

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=RMM&ID\\_NUMPUBLIE=RMM\\_011&ID\\_ARTICLE=RMM\\_011\\_0019](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RMM&ID_NUMPUBLIE=RMM_011&ID_ARTICLE=RMM_011_0019)

---

## Le principe d'équité comme « âme de l'herméneutique » (Georg Friedrich Meier)

par Jean GREISCH

| Presses Universitaires de France | Revue de Métaphysique et de Morale

2001/1 - n° 29

ISSN 0035-1571 | ISBN 2-1305-1767-6 | pages 19 à 42

---

Pour citer cet article :

— Greisch J., Le principe d'équité comme « âme de l'herméneutique » (Georg Friedrich Meier), Revue de Métaphysique et de Morale 2001/1, n° 29, p. 19-42.

---

Distribution électronique Cairn pour les Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Le principe d'équité comme « âme de l'herméneutique » (Georg Friedrich Meier)

RÉSUMÉ. — Longtemps méconnue, l'herméneutique universelle des Lumières connaît actuellement un regain considérable d'intérêt. Après une caractérisation générale du profil de cette herméneutique, l'étude se focalise sur le Précis d'herméneutique de G.F. Meier, en prenant pour guide la thèse que le principe d'équité herméneutique forme l'âme de toute herméneutique qui se veut philosophique. Même s'il paraît difficile de faire encore de ce principe la clé de voûte épistémologique de l'herméneutique, les thèses de Meier relatives à ce principe conservent toute leur actualité, notamment dans les débats anglo-saxons récents relatifs au « principe of charity », de même qu'elles montrent la voie à une éthique de l'interprétation.

ABSTRACT. — *The triumph of the romantic paradigm of hermeneutics as a general theory of understanding has partially hidden the former general hermeneutics of the Enlightenment. In the current discussion about radical interpretation, we have good reasons to rediscover this older model. G.F. Meier's idea of a general hermeneutics including natural as well as artificial signs is under this respect of a special interest. The article focusses on Meier's statement that the principle of hermeneutic equity is the soul of a philosophical hermeneutics. Although it is impossible to maintain this principle as the epistemological foundation of hermeneutics, it shows the way toward an ethics of interpretation, which shades a new light on the debates regarding the so-called « principle of charity ».*

---

« Penser par soi-même » : qui ne connaît pas cette célèbre exhortation, dont Kant fait le *definiens* de l'idée même d'*Aufklärung* ? L'herméneutique philosophique, telle que la conçoit Gadamer, semblerait reposer sur le « préjugé » exactement inverse : personne ne peut penser par soi-même, car, qu'il le veuille ou non, il est porté par une tradition et une histoire qui le précèdent. De là à conclure au divorce définitif entre la rationalité critique des Lumières et le traditionalisme romantique, dont l'herméneutique contemporaine serait un ultime avatar, il n'y a qu'un pas, que certains franchissent allègrement.

L'image de l'herméneutique du siècle des Lumières, qui se dégage de plus en plus nettement des recherches historiques les plus récentes, est singulièrement

différente<sup>1</sup>. À en juger par le nombre considérable d'ouvrages parus entre 1605 et 1794, qui traitent du problème de l'interprétation, on peut se demander si loin d'être un désert, les Lumières ne furent pas un véritable Âge d'or de l'herméneutique. C'est probablement la seule époque où le terme d'herméneutique ait réussi à franchir quelque peu l'enceinte du langage savant, réservé aux professionnels de l'interprétation, pour connaître une popularité plus large. C'est ce qu'atteste un passage amusant des *Contes populaires des Allemands* de J.K. Musäus, où l'on trouve la description suivante d'un couple d'amoureux : « Le couple de tourtereaux avait maintenant le loisir et l'opportunité de déchiffrer et de paraphraser tous les hiéroglyphes de leur amour mystérieux, ce qui leur fournissait l'entretien le plus agréable que jamais deux amoureux n'aient eu. Ils découvrirent, ce que devraient souhaiter nos exégètes, qu'ils avaient toujours compris et interprété le texte de base, sans jamais passer à côté du sens véritable de leurs échanges. »

### **1. L'herméneutique générale des Lumières : actualité d'une herméneutique inactuelle**

La citation de Musäus donnée à l'instant figure à la première page de l'introduction d'un ouvrage collectif dirigé par Axel Bühler, qui se donne pour but d'élucider le statut de la compréhension et de l'interprétation à l'âge des Lumières. Le titre de l'ouvrage — *Unzeitgemässe Hermeneutik* — est éloquent : il nous invite à redécouvrir le profil d'une herméneutique qui, si on la compare au courant dominant de l'herméneutique philosophique contemporaine, nous frappe en effet par son extrême « inactualité ». La thèse que je voudrais soutenir dans cette étude est que nous n'en avons pas moins plusieurs bonnes raisons — historiques aussi bien que systématiques, et peut-être même « éthiques » — de nous intéresser à cette herméneutique si manifestement inactuelle. Même si elle atteint son apogée dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'« herméneutique générale » dont il s'agit ici a pour fondateur le philosophe et théologien strasbourgeois Johann Konrad Dannhauer (1603-1666) à qui nous ne devons pas seulement le semi-néologisme « *hermeneutica* », mais aussi l'intuition que le

1. Axel BÜHLER, Luigi CATALDI MADONNA (eds), *Hermeneutik der Aufklärung* (= *Aufklärung* 8/2), Hambourg, F. Meiner, 1994 ; Axel BÜHLER (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Francfort, Klostermann, 1994 ; Werner ALEXANDER, *Hermeneutica Generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993 ; Norbert HINSKE (éd.), *Zentren der Aufklärung I : Halle – Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989 ; Oliver R. SCHOLZ, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Francfort, Klostermann, 1999.

*Peri hermeneias* d'Aristote a besoin de se prolonger dans une théorie générale de l'interprétation qui entretient un lien organique avec la logique.

1. Les résultats des travaux historiques menés sur l'herméneutique générale, qui s'est constituée dans la foulée de l'*Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* (1630) de Dannhauer, nous obligent à revoir un certain nombre de « dogmes » qui pèsent sur l'archéologie des sciences humaines en général et l'histoire de l'herméneutique en particulier.

À cet égard, rien n'est plus trompeur que le découpage en trois époques, qui commande l'archéologie des sciences humaines de Michel Foucault : « l'âge de la ressemblance », « l'âge de la représentation », « l'âge de la positivité »<sup>2</sup>. Sans reprendre en détail les thèses exposées dans *Les mots et les choses*, il suffit de jeter un coup d'œil sur les œuvres qui récapitulent l'interprétation que Foucault propose de chacun de ces âges, pour déceler les raisons majeures qui expliquent pourquoi l'archéologie foucauldienne des sciences humaines fait l'impasse sur l'herméneutique des Lumières.

Dans cette lecture, la figure emblématique de l'« âge de la ressemblance » est Don Quichotte<sup>3</sup>. Son délire de l'interprétation, qui lui fait prendre des vessies pour des lanternes, ou des moulins à vent pour une armée, reflète une conception de l'herméneutique qui s'apparente plus à l'hermétisme de Paracelse qu'au *Peri hermeneias* d'Aristote. Les *Ménines* de Velázquez illustrent la spécificité de l'« âge de la représentation », qui gravite autour de la figure royale d'un sujet qui règne en maître sur l'univers des représentations<sup>4</sup>. À l'autre extrémité, la *Justine* de Sade « referme l'âge classique sur lui-même, comme *Don Quichotte* l'avait ouvert »<sup>5</sup>. Cette œuvre marque ainsi la transition à l'« âge de la positivité », où les sciences dites humaines prennent leur essor. C'est dans cet âge que Foucault voit émerger un concept entièrement nouveau d'interprétation, illustré par les noms de Nietzsche, Freud et Wittgenstein<sup>6</sup>. La tache aveugle de cette construction est qu'elle passe entièrement sous silence la naissance d'une herméneutique générale en plein « âge de la représentation ».

2. L'examen de cette herméneutique générale entraîne également la nécessité d'une révision de la thèse de Schleiermacher, selon laquelle, avant le début du XIX<sup>e</sup> siècle, les théories de l'interprétation n'auraient été qu'un « simple agrégat d'observations », ne satisfaisant à « aucune exigence scientifique ». C'est cette affirmation abrupte qu'on rencontre au début de l'*Abrégé de l'herméneutique*

2. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966.

3. *Ibid.*, p. 61-64.

4. *Ibid.*, p. 31.

5. *Ibid.*, p. 223.

6. *Ibid.*, p. 311-313.

de 1819 qui, pendant longtemps, fut l'une des principales sources dont on se servait pour caractériser l'herméneutique de Schleiermacher : « L'herméneutique en tant qu'art de comprendre n'existe pas encore sous forme générale, seules existent plusieurs herméneutiques spéciales »<sup>7</sup>. Cette thèse de Schleiermacher, qui influence encore en partie la lecture de Dilthey, Heidegger, Gadamer et Ricœur, s'accompagne de plusieurs précisions, qui lui donnent son relief.

a. La première suggère que l'herméneutique traditionnelle aurait restreint l'exercice de l'art d'interpréter aux « passages difficiles dans une langue étrangère ».

b. La seconde affirme que ses principes universels ne sont que de simples règles de bon sens, qui se passent de commentaire.

c. À cela Schleiermacher ajoute qu'il « est très difficile d'assigner son lieu à l'herméneutique générale »<sup>8</sup>. Cela ne l'empêche pas de reconnaître qu'une longue tradition avait coutume de la considérer comme un appendice de la logique.

d. Enfin, on remarquera, non sans humour, que Schleiermacher indique une raison qui expliquerait pourquoi les philosophes semblent s'être si peu souciés d'une réflexion approfondie sur les conditions de possibilité de l'art de comprendre :

« En soi le philosophe n'est pas enclin à établir cette théorie [herméneutique] parce qu'il veut rarement comprendre, mais croit par contre devoir être lui-même nécessairement compris »<sup>9</sup> !

De tous ces arguments, seul le premier ne déforme pas les données historiques. Le fait que Schleiermacher n'ait pas su rendre justice à la longue tradition de l'herméneutique générale ne signifie évidemment pas qu'il faille sous-estimer sa contribution, de fait décisive, à la naissance d'un nouveau paradigme de l'herméneutique au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais justement : la nouveauté ne se trouve pas là où Schleiermacher suggère de la chercher, à savoir dans le passage des herméneutiques spéciales à une herméneutique générale.

3. La vraie question est plutôt celle de savoir en quel sens l'herméneutique peut être dite « générale ». L'objectif principal des théoriciens de l'herméneutique, avant Schleiermacher, était d'arrimer aussi solidement que possible la méthodologie de l'interprétation à la théorie de la connaissance et à l'épistémologie. Ce qui favorise cette synthèse, c'est évidemment l'idéal rationaliste de la *mathesis universalis*. À cela s'ajoute l'exigence de « penser par soi-même » (Thomasius). Des travaux récents ont montré un déplacement d'accent entre la

7. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, trad. par Christian Berner, Paris, Cerf, 1987, p. 113.

8. *Ibid.*, p. 114.

9. *Ibid.*, p. 114.

*Frühaufklärung* et la *Hochaufklärung* au sein du ternaire : « éclectisme, penser par soi-même, autonomie »<sup>10</sup>. Au début, l'accent est mis sur l'éclectisme, c'est-à-dire sur la nécessité d'une appropriation critique et personnelle de la tradition, ce qui impose une sélection. Cette sélection ne pouvant pas être arbitraire et sauvage, elle est régulée par l'exigence de penser par soi-même. Ce n'est qu'à la fin de l'âge des Lumières que l'accent se déplace de plus en plus fortement sur le lien entre le « penser par soi-même » et l'affranchissement de la tutelle des « autorités » qui représentent le règne de l'hétéronomie ; autrement dit, « penser par soi-même » devient synonyme de *Mündigkeit* et d'émancipation.

4. En quel sens cette herméneutique, dont nous aurons à préciser le profil, peut-elle être dite « inactuelle » ? Un premier trait saute immédiatement aux yeux : on a affaire à une herméneutique qui, à de très rares exceptions près, se focalise sur les pensées et l'intention de l'auteur. Dans son *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Peter Szondi suggère de résumer les déplacements qui jalonnent l'histoire de l'herméneutique au cours des trois derniers siècles par la formule suivante : « En risquant une simplification énorme, on pourrait dire que le but de l'interprétation au XVIII<sup>e</sup> siècle est la connaissance de la matière traitée dans l'œuvre, au XIX<sup>e</sup> de l'auteur, et au XX<sup>e</sup> de l'œuvre »<sup>11</sup>. Pour suggestive qu'elle soit, cette formule risque en effet de masquer le fait que les théoriciens de l'herméneutique générale ont érigé l'intention de l'auteur en critère de toute interprétation « authentique ».

De ce point de vue, elle peut nous apparaître aujourd'hui comme doublement inactuelle, dans la mesure où elle se distingue aussi bien de la ligne que représentent Heidegger et Gadamer, essentiellement préoccupés d'arracher l'herméneutique à l'emprise de la méthodologie et de l'épistémologie, pour lui donner un fondement ontologique, que des théories « déconstructivistes » de l'interprétation, commandées par le désir de découvrir l'impensé des œuvres.

5. Indépendamment du fait qu'elle représente une sorte de chaînon manquant de l'histoire de l'herméneutique, en grande partie passé sous silence par tous ceux qui se laissent guider par la vision diltheyenne de l'herméneutique, peut-on parier sur l'actualité de cette herméneutique inactuelle, dans les débats contemporains relatifs au statut de l'interprétation ? Au lieu de me contenter de simples déclarations d'intention, je voudrais ici défendre la thèse selon laquelle une étude précise du « principe d'équité herméneutique » est un excellent révélateur de cette actualité paradoxale.

10. Cf. Norbert HINSKE (éd.), *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, Hambourg, F. Meiner, 1986.

11. Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. par Mayotte Bollack, Paris, Cerf, 1989, p. 77.

## 2. La préhistoire du principe d'équité

Commençons par une remarque d'ordre sémantique : les multiples expressions qu'on rencontre dans la littérature la plus récente — « interprétation bienveillante » (W. Alexander, W. Künne, A. Wellmer), « prévenance herméneutique » (*interpretatorisches Entgegenkommen*, H. Lenk), *fairness*, une sorte de « *fair play* herméneutique », *principle of charity* (N. Wilson, W.O. Quine, D. Davidson), « anticipation de la perfection » (*Vorgriff der Vollkommenheit*, H.G. Gadamer), « principe d'indulgence » (*Nachsichtigkeitsprinzip*, G. Abel), etc. — reflètent la complexité des problèmes sous-jacents. Cette plurivocité ne caractérise pas seulement les débats qui s'inscrivent depuis le début des années soixante dans le sillage de la notion gadamérienne de « l'anticipation de la perfection » et de la notion wilsonienne de *principle of charity*. Grâce à Oliver R. Scholz, nous disposons désormais d'une excellente monographie qui reconstitue systématiquement le réseau enchevêtré des notions et des problèmes qui convergent vers l'idée d'équité herméneutique<sup>12</sup>. On y découvre que les expressions latines *aequitas*, *benignitas*, *caritas*, *praesumptio* jalonnent tous les stades de l'élaboration de l'herméneutique générale. S'agit-il de synonymes, ou chaque terme renvoie-t-il à un aspect particulier du problème que désigne la notion d'équité herméneutique ?

En nous appuyant sur les analyses minutieuses de Scholz, nous pouvons tenter un bref survol de chacun de ces termes, ce qui nous fournira une première idée des problèmes afférents.

### a) *Benignitas* : la bienveillance herméneutique au service de la morale

L'interprétation doit être bienveillante et non malveillante. Qu'est-ce à dire ? Pour Scholz<sup>13</sup>, il s'agit d'une exigence qui est déjà préfigurée d'une certaine manière dans les théories anciennes de l'interprétation allégorique. Les différentes tentatives allégoriques de « sauver les mythes » d'Homère ou d'Hésiode se présentent comme des entreprises « thérapeutiques », comme le montre l'expression *therapeia mythôn* chez Philon d'Alexandrie. L'exégèse allégorique, ou l'*hyponoia* qui décèle derrière le sens littéral un sens caché, « sauve » le sens du mythe en le « guérissant », c'est-à-dire en le purgeant des éléments obscènes et scabreux. Théagène de Rhégion, l'ancêtre de l'exégèse allégorique d'Homère, apparaît ainsi comme le précurseur de ce qu'on peut appeler une

12. Oliver R. SCHOLZ, *Verstehen und Rationalität*, op. cit.

13. *Ibid.*, p. 17-20.

réduction « éthique » qui, sous prétexte de sauver le sens moral du texte, l'ampute d'une partie de son sens. On voit en quoi réside l'ambiguïté d'une lecture qui se veut « bienveillante » : derrière la bienveillance du moraliste, on décèle sans peine les ciseaux du censeur.

Si nous franchissons le pas vers le projet d'une herméneutique générale, et la doctrine des *media interpretationis* de Dannhauer, nous retrouvons l'analogie thérapeutique, mais dans un contexte radicalement différent. Aux yeux de Dannhauer, la réflexion sur la nature et les conditions de possibilité de la compréhension doit se doubler d'une analyse des « pathologies » herméneutiques, c'est-à-dire des échecs de la compréhension. Tout comme en médecine, un diagnostic précis de ces pathologies augmente les chances de la guérison, en même temps qu'il nous fournit une thérapeutique efficace pour remédier aux deux maladies principales que sont les obscurités du discours et la malveillance, les « préjugés » ou parti pris (*praeoccupationes*) de l'interprète.

La place éminente que la bienveillance herméneutique occupe parmi les règles de l'herméneutique générale se trouve encore accentuée dans la *Logica Vetus&Nova* (1652) du cartésien Clauberg<sup>14</sup>. C'est ce que montre le titre du chapitre XIII de la partie de sa Logique que Clauberg consacre aux principes qui doivent gouverner l'analyse des obscurités du discours vrai, pour y découvrir la place centrale du *in bonam partem interpretari* : « Les règles les plus générales et les plus fondamentales de l'interprétation sont les suivantes : en cas de doute, choisir l'interprétation la plus bienveillante, prendre en considération tous les arguments, accepter une pluralité de sens également vraisemblables, ne rien condamner sans raison valable, et ne pas châtier une erreur légère par une réfutation trop massive ».

Indépendamment du fait que le titre de ce chapitre illustre à lui seul la visée systématique de cette herméneutique domiciliée dans le cadre de la logique, les formules employées suggèrent, comme le souligne Scholz<sup>15</sup> que l'exigence d'une interprétation bienveillante est à cheval entre plusieurs registres : l'humanité du législateur, la prudence du juriconsulte, la charité chrétienne.

b) *Caritas* : en quoi une interprétation peut-elle être dite « charitable » ?

L'analyse de l'exégèse allégorique de la Bible chez Philon d'Alexandrie ou chez Origène et Augustin ne dissipe en rien le soupçon que la censure morale

14. Scholz donne une longue liste des auteurs qui ont contribué à arracher Clauberg de l'oubli. Il convient d'y ajouter l'étude de Jacqueline LAGRÉE, « Clauberg et Spinoza. De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie », in *Méthode et métaphysique*, Travaux et documents du Groupe de recherches spinoziste n° 2, PUP Sorbonne, 1989, p. 19-45.

15. Oliver R. SCHOLZ, *Verstehen und Rationalität, op. cit.*, p. 42.

veille sur la bienveillance herméneutique ; elle le renforcerait plutôt. C'est dans ce contexte que la charité est parfois mobilisée comme critère herméneutique. Que l'hymne à la charité paulinien (1 Cor. 13) puisse apparaître comme une source lointaine du principe de bienveillance herméneutique (que certains philosophes contemporains n'hésitent d'ailleurs plus à rebaptiser *principle of charity*), c'est ce que confirme encore le Prologue du *Sic et Non* d'Abélard dans lequel il affronte le problème des contradictions entre plusieurs « autorités »<sup>16</sup>.

Chez saint Augustin en particulier, la vertu théologale de la charité devient le critère qui permet de savoir si l'Écriture a été comprise ou non. La bienveillance herméneutique reçoit alors un fondement moral et théologique en même temps<sup>17</sup>. Au premier livre du *De doctrina christiana*, Augustin fait appel à la notion de charité pour expliquer la distinction fondamentale entre *uti* et *frui*. Au Livre III, la charité fonctionne comme véritable critère de discernement herméneutique permettant de tracer la différence entre le sens littéral et le sens figuré des textes scripturaires<sup>18</sup>. L'enracinement dogmatique est trop évident, pour qu'il puisse être question de conférer une portée générale à cette conception. Cela ne devrait pas nous empêcher de méditer les leçons de cette herméneutique du texte sacré qui interdit à l'interprète d'en tirer des applications haineuses, destructrices et mortifères.

### c) *Praesumptio* : la présomption de rationalité

Ce terme renvoie à une autre tradition, celle de l'éthique aristotélicienne et de l'herméneutique juridique. Dans l'herméneutique juridique, la distinction entre la « présomption » (*praesumptio*) et le « préjugé » (*praejudicium*) est particulièrement décisive : une « présomption d'innocence » n'a évidemment rien en commun avec le préjugé consistant à croire, même en présence de preuves accablantes, en l'innocence d'un accusé.

Indépendamment du sens technique que l'idée de présomption revêt dans le contexte juridique, elle apparaît comme une sorte d'antidote pour guérir les maladies que sont les malentendus. En effet, comme Dannhauer lui-même le remarquait déjà, les malentendus n'ont pas seulement leur source objective dans l'obscurité du discours ; ils ont une source subjective dans la malveillance et les préjugés (*praeoccupationes*) de l'interprète lui-même. La même tendance à

16. Oliver R. SCHOLZ, *Verstehen und Rationalität*, op. cit., p. 31-34.

17. *Ibid.*, p. 31.

18. Cf. H.J. SIEBEN, « Die "res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doct. Christ. I-III* », in *Revue des Études augustiniennes* 21, 1975, p. 72-90. Sur la même question, on consultera l'excellente note complémentaire de la nouvelle édition du *De doctrina christiana* publiée par l'Institut d'Études augustiniennes, Paris, Brepols, 1997, p. 471-473.

élargir le concept de présomption au-delà du registre proprement juridique caractérise la logique de Christian Weise et les réflexions de Christian Thomasius, avant de connaître une véritable élaboration théorique chez Christian August Crusius. Les « quatre présomptions générales de la vraisemblance herméneutique » qu'il distingue mettent l'accent sur le point décisif : en herméneutique, il ne saurait y avoir de vérités apodictiques ; il est d'autant plus important de comprendre qu'une interprétation peut être plus ou moins vraisemblable. Les présomptions herméneutiques ont pour effet d'augmenter la vraisemblance et de réduire la marge d'incertitude. C'est pourquoi l'équivalent herméneutique de la « présomption d'innocence » est la supposition que l'auteur est intelligent, qu'il sait de quoi il parle, qu'il veut être compris, qu'il veut s'exprimer aussi clairement que possible et que le lecteur ou l'interprète veulent à leur tour honorer son désir d'être compris. Comme le souligne Scholz, il y a à cet égard une réciprocité parfaite entre le désir de communication de la part de l'auteur et le désir de compréhension de la part de l'interprète<sup>19</sup>. Nous pourrions dire que l'auteur a besoin d'un interprète bienveillant, et l'interprète a lui aussi besoin d'un auteur bienveillant qui ne s'amuse pas à lui tendre des pièges.

#### d) *Aequitas* : l'équité par-delà la justice

J'ai réservé pour la fin le terme d'*aequitas* (*aequitas*), qui s'imposera de plus en plus comme terme clé de l'herméneutique générale. Même si, très souvent, il semble être synonyme des termes évoqués jusqu'ici, il n'est pas inutile de nous rappeler son origine aristotélicienne. On sait qu'Aristote consacre un chapitre de son traité du Juste dans l'*Éthique à Nicomaque* à l'analyse des rapports complexes entre les notions d'équité (*epieikeia*) et d'équitable et les notions du juste et de justice<sup>20</sup>. Nonobstant la parenté manifeste des deux notions (le moins qu'on puisse exiger d'un jugement, c'est qu'il soit équitable), l'équitable semble s'écarter du juste, en ajoutant un supplément de bonté : « l'équitable, tout en étant supérieur à une certaine justice, est lui-même juste, et ce n'est pas comme appartenant à un genre différent qu'il est supérieur au juste »<sup>21</sup>. Pour difficile qu'il soit, c'est ce paradoxe qu'une théorie de l'équitable devra assumer : « Ce qui fait la difficulté, c'est que l'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste

19. O.R. SCHOLZ, *Verstehen und Rationalität*, op. cit., p. 50. Le même auteur accorde une place centrale à l'idée de présomption dans sa réflexion systématique sur le statut des principes généraux de la compréhension et de l'interprétation qui forme la deuxième partie de son livre (p. 147-253).

20. Cf. Oliver R. SCHOLZ, « "Hermeneutische Billigkeit". Zur philosophischen Auslegungskunst der Aufklärung » in Beate NIEMEYER, Dirk SCHÜTZ (eds), *Philosophie der Endlichkeit*. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag, Würzburg, 1992, p. 286-309.

21. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1137b, 7-9, trad. par Tricot, p. 266.

selon la loi, mais un correctif de la justice légale »<sup>22</sup>. L'équité intervient précisément dans les cas où la loi a manqué de statuer en raison de sa trop grande généralité. Elle devient une vertu au plus tard quand un homme ne se contente pas de faire valoir ses droits à tout prix.

Que l'équité, ainsi comprise, ait un rôle à jouer dans l'exercice de la sagesse pratique, va de soi<sup>23</sup>. Toute la question est de savoir si, dans la conception que les théoriciens de l'herméneutique générale se font de l'équité herméneutique, on retrouve l'écho du concept aristotélicien. Au fond, la question est de savoir pourquoi il ne suffit pas de dire qu'une interprétation doit être « juste ». L'idée d'équité herméneutique ajoute-t-elle quelque chose de plus, et comment caractériser ce surplus ?

### 3. Le profil classique de l'herméneutique générale (Christian Wolff)

Avant d'examiner le rôle que joue le principe de l'équité herméneutique dans l'*Essai* de Meier, il peut être utile de marquer une pause, en décrivant de manière plus synthétique les grands principes qui déterminent le profil de l'herméneutique générale du siècle des Lumières. Nonobstant le jugement plus que sévère de Dilthey, qui y voyait une « tentative incroyablement indigente »<sup>24</sup>, la philosophie de Christian Wolff nous offre un exemple particulièrement suggestif de l'intérêt philosophique de l'herméneutique générale, en même temps qu'elle confirme la promotion du principe de l'équité herméneutique. C'est ce que montre l'étude très méticuleuse de L.C. Madonna qui s'est efforcé de dégager quatre aspects fondamentaux de l'herméneutique wolffienne qu'on retrouve également chez d'autres auteurs de la même époque<sup>25</sup>. Ils fournissent la toile de fond qui nous permettra d'évaluer l'originalité de la contribution de Meier à l'herméneutique générale.

#### a) *L'intention de l'auteur et les exigences de l'interprétation authentique*

En faisant de l'*investigatio mentis auctoris* le but de toute compréhension et interprétation, Wolff établit l'herméneutique sur une base véritablement universelle, qui transcende la distinction entre l'herméneutique des textes profanes et

22. *Ibid.*, V, 14, 1137b 11-12.

23. Cf. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 304-305.

24. Wilhelm DILTHEY, *Das Leben Schleiermachers*, G.S. XIV, p. 620.

25. Luigi CATALDI MADONNA, « Die unzeitgemässe Hermeneutik Christian Wolffs », in Axel BÜHLER (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik, op. cit.*, p. 26-42.

des textes sacrés. Cette visée universelle est aussi bien affichée dans la *Deutsche Logik* que dans le *Jus Naturae*. À chaque fois, c'est la référence à l'intention de l'auteur qui permet d'inscrire les pratiques et les méthodes de l'interprétation dans un horizon universel. « Nous lisons des livres pour apprendre à connaître ce qui s'y trouve écrit. Or, cela requiert : 1. que nous comprenions correctement l'auteur ; 2. que nous saisissons bien les choses exposées »<sup>26</sup> ; « *Interpretari idem est ac certo modo colligere, quid quis per verba sua ac signa alia indicare voluerit [...]* Atque adeo *interpretari vera alterius idem est ac mentem ejus investigare. Unde interpretatio est investigatio mentis per verba aliaque signa indicatae* »<sup>27</sup>.

Cette focalisation sur la *mens auctoris* permet d'assigner à l'herméneutique un but spécifique, distinct aussi bien de la vérité logique (synthèse prédicative) que de la vérité métaphysique (*adaequatio rei et intellectus*). L'art d'interpréter fait appel à une intelligence herméneutique (*subtilitas intelligendi*) spécifique : la capacité de « penser exactement la même chose que l'auteur »<sup>28</sup>.

Emboîtant le pas de Thomasius, et suivi par la plupart des autres théoriciens de l'herméneutique générale, Wolff souligne fortement l'importance de l'interprétation dite « authentique ». Elle a son fondement dans le postulat que l'auteur est le meilleur gardien de son vouloir-dire, de sorte qu'il n'y a pas de meilleure interprétation que l'auto-interprétation de l'auteur lui-même. Cette thèse est en quelque sorte une traduction herméneutique de l'auto-évidence qui caractérise le *cogito* cartésien. Cet ascendant cartésien est particulièrement explicite dans la déclaration suivante de Thomasius : « même si l'homme ne sait pas ce qu'est son âme qui pense en lui, il sait néanmoins de façon certaine quelles sont les pensées que l'âme a produites en lui, dans la mesure où il en a une connaissance claire et distincte [...] C'est ce qui lui garantit qu'il a une connaissance plus profonde de la nature humaine que de toutes les autres substances, parce que d'aucune autre (pas même de la meilleure), il n'a une connaissance aussi grande de leur essence intérieure, que de la sienne propre »<sup>29</sup>.

Est-ce à dire que, par le fait même, les vérités herméneutiques aient le même caractère apodictique que les vérités mathématiques, sans parler des vérités métaphysiques ? Sur ce point, Wolff suit Grotius et Thomasius, en affirmant que le primat accordé à l'intention de l'auteur n'enlève rien au caractère probabiliste et conjectural de toute interprétation, qui a affaire à « ce que quelqu'un a pensé vraisemblablement »<sup>30</sup>.

26. Christian WOLFF, *Deutsche Logik*, chap. XI, § 1.

27. Christian WOLFF, *Jus Naturae*, G.W. 22, Hildesheim, 1970, § 459.

28. Christian WOLFF, *Deutsche Logik* II, § 2.

29. THOMASIUS, *Einleitung zur Vernunftlehre*, Halle, 1691, Hildesheim, 1968, p. 261.

30. Christian WOLFF, *Grundsätze*, § 810.

b) *L'interprétation doctrinale et l'exigence du « mieux comprendre »*

Le second aspect remarquable est l'exigence de comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. La thèse, longtemps répandue, qu'il s'agirait d'une expression typique de l'herméneutique romantique de Schlegel et Schleiermacher n'a pas résisté à l'évidence des textes. Dès 1940, O.F. Bollnow avait attiré l'attention sur un passage de la *Critique de la raison pure* de Kant qui énonce cette maxime en toutes lettres. Plus étonnant est le fait qu'on trouve la même maxime déjà chez Wolff. Cela est d'autant plus surprenant que l'interprétation authentique semblerait subordonner entièrement le travail de l'interprète à l'intention de l'auteur. Si l'auteur est le meilleur interprète de sa pensée et de ses œuvres, comment justifier le fait que, dans certains cas, l'interprète doit s'efforcer de comprendre l'auteur encore mieux qu'il ne s'est compris lui-même ?

La réponse à cette question passe par la distinction entre l'*authenticité* et la *vérité* de l'interprétation. L'interprétation que Wolff appelle *doctrinale* (en généralisant la distinction juridique entre l'interprétation authentique du législateur et l'interprétation doctrinale des juristes) est supérieure à celle de l'auteur, notamment quand celui-ci emploie des concepts qui manquent de précision : « Si par contre l'auteur associe une notion confuse à certains termes, alors que le lecteur leur associe une notion distincte, en même temps que l'un et l'autre se représentent la même chose, le lecteur comprend et explique mieux l'esprit de l'auteur [...] il est donc clair que le lecteur qui, en interprétant l'énoncé de l'auteur, substitue une notion distincte à une notion indistincte, explique mieux l'esprit que l'auteur lui-même pourrait le faire »<sup>31</sup>. Entendue en ce sens, la supériorité de l'interprétation doctrinale sur l'interprétation authentique ne consiste en rien d'autre que dans le supplément de précision conceptuelle qu'elle apporte.

Que la maxime du « mieux comprendre » ne soit pas ignorée de Wolff et d'autres théoriciens des Lumières ne doit évidemment pas nous faire méconnaître le fait que, dans ce contexte, elle signifie tout à fait autre chose que dans l'herméneutique romantique et autre chose encore dans l'herméneutique philosophique contemporaine.

c) *Quelle universalité ?*

Ce qui vient d'être dit de la maxime du « mieux comprendre » vaut aussi pour la revendication d'universalité. En un sens, l'herméneutique universelle

31. Christian WOLFF, *Logica latina*, § 929.

des Lumières est plus universelle que celle de Schleiermacher, surtout si elle a pour toile de fond une sémiotique générale, comme c'est le cas avec Meier. Ses limites ne doivent donc pas être cherchées dans l'incapacité de dépasser les compartimentations des herméneutiques spéciales. Aux yeux de Gadamer, elles résident dans ce qu'il appelle « occasionalisme pédagogique », c'est-à-dire la conviction que, la plupart du temps, l'interprétation va de soi, et qu'elle ne devient un problème que quand nous avons affaire à des « passages obscurs ». On pourrait exprimer cela en disant que la présupposition de cette approche est que la clarté est la règle, et l'obscurité est l'exception. L'herméneutique est elle aussi au service de l'*Aufklärung*, puisque sa tâche est de rendre clair ce qui est obscur. On mesure la radicalisation qu'introduit Schleiermacher avec sa thèse que le malentendu nous guette partout, de sorte que « la pratique plus rigoureuse » de l'art d'interpréter « part du fait que la compréhension erronée se présente spontanément et que la compréhension doit être voulue et recherchée point par point »<sup>32</sup>. Encore ne faut-il pas oublier que l'herméneutique générale s'intéresse déjà aux principes de l'art d'interpréter, au lieu de se limiter à un simple agrégat de règles.

#### d) Équité et iniquité herméneutique

Les paragraphes 922-925 de la *Philosophia rationalis*, qui traitent de l'*aequitas* et de l'*iniquitas in interpretando*, montrent non seulement que Wolff accorde lui aussi une place importante à l'équité herméneutique dans sa conception de l'herméneutique, mais qu'elle a le statut d'un véritable principe. Rien ne manifeste mieux l'enjeu de ce principe pour une éthique de l'interprétation que la distinction entre *interpretatio* et *accommodatio*. Où finit l'interprétation, où commence l'utilisation du texte ? La ligne de partage est aussi difficile à tracer que celle entre le philosophe et le sophiste, dont Platon nous dit qu'ils se ressemblent comme chien et loup ! Mais la difficulté, comme le rappelle encore Umberto Eco dans ses réflexions sur le critère de falsifiabilité des interprétations<sup>33</sup>, ne doit pas servir d'alibi pour contester l'utilité de cette distinction.

L'exigence d'équité a sa source dans l'idée que Wolff se fait de la raison et de l'auteur. La condition minimale pour être un auteur est la faculté de juger, qui est le signe distinctif de toute pensée personnelle. L'auteur doit être plus qu'un simple compilateur, manquant de jugement. En ce sens, le principe d'équité herméneutique ne consiste en rien d'autre que dans le fait de créditer l'auteur de l'« autorité » que confirme l'exercice de la faculté de juger. C'est

32. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, trad. par Christian Berner, 1987, p. 123.

33. Umberto ECO, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1990, p. 41-45.

ce qui ressort clairement de la formulation du principe d'équité qu'on trouve au paragraphe 922 de la *Logique latine* : « On peut appeler équitable une interprétation qui n'attribue pas d'autre signification aux paroles de l'auteur que celles dont on peut démontrer qu'on peut les lui attribuer, ou, tout au moins, en réduisant au maximum la marge d'erreur, qu'on peut vraisemblablement les leur attribuer. Inversement, on fait preuve d'iniquité dans l'interprétation, si l'on attribue aux paroles de l'auteur une signification erronée, alors qu'on peut démontrer qu'elle ne leur convient nullement ».

#### **4. L'Équité herméneutique et le « meilleur des textes possibles » (G. F. Meier)**

Dans l'optique d'une enquête sur l'équité herméneutique, le *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757) de Georg Friedrich Meier<sup>34</sup> mérite une attention particulière, dans la mesure où il marque l'apogée de la tendance à accorder à l'équité herméneutique une place centrale parmi les principes de l'herméneutique générale. Dans la plupart des manuels d'histoire de la philosophie, Meier, qui fut l'une des figures centrales de l'*Aufklärung*, n'est plus mentionné que comme l'un des cofondateurs de l'esthétique philosophique. Il avait commencé ses études de théologie à l'université de Halle chez Siegmund Ferdinand Baumgarten, dont il avait probablement pu suivre les cours d'herméneutique biblique. Mais assez rapidement, le jeune frère de celui-ci, l'illustre métaphysicien et fondateur de l'esthétique philosophique Alexander Gottlieb Baumgarten, le convertit à la philosophie. En 1740, Meier devint son successeur à la chaire de « Sagesse du monde » qu'il occupera de 1746 à 1777. À partir de 1747, il professait régulièrement un cours d'herméneutique générale. Meier, qui a failli avoir Kant pour successeur, fut un auteur prolifique, qui nous a laissé une *Esthétique* (3 volumes), une *Doctrine des Mœurs* (5 volumes), ainsi qu'une *Métaphysique* (4 volumes).

Que l'*Essai* ait longtemps été presque entièrement passé sous silence dans les histoires classiques de l'herméneutique, s'explique en partie par la méconnaissance de la tradition de l'herméneutique générale, mais aussi par le fait qu'il s'agit d'un simple précis, réservé aux étudiants de Meier. Ce n'est que grâce aux recherches et aux initiatives éditoriales de H.E. Jaeger, L. Geldsetzer, P. Szondi, que l'*Essai* fut progressivement arraché à l'oubli, pour s'imposer comme un véritable chef-d'œuvre philosophique et un classique de l'hermé-

34. Georg Friedrich MEIER, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, édité par Axel Bühler et Luigi Cataldi Madonna, Hambourg, F. Meiner, 1996.

neutique. C'est cette optique qui domine également les importants travaux que O.R. Scholz a consacrés à l'*Essai*<sup>35</sup>.

a) *La perfection des signes : pansémiotique  
et herméneutique universelle*

Si nous comparons l'entreprise de Meier aux points saillants de l'herméneutique wolffienne, il apparaît que, pour chacun des points considérés ci-dessus (l'intention de l'auteur, la maxime du « mieux comprendre », le probabilisme herméneutique, la revendication d'universalité, l'équité herméneutique), on trouve des énoncés équivalents dans l'*Essai*.

Dès le paragraphe 16, Meier affirme clairement que « l'auteur des signes (*signator*) est celui qui désigne certaines choses, ou qui élit les signes et fait de quelque chose un signe ». Aussitôt après, il s'empresse d'ajouter : « Et il est d'autant plus parfait que les signes qu'il élit sont meilleurs ». Par le fait même, l'intention de l'auteur se trouve érigée en norme suprême de toute interprétation, aussi bien des signes naturels que des signes arbitraires et artificiels : « Aucun interprète fini ne saurait reconnaître l'intention et le but que s'est fixés l'auteur avec la même certitude que celle de l'auteur lui-même. Par conséquent, chacun est le meilleur interprète de ses propres paroles » (§ 136).

Meier entérine donc lui aussi l'idéal cartésien d'un *cogito* qui est le « maître et possesseur » de ses *cogitationes*. Une illustration remarquable de cette revendication, qui mérite incontestablement d'être intégrée à une réflexion sur le statut de l'herméneutique générale, nous est fournie par la manière dont Descartes s'instaure comme meilleur interprète des trois rêves qui ont décidé de sa vocation philosophique. Une phrase de l'étude que Jean-Luc Marion<sup>36</sup> a consacrée à ces trois songes (que Freud, malgré les demandes pressantes de Laforgue, refusait obstinément d'interpréter), me semble mettre le doigt sur le point névralgique de cette conception : « Auto-inspiration et auto-interprétation se confirment mutuellement en un cercle herméneutique fort particulier : Descartes-interprète déchiffre Descartes-rêveur afin de nous y suggérer l'esquisse de certaines pensées de Descartes-philosophe »<sup>37</sup>.

Tout comme Wolff, Meier met en garde contre les pièges des lectures accommodatrices : « Une accommodation (*accommodatio*) est un sens herméneuti-

35. O.R. SCHOLZ, « Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier », in Axel BÜHLER (éd.), *Unzeitgemässe Hermeneutik, op. cit.*, p. 158-191 ; *ibid.*, *Verstehen und Rationalität, op. cit.*, p. 51-60.

36. Jean-Luc MARION, « La pensée rêve-t-elle ? Les trois songes ou l'éveil du philosophe », in *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p. 7-36.

37. *Ibid.*, p. 28.

quement faux qui ressemble très fortement au sens vrai [...] Nul interprète ne doit accommoder le texte, même si, par ailleurs, l'accommodation correspond à une séquence de représentations les plus parfaites. Une accommodation est un sens projeté sur le texte » (§ 122). Le paragraphe 128 ajoute une précision intéressante : « Celui qui ne pense pas tout ce que l'auteur a pensé, ne le comprend pas correctement ; et celui qui pense plus que l'auteur, ne le comprend pas, parce qu'il postule un sens qui est partiellement faux ». L'interprétation peut donc échouer aussi bien en n'atteignant pas sa cible qu'en allant plus loin que la cible. Il y a ainsi deux manières, et non une seule, de ne pas rendre justice au texte : l'interprétation « surfaite », qui sollicite le sens par excès de bienveillance est aussi peu équitable que l'interprétation soupçonneuse, ou malveillante, qui ne fait pas confiance à l'auteur. Le juste milieu, que vise l'équité herméneutique, se situe entre un défaut et un excès.

Tout ce qui vient d'être dit semblerait suggérer que l'*Essai* de Meier se fonde entièrement dans le paysage général de l'herméneutique des Lumières, au point d'y disparaître comme un chat gris dans un épais brouillard. Mais il suffit de lire la préface, datée du 29 septembre 1756, jour de la fête de saint Michel, pour découvrir que Meier lui-même, tout en rappelant qu'il n'est pas le premier à s'intéresser à l'herméneutique générale, insiste sur le caractère novateur de son projet. Dans l'Introduction, il propose une définition de l'art d'interpréter qui repose sur une double distinction. Entendu au sens le plus large, il s'agit des règles générales qui permettent d'élucider le sens de tous les signes ; entendu au sens plus étroit, il s'agit de déterminer le sens d'un discours. Cette définition a pour corollaire une division du Précis en deux parties, une partie théorique (§ 7-248), suivie d'une partie pratique (§ 249-271). À cela, Meier ajoute une distinction complémentaire entre les règles de l'interprétation selon leur degré d'universalité. Mais, comme l'indique le titre de l'*Essai*, il ne traite que des règles universelles, valables pour tous les types de signes.

En réalité, nous sommes en présence d'une sémiotique générale, manifestement influencée par la caractéristique universelle de Leibniz, comme Meier le signale lui-même au paragraphe 3 de l'Introduction, mais probablement aussi par le *Treatise* de Locke. Cet arrière-plan leibnizien détermine l'allure générale d'une herméneutique fondée sur la sémiotique, qui se présente essentiellement comme une doctrine de la *perfection* des signes. Scholz a mis en évidence les nombreux recoupements avec l'ontologie et l'esthétique de Meier, disqualifiant par le fait l'hypothèse que l'*Essai* serait une sorte de corps étranger dans l'œuvre philosophique de l'auteur.

L'exposé du concept général de l'interprétation (§ 7-34) confirme qu'on a affaire à une théorie générale des signes qui représentent eux-mêmes un cas

particulier de la relation moyen-fin. La compétence fondamentale requise de l'interprète est la capacité d'identifier le signe en tant que signe, le signifié et leur relation, autrement dit ce que, dans la terminologie de C.S. Peirce, on pourrait appeler le *signe*, le *representamen* et l'*interprétant*. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, ces compétences ne vont nullement de soi. L'interprète doit savoir faire la différence entre les signes et les pseudo-signes ou « signes apparents » (*Scheinzeichen*) (§ 13).

En partant de ces considérations très générales, Meier introduit une classification en fonction de la relation temporelle qui rattache le signe au signifié. Les *signa demonstrativa* (par exemple : le battement du pouls) reposent sur une relation de contemporanéité. Les *signa mnemonica* ou *rememorativa* (par exemple : les monuments funéraires, les cicatrices qui « rappellent » une blessure) reposent sur l'antériorité du signifié. Les *signa pronostica*, ou prédictifs (les signes annonciateurs d'une maladie, d'un orage, etc.) reposent sur l'antériorité du signe (§ 27).

Pourquoi les signes naturels requièrent-ils déjà un travail d'interprétation ? Meier part du principe que la certitude des signes n'est pas nécessairement apodictique ; la plupart du temps elle est simplement morale (§ 61). C'est pour cela que personne ne peut exiger de l'interprète de ces signes de produire une certitude apodictique (§ 62). Exiger que les vérités herméneutiques soient aussi certaines que les vérités mathématiques est déraisonnable. La même thèse sera réaffirmée dans la partie qui concerne les signes arbitraires : « La plus grande certitude herméneutique ne va jamais sans la crainte du contraire, il ne s'agit donc jamais d'une certitude apodictique [...] Celui qui attend donc d'un interprète ou d'un commentateur une démonstration mathématique attend une chose impossible et insensée (*ungereimt*) » (§ 242).

La partie pratique, paragraphes 256-265, confirme la visée critique de Meier qu'il souligne dès l'introduction, en mettant l'herméneutique au service de la lutte contre les superstitions répandues dans le peuple. Que l'herméneutique ainsi conçue est une manière de poursuivre les idéaux des Lumières, c'est ce que montre la discussion de la mantique. Qu'il s'agisse de l'astrologie (§ 257) ou de l'interprétation des rêves (§ 258), l'herméneutique doit limiter les dégâts des interprétations abusives, en ramenant l'art d'interpréter à une base strictement rationnelle (§ 256).

*b) Le principe des principes de l'herméneutique : l'équité herméneutique*

Après ce bref aperçu sur l'allure générale de l'herméneutique de Meier, voyons maintenant la place éminente que l'équité herméneutique occupe dans sa conception. En ce point, comme sur d'autres, Meier ne fait que renforcer

une thèse héritée de son maître A. Baumgarten. Pour lui, comme pour Baumgarten, l'équité herméneutique est plus qu'une règle ; elle est un véritable *principe* herméneutique (*hermeneutischer Grund*) et, ajoute Baumgarten au paragraphe 464 de son *Acroasis logica*, elle est même le « premier principe de l'herméneutique générale ».

Plusieurs formules de Meier suggèrent que, pour gloser une célèbre formule de Husserl, il s'agit à ses yeux du « principe des principes » de l'herméneutique. La déclaration la plus éloquente se trouve au paragraphe 238 de l'*Essai*, dans la section consacrée au problème du commentaire : « Et comme toutes les règles herméneutiques découlent de l'équité herméneutique, la perfection du texte et de l'auteur est l'âme de toutes les règles herméneutiques ». Meier applique à l'équité ce qu'Aristote disait du *mythos* comme âme de la tragédie. Comme le souligne Scholz, la portée principielle de cette thèse est corroborée par une affirmation du paragraphe 516 de l'*Esthétique*, qui traite de l'art d'inventer des signes : « Toutes ces règles [scil. de cet art d'inventer] ont leur fondement et leur synthèse dans l'équité herméneutique. Cette équité consiste dans la tendance à interpréter les signes de la manière qui correspond à leur perfection, jusqu'à preuve du contraire ».

L'examen des très nombreuses occurrences du terme confirme la place centrale que cette notion occupe dans l'*Essai*. Meier en donne une définition générale au paragraphe 39 : « L'équité herméneutique (*aequitas hermeneutica*), est la tendance d'un interprète à tenir pour herméneutiquement vraies les significations qui s'accordent le mieux aux perfections de l'auteur des signes, jusqu'à preuve du contraire ». Scholz souligne qu'il s'agit d'une simple définition nominale, qui a pour but de fixer le sens technique du terme. C'est pourquoi il faut éviter d'y voir aussitôt un impératif, c'est-à-dire une règle. C'est bien à un principe général, et non à une simple règle, que nous avons affaire. L'originalité de la définition ne doit pas être surestimée, car, comme le montre encore Scholz<sup>38</sup>, on en retrouve pratiquement tous les termes dans la définition qu'en donne A.G. Baumgarten.

Le fait que ce principe soit introduit dès l'exposé des problèmes que soulève l'interprétation des signes naturels montre qu'il n'a pas seulement un sens technique et méthodologique, mais un fondement métaphysique et théologique, pour ne pas dire « ontothéologique ». L'insistance récurrente sur le motif de la perfection des signes (dans l'*Esthétique*) ou de la perfection de l'auteur des signes (dans l'*Essai*), renvoie évidemment à l'arrière-plan de la métaphysique leibnizienne, comme le montre le paragraphe 35, où Meier définit le meilleur des mondes possibles comme celui qui réalise « le maximum de cohérence

38. O.R. SCHOLZ, *Verstehen und Rationalität*, op. cit., p. 55.

significative générale qui soit possible dans un monde ». Le paragraphe 37 réénonce la même thèse en termes à peine modifiés : « Dans ce monde-ci, parce qu'il est le meilleur, existe la meilleure cohérence significative qui soit possible dans un monde ».

Le paragraphe 38 montre que cette présupposition métaphysique se double d'une présupposition théologique : « Dieu est l'auteur de la cohésion significative dans ce monde, de sorte que tout signe naturel est un effet de Dieu et, en rapport à Dieu, un signe arbitraire, donc un résultat du choix le plus sage et de la meilleure volonté ». Dieu, l'auteur des signes naturels, nous garantit que nous vivons dans un monde aussi sensé que possible, c'est-à-dire dans le meilleur des mondes possibles. C'est pourquoi l'équité herméneutique a pour objet premier Dieu lui-même. La définition nominale citée plus haut se double d'un commentaire « théologique » : « Cette équité, si on la considère en rapport à Dieu, peut être appelée respect herméneutique envers Dieu (*reverentia erga deum hermeutica*). C'est pourquoi l'interprète qui veut interpréter les signes naturels doit, en raison du respect herméneutique du à Dieu, tenir pour vraies les significations dont la vérité implique que les signes naturels sont les signes les meilleurs, et qui s'accordent le mieux aux perfections de Dieu, en particulier sa volonté la plus sage ». Au début de la partie pratique de son herméneutique, Meier rappelle que, pour la même raison, le respect herméneutique envers Dieu doit être la règle fondamentale de l'herméneutique sacrée (§ 251).

Aussitôt après, Meier introduit sa théorie des perfections des signes qui ne vaut pas seulement pour les signes naturels, mais également pour les signes arbitraires et artificiels. Il s'agit de la fécondité (§ 42), de la grandeur (§ 47), de la clarté (§ 50), de la vérité (§ 57) et de la certitude (§ 59). Comme le souligne Peter Szondi, un théoricien contemporain de l'herméneutique se demandera inévitablement quelle peut être l'utilité de cette critériologie<sup>39</sup>. À la limite, on pourrait diriger le même soupçon contre le principe d'équité lui-même : ne s'agit-il pas d'élever au rang de principe ce qui, de toute façon, va de soi ? Dieu, l'*Ens perfectissimum*, n'est-il pas au-dessus de tout soupçon, de sorte que dans la nature, on ne rencontre guère de signes qui soient l'expression d'un *lapsus linguae* ou d'un *lapsus calami* divin ?

Un premier élément de réponse est apporté au paragraphe 55, où Meier, après avoir insisté sur le fait que, même dans le cas des signes naturels, la tâche de l'interprète peut être plus ou moins facile ou difficile (§ 53), affronte le problème de l'ambiguïté ou de l'amphibologie des signes naturels. C'est la première épreuve de feu pour le principe d'équité : « Est donc fausse toute interprétation des signes naturels dont la vérité aurait pour conséquence que les signes naturels

39. Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, op. cit., p. 78-79.

sont ambigus. En effet, plus l'ambiguïté des signes naturels qui résulterait d'une telle interprétation serait grande, plus une telle interprétation serait contraire au respect herméneutique dû à Dieu » (§ 55).

Une autre infraction contre le respect herméneutique dû à Dieu consiste à confondre le statut des signes naturels et des signes artificiels. La terminologie dont Meier se sert pour désigner cette confusion est éloquente : il s'agit de signes « forcés » (*gezwungene Zeichen*), qui seraient l'œuvre d'un artiste qui surenchérit dans l'artifice, ce dont Dieu n'a évidemment nullement besoin (§ 56).

Pourquoi insister sur le fait que la tâche de l'interprète ne peut en aucun cas consister à accroître l'ambiguïté, mais qu'il doit au contraire s'efforcer de la réduire ? Meier n'ignore pas ce que savait déjà saint Augustin : l'hermétisme est une tentation bien réelle, qui menace les interprètes des signes naturels. *L'Esthétique*, où Meier se montre moins avare d'exemples concrets, allègue l'exemple de l'astrologue qui prétend déchiffrer le destin d'un individu dans la constellation des astres au moment de sa naissance. Or, « un enfant né sous le signe de Mercure peut devenir un voleur, un marchand, un sage du monde et toutes sortes d'autres choses » (§ 519). Un demi-siècle plus tard, Hegel reprendra les mêmes exemples dans la *Phénoménologie de l'Esprit* pour critiquer la « physionomie naturelle ».

Le paragraphe 276 de la *Métaphysique* applique le même raisonnement à l'art foncièrement ambigu de l'interprétation des rêves : « Si l'on analysait en profondeur et très rationnellement cette partie de la caractéristique, on devrait dans ce cas s'attendre entre autres à cet avantage qu'on pourrait exhiber aux yeux du genre humain le caractère dégoûtant et ridicule de l'interprétation des rêves et des autres arts mantiques ».

Comment se présente le principe de l'équité herméneutique dans la partie de l'*Essai* qui s'occupe des problèmes et des principes de l'interprétation des signes arbitraires ?

À la différence des signes naturels, ceux-ci peuvent être choisis intelligemment ou non (§ 84). Seuls des signes choisis intelligemment et soigneusement peuvent faire l'objet d'une interprétation. Si l'interprète est persuadé du contraire, il doit renoncer à les interpréter. En effet, « s'il est probable ou certain que l'auteur parle sans savoir ce qu'il dit (*ohne Verstand herschwatze*) ou qu'il se contente de gribouiller son discours (*zusammenschmiere*), il ne faut même pas essayer de l'interpréter » (§ 110). Mais, la plupart du temps, l'auteur des signes a le bénéfice du doute. L'équité herméneutique consiste dans ce cas à parier sur la perfection des signes, qui est aussi bien celle de l'auteur (allant de la connaissance aux vertus morales !) que celle de la chose désignée (§ 86).

Ici au plus tard il apparaît que la théorie de la perfection des signes est

l'ossature de l'*Essai* qui permet d'envisager les signes naturels et les signes arbitraires comme les deux versants de la même médaille. C'est dans ce contexte que Meier introduit l'exigence de l'équité herméneutique envers l'auteur des signes arbitraires. Elle consiste dans la tendance qu'a l'interprète « à tenir pour herméneutiquement vraie la signification des signes arbitraires qui s'accorde le mieux avec l'intelligence (*Klugheit*) de l'auteur des signes, jusqu'à preuve du contraire ». Meier ajoute une précision qui devrait intéresser les théoriciens contemporains du *principle of charity* : « L'interprète est aussi soumis à cette équité par la charité » (§ 89).

Deux distinctions terminologiques montrent quelles sont les tentations que l'équité herméneutique doit surmonter. La première est l'« équité apparente » (§ 90) de l'interprète qui fait aveuglément confiance à l'auteur, en le dotant de toutes les perfections imaginables. Dans ce cas, le pouvoir heuristique de l'exigence d'équité se transforme en certitude dogmatique qui élude la question de la vérité herméneutique. La seconde tentation est celle de l'iniquité herméneutique qui met en concurrence la perfection du signe et la perfection de l'auteur. La perfection du signe est alors utilisée comme preuve de l'imperfection de l'auteur. Pour Meier, il ne s'agit pas seulement d'une erreur, mais d'un acte immoral, qui a sa source dans la haine (§ 92).

Plus on progresse dans l'*Essai*, plus on découvre que l'équité herméneutique n'est pas un présupposé qui va de soi. Il manifeste toute sa fécondité au plus tard quand Meier affronte le problème de l'accommodation, c'est-à-dire du « sens herméneutique faux qui ressemble fortement au sens vrai » (§ 122). L'équité herméneutique consiste dans ce cas à « extraire (*herausstragen*) le sens du discours au lieu de l'y importer (*hineintragen*) » (§ 121).

La suite de l'*Essai*, qui passe successivement de la discussion que soulève le sens immédiat, au sens médiat qui participe encore, même si c'est indirectement, à la vérité herméneutique, puis au problème du commentaire, peut être lue comme une exploration systématique des différents aspects du principe d'équité.

En ce qui concerne le sens immédiat, Meier établit toute une série de règles qui découlent du principe d'équité herméneutique. Le principe exige de tenir pour vrai le sens « qui rend le texte explicite, développé, grand, distinct et compréhensible, exact, profond, pratique et méthodique » (§ 169), jusqu'à preuve du contraire. Créditer une expression d'une signification métaphorique, sans raison majeure, est une infraction contre l'équité herméneutique (§ 172). Nous avons ici l'équivalent herméneutique du rasoir d'Occam : *metaphorae non sunt multiplicanda sine necessitate* ! Ce qui vaut pour la distinction du sens propre et du sens impropre vaut aussi pour le primat du sens littéral (§ 174). Si l'on compare la position de Meier avec celle de Chladenius, on constate que

cet autre théoricien de l'herméneutique générale ne partage nullement sa méfiance devant les énoncés métaphoriques.

L'équité herméneutique exige aussi que les déductions de l'interprète doivent lui être imputées, et non à l'auteur. Ce qui vaut pour l'interprétation vaut également pour la traduction : l'équité herméneutique demande que l'interprète prenne pour base la langue de l'auteur lui-même.

Un nouveau champ d'application du principe se découvre si l'on envisage, comme le fait Meier dans la brève troisième section, les problèmes que pose l'établissement du sens médiateur d'un texte ou d'un discours. Le postulat d'équité intervient en quelque sorte à la racine de ce problème, à travers la question de savoir si un texte a un sens médiateur venant s'ajouter au sens immédiat (§ 211). Tout se passe comme si, ici encore, l'équité herméneutique fonctionnait comme un rasoir d'Occam : il faut éviter de démultiplier sans nécessité les sens d'un texte. Ce n'est que dans les cas où le sens immédiat n'est pas assez explicite qu'il est licite de s'en rapporter à des critères indirects, tels que le but du discours.

Meier, tout comme Chladenius, prolonge ses réflexions sur l'art d'interpréter par une théorie du commentaire. Quelle est la tâche du commentateur ? Il est essentiellement un « communicateur », c'est-à-dire un pédagogue. Même si un bon interprète n'est pas nécessairement un bon commentateur, la réciproque n'est pas vraie : pour Meier, « un bon commentateur doit toujours être un bon interprète » (§ 218).

L'équité herméneutique s'étend-elle jusqu'aux tâches du commentateur, dont Meier distingue plusieurs sous-espèces ? Si oui, à quoi reconnaît-on un commentaire équitable ? Même si, dans cette partie de l'*Essai*, on relève beaucoup moins d'occurrences du terme, c'est précisément ici que Meier déclare que l'équité est « l'âme de toutes les règles herméneutiques ». Le commentateur, tout comme l'interprète, ne saurait oublier que « la plus grande certitude herméneutique n'est jamais sans crainte de son contraire » (§ 244). C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà souligné, il n'a pas à revendiquer une certitude apodictique pour ses démonstrations herméneutiques, de même que son auditeur lui demande « une chose impossible et insensée » en exigeant une preuve mathématique. Si l'interprète et le commentateur doivent garder conscience du caractère risqué de toute interprétation, cela ne les dispense nullement d'apporter les preuves de ce qu'ils avancent. L'interprétation équitable sera celle qui trouve le meilleur équilibre entre le risque et l'arbitraire.

### *c) L'équité herméneutique au service d'une éthique de l'interprétation ?*

Je ne poursuivrai pas plus loin la réflexion sur les présuppositions métaphysiques de l'herméneutique de Meier, qui avaient retenu mon attention dans

des publications plus anciennes<sup>40</sup>. Je voudrais plutôt interroger la conception de l'herméneutique exposée dans l'*Essai*, non plus en amont, en référence à ses sources métaphysiques, mais plutôt en aval, du point de vue de ses enjeux éthiques, ou, plus modestement, du point de vue d'une « éthique de l'interprétation ».

Un simple survol de l'*Essai* montre aussitôt que cette préoccupation n'est nullement étrangère au propos de Meier lui-même qui, dès la préface, souligne ce qu'il ne cessera de répéter par la suite, à savoir qu'il s'agit non seulement d'une science nécessaire, mais également utile. C'est pourquoi la *subtilitas intelligendi* que requiert l'art d'interpréter est à cheval entre la sagesse et la prudence (§ 31). Cette jonction est encore plus explicite dans l'analyse que Meier propose des perfections des signes qui désignent aussi bien la perfection métaphysique que la perfection morale. Que l'une ne va jamais sans l'autre apparaît clairement dans l'analyse de la grandeur des signes, qui désigne aussi bien la grandeur physique que la grandeur morale, c'est-à-dire la dignité. Meier renchérit même en présentant le manque de grandeur comme une imperfection morale : doit être dit « petit » un signe naturel qui est vil, mesquin et bas (§ 47).

Dans le meilleur des mondes possibles, les signes naturels attestent que tout concourt « à la religion, à la béatitude suprême des esprits et donc aussi à la vertu » (§ 65). L'exigence de l'équité herméneutique se transforme presque immédiatement en impératif moral : rejeter toute interprétation des signes naturels qui soit un obstacle à la vertu et qui encouragerait le vice (§ 49) ; rejeter toute interprétation qui aille dans le sens de la superstition et qui représenterait une menace pour la vraie religion.

Comme nous l'avons vu, les critères généraux de la perfection des signes valent aussi bien pour les signes arbitraires et artificiels que pour les signes naturels. Concernant les premiers, l'analyse des perfections se greffe sur une psychologie des facultés : faculté de connaître, de désirer, intelligence pratique. Un parallélisme strict permet d'associer les prédicats des perfections cognitives (« explicite, grand, juste, clair, certain, pratique ») aux prédicats moraux : « pieux (*gottselig*), honorable, décent, juste, équitable, bref aussi vertueux que possible » (§ 87).

Cela montre que l'équité peut être envisagée à la fois comme prédicat de la perfection morale des signes arbitraires, et comme le « principe des principes » de l'herméneutique de Meier. Dans le domaine moral, comme dans le domaine cognitif, l'équité fonctionne comme un principe de préférence : « En interprétant les signes arbitraires, l'interprète préfère les significations qui sont logiquement

40. *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 149-162 ; *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Munich, W. Fink Verlag, 1994, p. 121-128.

et métaphysiquement vraies et certaines, à celles qui sont logiquement et métaphysiquement erronées et incertaines ; les claires aux obscures ; les vivaces et distinctes aux sèches et embrouillées ; les vertueuses aux vicieuses ; les honnêtes aux malhonnêtes ; les justes aux injustes ; les équitables aux inéquitables ; les chastes aux licencieuses, etc., jusqu'à preuve du contraire » (§ 101).

Les paragraphes 249-271, consacrés aux linéaments d'une herméneutique générale appliquée à des objets particuliers, passent en revue les différentes disciplines de l'interprétation, telles que l'herméneutique biblique, l'herméneutique juridique et la mantique. C'est surtout cette dernière (que Meier subdivise en dix secteurs, allant de l'astrologie à la mystique des nombres, en passant par l'interprétation des rêves, l'alchimie et la physionomie) qui semble retenir son attention. On notera que Meier réserve une place à ce qu'il appelle « caractéristique morale » ou « herméneutique morale ». Elle doit nous apprendre à déchiffrer « les signes qui permettent de connaître les secrets des âmes humaines, même contre la volonté de celui qui doit être analysé : par exemple les pensées, les désirs, le cerveau, le tempérament, les habiletés, les mœurs, les maximes » (§ 253). Entendue en ce sens, l'herméneutique morale s'apparente plus à un traité de caractérologie qu'au jugement moral en situation. C'est ce que montre le paragraphe 269, qui assigne une double tâche à la théorie de l'interprétation morale : rendre possible une « physionomie morale » et une interprétation morale des rêves !

Parce que Meier sait qu'un « auteur fini peut tromper et être trompé » (§ 118), il doit affronter le fait qu'il n'y a pas de corrélation univoque entre la vérité herméneutique et les vérités logiques, métaphysiques et morales. Ce faisant, il fait sienne l'exhortation de Baumgarten : *Interpres aequus esto*, « Que l'interprète soit équitable ! ». Même si, dans le contexte des débats contemporains sur l'interprétation, il est difficile de l'utiliser encore comme une *regula ad dirigendum ingenium hermeneuticum*, il me paraît d'autant plus important d'y entendre l'invitation à réfléchir aux conditions d'une « éthique de l'interprétation », qui est fondamentalement une éthique du respect.

Jean GREISCH  
*Institut catholique de Paris*