



HAL
open science

Herméneutique et objectivité

Denis Thouard

► **To cite this version:**

Denis Thouard. Herméneutique et objectivité : Simmel et l'objet des sciences sociales. 2008. halshs-00433760

HAL Id: halshs-00433760

<https://shs.hal.science/halshs-00433760>

Preprint submitted on 20 Nov 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HERMENEUTIQUE ET OBJECTIVITE

SIMMEL ET L'OBJET DES SCIENCES SOCIALES

On peut comprendre « objectivité » en deux sens : comme la demande de critères intersubjectifs et contrôlables de l'interprétation, soit au plan de la méthode ; comme émanant de la structure même de l'objet, se réglant sur la « chose même »¹.

Les deux sens sont en fait requis par une herméneutique qui veut échapper à l'arbitraire comme au formalisme.

L'herméneutique intervient quand la compréhension immédiate ne suffit plus. Elle suppose un retour sur une forme de communication dont le message ne s'épuise pas dans son expression. Quand le sens n'est plus immédiatement donné, mais qu'il doit être recherché par un effort particulier, la communication et l'évidence pragmatique de l'usage des signes sont suspendues. Il y a une difficulté ou une obscurité qui s'interpose entre les signes offerts et leur compréhension. Un déchiffrement devient nécessaire, une opération spécifique, qui prendra du temps. L'herméneutique n'est pas l'affaire de gens pressés. Elle introduit la médiation d'une interprétation entre le signe et son sens, et cela selon une structure bien particulière.

Son objet est une forme de communication dont l'opérateur s'est absenté ou peut être regardé comme s'étant absenté (car on peut interpréter une œuvre en présence de son auteur, qui devient un interprète parmi d'autres). Cette forme qui n'est au départ que purement transitoire acquiert du fait du retour que nous faisons sur elle une consistance propre et une autonomie relative par rapport à sa situation d'origine. L'intérêt que l'on prend après coup à sa compréhension, lié ou non à son absence de transparence ou à sa fausse transparence, en transforme la nature. Dans bien des cas, la communication s'extrait d'emblée du cadre d'un échange immédiat, en s'adressant à un public indéterminé, allant simplement à sa rencontre, voire en ne s'adressant pas du tout, en étant simplement une activité qui laisse une trace – et cette trace d'activité, indépendamment de toute intentionnalité spécifique, produit une signification, atteste d'une « intentionabilité » et relève d'un effort interprétatif.

¹ « Le grand fait de l'Europe, dans l'histoire de l'esprit, par opposition à l'Orient (non indien) est la découverte de l'objectivité », G. Simmel, extrait du « Testament philosophique » publiés en 1923 par Gertrud Kantorowicz, cité dans Simmel, *Philosophie de la modernité II*, éd. J.L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1990, p. 299.

Plusieurs candidats ont été proposés pour désigner ce qui serait l'objet le plus large de l'herméneutique en tant qu'elle serait la méthode pour connaître ce qui n'est accessible qu'indirectement et qui est cependant porteur d'une signification et d'une forme d'intentionnalité. On a parlé d'esprit (Hegel, Dilthey), de culture (Rickert, Cassirer), de monde symbolique (Cassirer), d'intersubjectivité (Husserl), de systèmes (Luhmann), d'ontologie sociale (Searle), d'institutions du sens (Descombes). Pour reprendre une caractérisation due à Dilthey, il s'agit de l'ensemble des expressions de la vie, où il inclut l'esprit conscient et inconscient, depuis les « expressions du visage », les paroles, jusqu'aux ensembles collectifs comme les institutions (GS VII, 80), ce qu'il précise par la suite comme « objectivation de la vie » en reprenant et corrigeant le concept hégélien de « l'esprit objectif » (GS VII, 146-152).

Mettre ensemble autant de phénomènes divers pour en former une connaissance est sans doute une gageure. Pourtant, ils ont beaucoup en commun : par le retour sur des signes, ils relèvent bien de l'histoire, étant passés, et d'une théorie de la signification ; ils renvoient aussi à une activité humaine (mais la question d'une herméneutique de la nature peut aussi se poser, quoique marginalement) ; ils sont, en tant que forme de communication, collectifs, sociaux, dans la mesure où le plus individuel des phénomènes expressifs ne commence à devenir objet d'interprétation que lorsqu'il est considéré, par rapport à un observateur qui est un interprète. Il s'agirait de penser ensemble les formes les plus accomplies de l'art et de la pensée, les réalisations issues de la volonté collective que sont les institutions, les formations culturelles émergées peu à peu comme les villes ou les systèmes de transport, les règles d'échange, l'organisation des sociétés, jusqu'aux coutumes, aux modes, à l'éphémère mouvement des sociétés humaines. En abordant ces différents domaines qui correspondent souvent à l'objet de disciplines constituées comme l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, le droit, l'art, le langage, les lettres etc., il ne s'agit nullement de prétendre réduire les approches à un modèle unique, mais de faire apparaître que, dans la diversité de leurs démarches (elles-mêmes le plus souvent controversées dans chaque discipline), elles ont affaire avec un objet qui présente de fortes similitudes.

Je souhaite discuter la pertinence du modèle ou « paradigme » herméneutique en procédant en trois moments : 1. Il s'agira tout d'abord de retracer schématiquement les tendances dans l'histoire de l'herméneutique et indiquer les problèmes en jeu. 2. Puis d'évoquer la discussion du concept central de « l'esprit objectif » pour en distinguer une

acception spéculative et une forme utilisable indépendamment des prémisses idéalistes de son invention chez Hegel. 3. Enfin de montrer comment nous rencontrons chez Simmel, un sociologue ouvert à la philosophie et aux questions de l'art, quoique ordinairement ignoré des histoires de l'herméneutique², un modèle qui échappe aux limitations problématiques de la tradition herméneutique principale issue de Dilthey et poursuivie par Gadamer.

1. Les versions du problème herméneutique.

Très schématiquement, on peut considérer que l'herméneutique, au moment où elle assume une forme moderne et réfléchie, avec la Réforme, se préoccupe essentiellement de vérité : on interprète les Ecritures parce qu'elles sont la Révélation divine, on présuppose nécessairement leur vérité en commençant et on étaye celle-ci par l'interprétation qu'on en fait. Le principe de l'analogie de la foi sert de règle interprétative principale, qui indique que l'interprétation doit se mouvoir dans le cadre des vérités dogmatiques majeures extraites des passages jugés décisifs des Ecritures. En cas de contradiction apparente, c'est d'après ces vérités extraites par une première interprétation, que l'on tranchera. Hors de la théologie, en droit ou en philologie, on présuppose aussi largement la valeur du texte interprété pour l'appliquer dans une décision de justice ou une exploitation pédagogique. Même l'herméneutique logique repose sur cette structure, puisque, si l'on regarde par exemple la Logique de Clauberg, la connaissance herméneutique ne se distingue de la connaissance rationnelle que par le fait qu'elle doit être puisée à partir des discours d'autrui, mais elle pourrait en droit être acquise directement par un effort de réflexion.

Le deuxième moment est marqué par la distinction entre la prétention d'un discours à la vérité et l'établissement de sa signification purement linguistique. C'est le moment des Lumières dont on trouve déjà des pressentiments chez les Humanistes et une formulation éclatante dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza. La reconstruction de la signification de l'énoncé devient un préalable à la question de savoir si cet énoncé est vrai. Cette reconstruction peut engager les aspects grammaticaux, les savoirs historiques liés à la langue ou au contexte de production de l'énoncé. La conséquence de cette mise

² On signalera cependant une exception intéressante, Ronald Kurt, *Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, Constance, UVK, UTB, 2004, qui évoque trois auteurs pour la sociologie compréhensive, Weber, Simmel et Schütz, tout en précisant que Simmel ne fait pas partie de cette lignée, mais qu'il est cependant intéressant de le considérer (p. 197) !

en perspective historique et linguistique de l'objet de l'herméneutique est que se pose autrement la question de la détermination du sens de l'énoncé lui-même. Le sens dit grammatical ou historique tend à être privilégié. On s'appuie pour l'établir sur le sens supposé dans son premier contexte : le sens dit « littéral ». Or identifier celui-ci suppose non seulement un travail sur la langue et le contexte historique, mais aussi et surtout de s'assurer de la visée des locuteurs. C'est cette nécessité qui place l'intention de l'auteur au premier plan des critères herméneutiques, qu'il soit considéré comme nécessairement raisonnable et bon ou bien quelle que soit sa visée.

Le moment romantique prolonge ce privilège du point de vue du locuteur en le débordant toutefois en direction de son en deçà, l'inconscient et les passions irrationnelles qui s'expriment dans un texte, parfois au profit d'une inspiration du génie, et de son au-delà, avec la conscience croissante des contraintes historiques, puis économiques et sociales qui pèsent sur la formation des pensées individuelles et donc des discours particuliers, selon une perspective qui s'affirme depuis Herder, l'Ecole de Göttingen (Heeren), jusqu'à l'historisme et au positivisme. Se met en place alors une structure où le producteur immédiat d'un discours ne serait que le porte-parole d'intérêts ou d'impulsions qu'il ne maîtrise ni même ne connaît. La métaphysique de Schopenhauer offre une illustration très marquante de cette scission entre le fonds irrationnel de la volonté qui cherche à s'exprimer et la fragilité de la représentation, de la conscience. Cela correspond à ce que Paul Ricoeur avait désigné dans les années 60 comme l'herméneutique du soupçon qui cherche à identifier les véritables enjeux d'un discours au-delà de ce que peuvent s'imaginer qui les produisent. Les instruments d'une telle approche sont alors Marx, Nietzsche et Freud, une triade qui restera de référence au XXe siècle, renforcée par l'herméneutique philosophique qui voit dans l'interprétation un événement qui transcende celui qui parle : destin, langue ou tradition.

Depuis ce dualisme entre la surface des discours et leur signification profonde occasionnellement cachée ou intentionnellement dissimulée, on a assisté à un nouvel intérêt pour l'herméneutique comme déchiffrement des discours tronqués par le jeu des intérêts, des pulsions inconscientes où simplement du changement de perspective survenu avec le temps qui fait qu'un discours du passé ne s'adresse pas à nous et ne peut faire sens pour nous qu'au prix d'une réinterprétation qui rétablit le lien. La démarche de Nietzsche dans son analyse de la civilisation chrétienne est à ce titre exemplaire, comme celle de Dilthey qui entend rassembler dans un savoir cohérent tout ce qui s'est exprimé dans des œuvres, ou encore l'identification par Carlo Ginzburg d'un « paradigme

indiciaire » suggérant un mode de savoir interprétatif fondé sur l'investigation des traces. En bref, le dualisme entre les discours et les intentions ou les intérêts qu'ils enveloppent peut être lu dans un sens critique et dénonciateur aussi bien que dans l'idée de recomposer du savoir, il est accepté et reconnu comme constitutif du problème herméneutique.

Avec l'accent mis sur le caractère inéluctable du « cercle herméneutique » qui suppose une première appréhension de l'objet à comprendre, sur le rôle de la *précompréhension* et même (chez Gadamer) du *préjugé* comme étant une condition de la compréhension elle-même, c'est le perspectivisme qui est de plus en plus associé à l'interprétation jusqu'à sa variante populaire que « toutes les interprétations » seraient licites, qu'il n'y aurait plus d'objet mais seulement des interprétations, positions couramment associés au postmodernisme sans qu'il soit toujours possible d'identifier qui aurait véritablement assumé un tel paradoxe jusqu'au bout.

Dans de telles conditions, on ne s'étonnera pas que, sans remonter à l'exigence première d'une vérité interprétative, l'interrogation se soit portée ces dernières années de plus en plus en direction de la question de l'objectivité de l'interprétation, portant à la fois sur le comment ? et sur le quoi ? Si le plaidoyer pour des critères et la visée d'une forme de connaissance s'est maintenu, notamment du côté du rationalisme critique (Popper, Lakatos, Albert), la question de l'objet même des savoirs interprétatifs, de l'« objectivité » à distinguer de l'objectivité procédurale, se pose avec une nouvelle acuité. Non seulement on souhaite que l'herméneutique ait un objet relativement autonome par rapport aux interprétations qui en sont données, alors même que l'on n'entend pas remettre en cause la constitution de cet objet dans et par l'interprétation, mais on s'interroge sur la nature de l'objectivité ainsi découverte. C'est la question de l'ontologie sociale ou, pour user d'une formule maintes fois reprise, de « l'esprit objectif ».

2. Les versions de l'esprit objectif.

Avec cette revendication d'une objectivité pour l'herméneutique se pose la question du réalisme, qui lui donne aussi sa légitimité. Ou bien l'herméneutique est irréductiblement perspectiviste et ne propose qu'une subjectivation du monde réduit à des prises de vues singulières ou *Weltanschauungen* ; ou bien elle comprend un moment de rencontre avec un objet qui fait face et s'oppose et dont la structure et la texture propre doivent être prises

en compte. C'est l'œuvre d'art, le texte, l'institution, qui refusent de se laisser réduire à la reconstitution de la visée de leur auteur, quand bien même celle-ci servirait de première règle pour les interpréter. Comprendre *Parsifal* ou *La vie de Galilée*, est-ce simplement retrouver le sens visé en inversant le processus de sa création ? Peut-on distinguer une *intentio auctoris* d'une *intentio operis* ? Mais comment prétendre que cette dernière ne soit pas le fait aussi de l'auteur ? Et pourtant le public et la tradition interprétative « apportent aussi leur pierre » à la construction de l'œuvre, en échappant largement aux prévisions de l'auteur. Et bien des objets culturels ou spirituels n'ont pas vraiment d'auteur et font pourtant sens, témoignent bien d'un esprit, d'une « intentionnalité », jusqu'aux styles en architectures ou en couture au cours des âges... La prétention à reconstituer, même hypothétiquement, la visée de l'auteur, ne suffit pas à exposer toute la signification d'une production qui excède cette visée. Il y a des choses que l'on peut à bon droit attribuer à l'œuvre sans les attribuer à l'auteur, et qui font pourtant partie du sens à interpréter. Si l'on interprète les traces d'une communication différée, ces traces assumeront une signification sensiblement différente selon le lieu de leur profération et de leur lecture, le moment où cela intervient, les « médias » où elle advient etc. La nature du public et l'histoire de la réception viennent aussi apporter leur concours à la signification des œuvres ou des styles, dont la « reprise » n'est jamais prévisible.

Pour rendre compte de ces productions qui sont des œuvres échappant en partie au contrôle de leurs auteurs, plusieurs outils conceptuels ont été proposés. Un des plus puissants est sans conteste celui d'esprit objectif, proposé par Hegel dans son *Encyclopédie*, et qui, sorti de l'ensemble systématique où il fait sens chez celui-ci, est différemment décliné autour de 1900, précisément quand il s'agit de trouver un fondement commun aux sciences humaines.

Hegel conçoit dans son *Encyclopédie* l'esprit objectif comme le moment de la séparation de l'esprit subjectif d'avec soi, qui permet sa réalisation. Il expose les formes de l'esprit du droit formel, des moeurs et de l'Etat comme exprimant certes l'idée absolue ou le concept réalisé, mais seulement en soi. L'esprit objectif est l'esprit réalisé pratiquement à travers des formes collectives, mais aussi abandonné à une forme extérieure où l'esprit subjectif ne se reconnaît pas toujours. La liberté réalisée reçoit ainsi la forme de la nécessité (§ 484) ; le système des déterminations libres produit une structure substantielle (substantieller Zusammenhang) qui apparaît comme le pouvoir, l'être-reconnu. La liberté infinie du Je ou du concept doit apprendre à se reconnaître dans les formes extérieures qu'elle produit elle-même mais qui lui semblent étrangères, voire hostiles. Ce moment de

l'autonomisation relative des productions de la liberté en un esprit devenu substance, présent à la conscience comme pur en soi, réalité chosale, est une des inventions conceptuelles de Hegel qui ont le plus inspiré les tentatives de penser la société comme entremêlement de libertés et de contraintes. Selon Hegel, c'est dans l'Etat que s'accomplit la reconnaissance subjective de la nécessité objective des formes institutionnalisées de l'existence de la liberté. Bien qu'il ait revêtu à ses yeux assez d'importance pour qu'il ait choisi de traiter ce moment du système de façon plus approfondie dans sa *Philosophie du droit*, il ne peut être compris qu'à l'intérieur du mouvement de sortie de soi de l'esprit subjectif qui doit être repris, objectivement grâce aux formes de l'Etat et absolument dans les formes de l'esprit absolu (art, religion, science), principalement dans le savoir de soi de l'esprit, comme science ou philosophie.

Dans une autre *Encyclopédie*, celle d'August Boeckh, philologue qui a professé à l'Université de Berlin pendant près de 60 ans les sciences de l'Antiquité, le schéma de la connaissance historique est voisin, même si la notion d'esprit objectif n'apparaît pas. Boeckh définit la connaissance historique comme une « connaissance du connu », *Erkenntnis des Erkannten*, ce qui conjugue l'attention herméneutique au sens produit et reproduit, héritée de Schleiermacher, à la perception d'une société dont toutes les formes d'activités peuvent être prises en compte au titre d'une « connaissance », comme faisant partie d'une « idée » entendue dans une inspiration platonicienne³. Le passé peut être connu selon Boeckh parce que c'est toujours le « logos » qui connaît le « logos », soit dans des formes matérielles, soit langagière, par l'interprétation grammaticale. Contre l'approche philosophique perçue comme exclusivement constructrice, Boeckh défend la philologie comme méthode pour lire et interpréter les documents du passé, elle sauve *quod est facti* alors que la philosophie se concentre sur *quod est rationis* (*Enzyklopädie*, § 6).

Ce qui est commun à ces deux modèles est la possibilité d'un recouvrement intégral de l'esprit extériorisé par la connaissance, dans le savoir absolu chez Hegel, l'esprit se sachant en et pour soi dans la réflexion philosophique, qui est le modèle de la science, dans la reconstruction du monde antique par l'interprétation pour Boeckh, qui est rendue possible en raison de l'identité du « logos » à lui-même (on retrouverait la même structure spéculative dans l'herméneutique de Friedrich Ast centrée autour de l'esprit – *Geist* – de l'Antiquité). On peut considérer que l'hétérogénéité de l'objet à comprendre est

³ F. Rodi, « Erkenntnis des Erkannten. August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften », dans *Erkenntnis des Erkannten*, Francfort, Suhrkamp, 1990, pp. 70-88. La formule provient de l'Éthique de Schleiermacher, dont Boeckh a suivi les leçons, voir *Ethik-Vorlesung [Halle 1805/06]. Nachschrift August Böckh*, transcrit par K. Grotzsch, Berlin, 1989.

insuffisamment prise au sérieux, et que l'on s'installe dans un cercle qui garantit par avance le succès de l'opération.

Le recours de Dilthey au concept d'esprit objectif paraît de prime abord échapper à cette critique. On notera pour commencer que le concept intervient tardivement dans sa réflexion : alors que sa première présentation du projet d'une critique de la raison historique dans son *Introduction aux sciences de l'esprit* en 1883 l'ignore, le concept apparaît avec un rôle stratégique décisif dans *l'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, élaboré entre 1905 et 1910. En l'introduisant, Dilthey a certainement recherché une médiation objective entre les expressions de la vie et leur compréhension empathique. Il éprouvait le besoin de se dégager d'un modèle psychologique où la compréhension s'explique comme une sorte de ré-identification du contenu, comme une re-présentification d'une expérience originale. Les sciences de l'esprit ont pour objet les objectivations de l'esprit dans des réalités extérieures, où ses fins, ses valeurs, ses significations se sont déposées – cette affinité ontologique rend possible leur connaissance sur un autre mode que celle des objets de la nature, car : « Il y a entre moi et ces réalités une relation vitale. Leur caractère finalisé est fondé dans ma faculté de poser des fins, ce qu'il y a en elles de beau et de bien est fondé dans ma capacité d'instituer des valeurs, leur compréhensibilité se fonde dans mon intellect. » (GS VII, 118-119). Mais la triade diltheyenne *Erlebnis-Ausdruck-Verstehen* risque malgré tout d'enfermer l'expérience du sens dans la perspective individuelle de la psychologie. Dilthey lui-même envisage pourtant les « créations de la vie collective » (GS VII, 133) comme faisant partie de plein droit de l'objet des nouvelles sciences qu'il esquisse. Évitant le constructivisme, il insiste sur l'expérience de la compréhension où « c'est la vie qui saisit la vie » (GS VII, 137). Néanmoins, cette connaissance doit s'appuyer sur des concepts qui puissent en garantir l'objectivité eu égard aux critères de la science moderne. C'est d'abord le *Wirkungszusammenhang* qui est convoqué pour montrer la permanence d'un ensemble de relations causales et son rôle en rapport avec d'autres expressions complexes de l'esprit. Mais c'est surtout l'introduction du concept d'Esprit objectif comme couvrant toutes les objectivations de l'esprit (à savoir les expressions de la vie pour Dilthey) qui permet de fonder le projet d'une science articulée de l'esprit dans ses différents ordres. Dilthey accueille l'idée d'un acteur collectif, mais remplace la volonté consciente par la vie, pensant rester ainsi plus prêt du donné, alors que Hegel construirait (GS VII, 150). L'opération essentielle de Dilthey consiste à séparer le concept hégélien de son fondement dans la raison universelle pour le replacer dans le

monde historique où tout est individuel et où aucune position de surplomb n'est plus possible. Il complète ainsi l'esprit objectif de Hegel (droit, politique, morale) non seulement de l'esprit absolu (art, religion, science), mais aussi de « toute espèce de forme de vie, de style de vie » (151). Il y inclut aussi la langue, toutes les individuations de ce qu'il nomme la « vie », principe qui renvoie à l'indéductible de l'existence et de l'individu historique.

Cette extension a rencontré un grand succès, car le concept « d'esprit objectif » a connu une grande diffusion entre 1900 et 1925, mais la façon dont Dilthey la proposait a été critiquée. Le cadre idéaliste d'une identité du comprenant et du compris, ajoutée au caractère apparemment irrationnel de l'empathie, constituent les motifs pour lesquels on s'en est éloigné, soit aussitôt, comme Simmel en 1918 (GA 16), soit encore récemment, comme chez Kurt Flasch, dans son souci de réaffirmer un historisme acceptant l'étrangeté et l'inaccessibilité du passé (*Philosophie hat Geschichte* II, 2003 ; *Prendre congé de Dilthey*, Paris, 2008). Cependant, ces critiques adressées à Dilthey ne signifient nullement que l'inspiration de recourir au concept de Hegel n'ait pas répondu à un besoin. Elle s'adressait précisément au besoin d'élargir et de structurer l'objet des sciences interprétatives pour les soustraire au reproche d'impressionnisme en attestant la possibilité d'une méthode, d'une part. Elle offrait la possibilité, d'autre part, de concevoir le type d'objets impliqués par la démarche même des sciences de l'esprit.

C'est pourquoi d'autres tentatives contemporaines de Dilthey se sont tournées vers lui, comme celles de Simmel, Rickert, Litt, Freyer, et que la discussion actuelle éprouve périodiquement le besoin de se confronter à cette question, soit en se concentrant sur la question de l'objectivité de l'objet (dans des perspectives radicalement différentes : Searle 1995, Ferraris 2003, Figal 2006), soit en reprenant directement le problème du monde objectif (ainsi chez Descombes 1996, en discussion avec Ch. Taylor, ou J.-M. Ferry 2004)⁴.

Sans engager une revue de ces différentes reprises, on peut s'orienter d'après la tentative de typologie proposée en 1922 par Hans Freyer dans un ouvrage qui s'intitulait

⁴ On notera au passage que le problème en France se pose plus volontiers dans la perspective de l'institution que de l'interprétation, voir Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996. En ce qui concerne Paul Ricoeur, il paraît que son souci de l'objectivité reste pris dans la perspective du texte : c'est le texte, comme fixation du sens sur un support offert au déchiffrement, qui produit une objectivité. La dimension proprement sociale des objets des sciences de l'esprit n'est pas plus du reste que chez Gadamer véritablement prise en compte par Ricoeur. La confrontation à l'objectivité des méthodes (structuralisme sémantique, sémiotique, linguistique, philosophie analytique) concerne les approches de la textualité en premier chef. Voir *Du texte à l'action* II, Paris, Seuil, 1986, p. 199.

justement : *Theorie des objektiven Geistes* et entendait fonder la « philosophie de la culture »⁵. Freyer distingue trois formes d'objectivation : 1) la simple expression d'un geste ; 2) l'usage d'un signe qui objective la signification visée ; 3) le signe complètement séparé du corps et livré à son autonomie (Freyer, 16-27). C'est bien sûr à partir de l'ensemble des formes du sens objectivé que peut être conçu l'esprit objectif : les signes en tant qu'ils ne sont plus liés à leurs conditions de génération ni d'exécution, mais pris pour eux-mêmes dans leur aspiration à une validité et une signification propre. Freyer propose de distinguer 5 formes principales de l'esprit objectif :

1. la catégorie de « formation » (*Gebilde*). C'est le modèle de l'œuvre d'art, qui se soustrait à son contexte et prétend valoir pour elle-même.
2. l'outil (*Gerät*) au sens large, pas limité à son rapport à l'usage : il est l'objectivation d'un moment du processus pratique ordonné à une fin. Il est compris selon son sens objectif quand on se sert de lui.
3. le « signe » (*Zeichen*) – Freyer renvoie ici à Husserl – dans sa structure triple de phénomène physique, d'intention de signification et de leur rapport.
4. la « forme sociale » (*Sozialform*), qui résulte de relations humaines réciproque et transcende leur existence transitoire ; l'exemple le plus patent en est les institutions. Il suppose un accord, une volonté, un « contexte téléologique immanent » (54) comme dans le mariage, les clubs, les Etats etc.
5. Enfin Freyer introduit la « culture » (*Bildung*), comme médiation personnelle du savoir disponible et modèle de l'acquisition de celui-ci comme de sa transmission.

Ces différentes rubriques correspondent en fait à ce qui fait l'objet de l'herméneutique, des œuvres d'art (y compris les textes et les créations langagières) aux formes sociales institutionnalisées, à la technique et la sémiotique. Là où la tradition dominante de la pensée herméneutique, venue de la théologie ou de la philologie, s'est concentrée sur les textes et les arts du langage, la réflexion sur les formes de l'esprit objectif permet de reprendre cet héritage conceptuel riche en l'ouvrant aux réalisations du sens négligées par ces traditions. La rencontre des sciences humaines et sociales s'accomplit ainsi dans le

⁵ Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig, Berlin, Teubner, 1922. Freyer est rangé ordinairement parmi les hégéliens de droite, attelés à une théorie conservatrice des sciences de l'esprit et puisant naturellement dans le répertoire conceptuel hégélien, dont le représentant le plus influent sera après la guerre Joachim Ritter (voir récemment H. J. Sandkühler, « Eine lange Odyssee Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im Dritten Reich », *Dialektik* 2006, 1-40, qui ne s'attarde pas sur Freyer). Mais l'essai de 1922 est plutôt une tentative de tirer au clair les apports de la réflexion sur les façons de constituer le monde de la culture, en s'inspirant des réalisations de Dilthey, Simmel, Husserl etc. avec une certaine sobriété. On peut s'y informer de

projet des sciences de l'esprit ou de la culture tel qu'il a été ébauché dans les années 1900-1920. Dilthey a bien cherché, sans doute le premier, à élargir le champ de cette science qu'il visait à toutes les « expressions de la vie », de la formation d'un paysage aux expressions furtives des passions sur un visage, mais les instruments conceptuels dont il disposait, inspirées de l'idéalisme philosophique (dont il se défiait pourtant) et de la psychologie de son temps (dont il n'accomplit pas le tournant expérimental et naturaliste) ne pouvaient y parvenir. La structure spéculative issue de l'idéalisme allemand voyant dans la compréhension le recouvrement du sens aliéné dans une forme extérieure par l'esprit, rétablissant l'identité à soi de celui-ci (encore très marqué dans la formule de Boeckh ou chez Schleiermacher) ne pouvait rendre vraiment justice du cosmos spirituel éclaté de la modernité.

3. L'esprit réifié et l'objet de l'herméneutique.

Sur ce point, je crois qu'il y a des éléments intéressants à exploiter dans le modèle proposé par Georg Simmel, qui permet de sortir d'un cadre trop intellectualiste ou idéaliste sans suivre pour autant les phénoménologies de l'événementialité et de la révélation. La structure de l'argumentation de Simmel se trouve dès 1900 dans la *Philosophie de l'argent* (et donc dans la décennie précédente où il prépare son grand livre). C'est à partir de là qu'il faut comprendre sa pensée de la culture, pas seulement en termes un peu pathétiques de « tragédie de la culture », un texte tardif de 1911, où l'emprise d'une métaphysique pessimiste se fait sentir.

Or il est frappant de constater que les théories de Simmel continuent le plus souvent d'être discutées à partir de ces articles célèbres. C'est le cas de Günter Figal en 2006, dans un passage crucial de *Gegenständlichkeit* (§13, 128-129), qui reconnaît à Simmel d'avoir pensé l'objectivité indépendamment de son rapport au sujet et donc du modèle dialectique⁶. Cependant il pense retrouver à partir du motif de la « tragédie » le retour de la structure dialectique dont Simmel s'était par ailleurs émancipé : ce qui est tragique est en effet l'impossibilité pour le sujet de s'approprier les contenus culturels de plus en plus nombreux qui constituent son monde. Mais constater que la description de la « logique

l'état de la discussion en 1922 sans se soucier directement du parcours ultérieur de son auteur, caractérisé par la compromission et la démission intellectuelle.

⁶ G. Figal, *Gegenständlichkeit*, Francfort sur le Main, 2006 : Das Gegenständliche löst sich vom Subjekt und seinem Selbstbewußtsein ab ; es ist nicht mehr die Gegenständlichkeit des Bewußtseins, sondern steht einfach entgegen, 128.

propre de l'objet » prend dans ce texte des traits pessimistes ne signifie pas que le principe de son analyse demeure sous la dépendance de Hegel (129). La façon dont Figal passe aussitôt à Cassirer qui a su « dédramatiser » la structure de la réification du sens laisse penser qu'il s'inspire largement de la présentation cassirérienne des textes sur la tragédie de la culture dans *La logique des sciences de la culture* (1942)⁷, alors que, comme j'espère pouvoir le montrer, Simmel avait produit dès 1900 une analyse indépendante de Hegel et immune du pessimisme ultérieur. On décèle le même filtre cassirérien dans le chapitre final du livre de Christian Berner *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique* parue en 2007. Il esquisse ainsi en son dernier chapitre une caractérisation de l'herméneutique comme « art du détour » qu'il introduit par les analyses simmeliennes de la culture comme étrangeté et aliénation des productions de l'esprit, structure dont il rappelle les précédents chez Rousseau, Hegel et Marx comme le riche devenir (Benjamin, Lukacs, Adorno, Heidegger, Gadamer). Dans son article, Simmel explique la dissociation de la symétrie entre l'esprit subjectif et objectif comme un phénomène lié à l'apparition de la révolution industrielle et l'accroissement des productions manufacturées qu'elle a entraîné. L'objectivation devient dès lors une aliénation où le sujet se perd et devient dominé par ce qui était d'abord son œuvre. L'interprétation promet certes une « re-subjectivation », mais l'impression qui domine est que la vie, soit le pôle subjectif, finit par être écrasé sous ses productions devenues choses, l'écart ne faisant que s'accroître. Il est sûr que le vocabulaire métaphysique de la « vie » utilisé par Simmel dans ce texte contribue à renforcer l'impression de continuité avec la dialectique hégélienne. Berner oppose ainsi les critiques de Dilthey et de Litt à cette conception tragique de la culture, avant de rejoindre les analyses de Cassirer⁸.

Ces critiques sont compréhensibles dans la mesure où l'on s'attache à chaque fois aux articles tardifs sur la culture, marqués par une philosophie de la vie pessimiste⁹. Mais la structure de l'argumentation de Simmel, là où elle demeure pertinente dans ces textes, est déjà exposée, indépendamment de tout pathétique métaphysique, dans son œuvre majeure. Il introduit dans la *Philosophie de l'argent* un concept original d'« esprit objectif » qui ne paraît directement rien devoir à Hegel, et a certainement compté beaucoup dans le

⁷ Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), tr. fr., Paris, Cerf, 1986.

⁸ Christian Berner *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris, Cerf, 2007, 320-347.

⁹ Simmel écrit sur le pessimisme dès ses premiers écrits (en 1887, GA 2, 9-19, puis encore en 1900 (GA 5, 543-549 560-582), mais en analysant un phénomène popularisé par Schopenhauer. Sa perspective est psychologique, partant d'une évaluation des plaisirs et des peines.

renouveau de ce concept après 1900 (concept que Dilthey, rappelons-le, ne découvre que bien plus tard). C'est l'originalité de la position théorique et sociale de Simmel qui débouche dans son étrange livre de 1900 sur une analyse de la modernité encore largement suggestive. Il est donc nécessaire de revenir au « jeune Simmel »¹⁰ pour pouvoir retracer comment, à partir d'une pensée originale de l'interaction sociale, il suggère une conceptualité alternative dont les conséquences pour l'herméneutique sont une autre conception de l'objectivité.

Simmel est sociologue avec une bonne formation kantienne ; en outre, il est, à la différence de Dilthey, un *Aussenseiter*. Il utilise et fonde le concept d'« esprit objectif » en 1900 dans un sens qui ne repose pas sur le précédent hégélien mais sur une analyse de la division du travail et de ses conséquences liées au processus de différenciation sociale¹¹. Non seulement les textes, les discours ou les actions humaines peuvent dès lors faire l'objet d'une enquête sur le sens, mais aussi les effets qui relèvent bien d'une intervention humaine mais plus d'une intentionnalité à proprement parler, puisqu'ils résultent des conséquences complexes et imprévisibles dans la totalité de leurs effets d'actes premiers. Le maintien de formes sociales, la perdurance des institutions, des mœurs ou des habitudes, les codes esthétiques, gestuels ou langagiers dont disposent les acteurs dans une certaine époque et certaines circonstances participent de la production de significations derrière le dos des acteurs, comme dans le cas d'un système économique ou de la croissance d'une ville, un objet privilégié de la réflexion de Simmel. En proposant une analyse de ces logiques particulières, Simmel permet d'articuler un spectre de phénomènes culturels en une approche complexe qui honore à la fois les effets de nécessité et les libres innovations.

La Philosophie de l'argent est un ouvrage atypique, énorme et indigeste, qui traite de l'argent dans une perspective non économique (GA 6, 11) et pas non plus directement « sociologique ». Une première partie dite 'analytique' entreprend de rendre compte de

¹⁰ Klaus Christian Köhnke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1996.

¹¹ Simmel utilise le concept d'esprit objectif dans un article sur la permanence des formes sociales paru en 1898, *Die Selbsterhaltung der sozialen Formen. Sociologische Studie* (GA 5, 311-372) à propos de la description de l'institution que est le clergé catholique, afin de rendre compte de la permanence des rapports dans le renouvellement des acteurs. Klaus Christian Köhnke évoque une polémique avec l'usage du concept chez Steinthal dès 1886. Dans un compte rendu (GA 1), Simmel s'en prend à l'acceptation fournie dans l'éthique générale de ce dernier parue en 1885, qui en fait le « Lieu des idées et de toute vérité, beauté et bonté, le contenu développé de la moralité et de l'humanité » - à quoi Simmel réplique que la chasse aux sorcières ou l'antisémitisme sont aussi bien des moments de l'esprit objectif (cité par Köhnke, *Der junge Simmel*, 201-202). Il s'agit pour lui d'une réalité à penser et non à idéaliser, car elle a aussi ses faces d'ombre.

l'émergence de l'argent à partir des conditions de la vie commune, à savoir de la valeur, de l'échange et de la fonctionnalisation de la vie collective. Il s'agit là d'une reconstruction abstraite qui se situe entièrement avant l'apparition de l'argent et cherche à en établir les conditions de possibilité et les premières implications. Une seconde partie dite 'synthétique' tire les conséquences de l'introduction puis de l'installation au centre de la vie des sociétés de l'argent, à savoir l'essor de la liberté individuelle grâce à la dépersonnalisation des rapports, l'évolution des styles de vie et la formation du concept de culture à partir de la division du travail. On pourrait considérer la première partie comme une 'philosophie' voir comme une 'métaphysique', la seconde comme une 'sociologie', souvent très concrète. Simmel se montre un maître de la dialectique, poursuivant la logique des choses dans ses recoins les plus insoupçonnés. En même temps, il opère une réflexion de type néokantien sur les grandes catégories de la connaissance, installant durablement le thème de la « valeur » dans la discussion¹² et produisant, par son analyse de la « valeur substantielle de l'argent », une logique du passage de la substance à la fonction typique du monde moderne (GA 6, 199 sq.)¹³. Laisant de côté la première partie qui est une vaste construction spéculative, on se penchera ici sur la seconde section du dernier chapitre concernant le concept de culture¹⁴ qui contient la théorie dont l'essai sur la tragédie de la culture a extrapolé des thèmes en les noircissant un peu (on passe de l'objectivation à l'aliénation, un des mots porteurs de la philosophie du XXe siècle¹⁵). Les productions culturelles peuvent être regardées

¹² Voir Christian Krijnen, Ernst W. Orth (éds.), *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, Würzburg, K&N, 1998.

¹³ La où Cassirer analyse un processus marquant une évolution touchant la théorie de la science (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), Darmstadt, 1990), voire la construction du monde symbolique dans son ensemble (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-27), Simmel entreprend de penser l'articulation de l'interaction synchronique et de la tradition qui préserve le dépôt des pensées antérieures.

¹⁴ Der Begriff der Kultur. Steigerung der Kultur der Dinge, Zurückbleiben der Kultur der Personen. Die Vergegenständlichung des Geistes. Die Arbeitsteilung als Ursache für das Auseinandertreten der subjektiven und der objektiven Kultur. Gelegentliches Übergewicht der ersteren. Beziehung des Geldes zu den Trägern dieser Gegenbewegungen. L'essentiel de ce chapitre a paru en revue en 1898 sous le titre *Personliche und sachliche Kultur* (GA 5, 560-582).

¹⁵ Voir Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Francfort sur le Main, NY, 2005, et les remarques critiques de Martin Bauer, *Das Ende der Entfremdung*, *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1, 2007, 7-29, qui discute le devenir du concept dans l'École de Francfort (Honneth), celle de Ritter et chez Gehlen, Plessner, après la seconde Guerre mondiale. Le concept d'aliénation (Entfremdung) est marqué fondamentalement par la pensée de Rousseau, puis de Marx et Feuerbach. Il reçoit dans la tradition marxiste un complément qui est la réification ou fétichisation. Les analyses souvent pénétrantes de ce phénomène d'objectivation des activités humaines sont limitées dans leur portée par la présupposition qu'une restauration de l'immédiateté primitive et de la transparence des rapports est envisageable. C'est notamment le cas chez Georg

comme des réalisations objectives, prises en et pour elles-mêmes ; mais elles sont aussi des moments d'un ensemble se développant dans le temps, s'altérant, se transformant, perdurant. L'objectivité idéale des réalisations culturelles devient de ce fait étrangère aux conditions qui les ont produites, c'est-à-dire d'abord aux fonctions qui leur étaient dévolues par leurs auteurs. Les produits s'autonomisent parce qu'ils concentrent en eux une réflexion et une expérience qui excède les capacités de la plupart des utilisateurs. La machine devient plus intelligente que l'ouvrier qui l'actionne (GA 6, 621). Ainsi quand le menuisier fabrique une chaise, il suit un modèle préexistant, donc une forme qui concentre en elle un savoir hérité, une « pensée devenue objective » (GA 6, 566) qu'il n'a pas à réinventer à chaque fois¹⁶. Celui qui conduit une voiture est le plus souvent

Lukacs, qui pourtant tente d'opérer une synthèse des analyses sociologiques de Simmel et de l'aspiration eschatologique marxiste, voir en particulier « Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats », I « Das Phänomen der Verdinglichung », seconde section, où Lukacs reconnaît dans une parenthèse la pertinence phénoménologique des analyses de Simmel sur la réification tout en lui reprochant d'en rester au niveau de la description. L'article suivant « Die Antinomien des bürgerlichen Denkens », section 4, explicite le projet d'une « Wiederherstellung der Einheit des Subjekts » et d'une « gedankliche Rettung des Menschen » qui trouve ensuite avec « Der Standpunkt des Proletariats » les voies de son accomplissement révolutionnaire ; Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Malik Verlag, 1923. Comme Lucien Goldmann en avait eu l'intuition, le concept lukacsien a laissé sa marque chez Heidegger dans l'existence inauthentique du Dasein livré à la chosification. Heidegger emploie même en 1922 dans les « Interprétations phénoménologiques d'Aristote » le terme de « Entfremdung » aussitôt après abandonné. Mais le discours développé dans *Sein und Zeit* garde la marque d'une critique de l'aliénation. Voir Branko Aleksic, « Epilogue au rapprochement de Lukacs et Heidegger par Goldmann », *Archives de philosophie* 62, 1999, 735-745.

¹⁶ §Wenn ein Tischler einen Stuhl nach einem längst bekannten Modell herstellt, so geht das freilich nicht ohne einen Aufwand psychischer Tätigkeit ab, die Hand muß vom Bewußtsein geleitet werden. Allein dies ist keineswegs die ganze in dem Stuhl investierte Geistigkeit. Er wäre auch nicht herstellbar ohne die geistige Tätigkeit desjenigen, der, vielleicht vor Generationen, das Modell dazu ersonnen hat; auch die hiermit verbrauchte psychische Kraft bildet eine praktische Bedingung dieses Stuhles. Nun aber besteht der Inhalt dieses zweiten geistigen Prozesses in einer Form weiter, in der er keinen psychischen Kraftaufwand mehr involviert: als Tradition, objektiv gewordener Gedanke, den jeder aufnehmen und nachdenken kann. In dieser Form wirkt er im Produktionsprozeß des jetzigen Tischlers, bildet den Inhalt der aktuellen geistigen Funktion, die freilich von dessen subjektiver Kraft getragen und vollzogen werden muß, und geht vermöge dieser letzteren in das Produkt, als dessen Form, ein.ö. (GA 6, 566-567). Il n'est pas impossible que Simmel développe ici cet exemple en rapport à Marx qui, dans son analyse du caractère fétiche de la marchandise, prend justement l'exemple de la table qui, devenue marchandise, « se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser » (Karl Marx, *Le Capital* I, I, iv, *n° uvres* I, éd. M. Rubel, Paris, Pléiade, 1963, p. 605). Mais Simmel développe l'analyse au-delà de la simple distinction des formes de valeur. S'il reconnaît bien, comme Marx, que la « transformation des objets utiles en valeurs est un produit de la société, tout aussi bien que le langage » (Marx, *ibid.*, p. 608), il cherche à analyser un phénomène constitutif de la société et à le comprendre. Marx indique bien que les objets sociaux sont à déchiffrer : « La valeur ne porte donc pas écrit sur le front ce qu'elle est. Elle fait bien plutôt de chaque produit du travail un hiéroglyphe. Ce n'est qu'avec le temps que l'homme cherche à déchiffrer le sens du hiéroglyphe, à pénétrer les secrets de l'œuvre sociale à laquelle il contribue (í) » (*ibid.*, p. 608). Mais le vocabulaire de la dénonciation de l'élément mystique dans la formation de la valeur suppose que « le reflet religieux du monde réel » pourra faire place à des « rapports transparents et rationnels » et que la vie sociale pourra être « dégagée du nuage mystique » (*ibid.*, p. 614). Simmel suggère au contraire qu'il s'agit de chercher à déchiffrer les effets d'opacité du monde social, sans peut-être s'imaginer retrouver la transparence

complètement incapable de comprendre comment elle marche. Ce perfectionnement des objets qui thésaurisent en eux toujours plus de réflexion et d'expérience fait que leur usage est de plus en plus éloigné d'une compréhension de leur 'spiritualité', au sens des conditions réunies pour leur production. Bien avant que le thème de la mémoire culturelle soit remis en circulation dans les sciences de la culture, Simmel avait parfaitement défini l'originalité de cette forme d'héritage qui suppose une appropriation active de la part de ses bénéficiaires, appropriation qui ne peut qu'être partielle¹⁷. Comme les objets qui nous entourent, les concepts que nous utilisons sont en partie opaques, chargés de déterminations sémantiques accumulées qui ne sont aucunement immédiatement saisissables : du savoir accumulé est là, mais relativement inaccessible ; une somme d'expérience et de savoir-faire est tout de même disponible, mais inutilisable tant que l'on n'en aura pas fait l'apprentissage, ce qui est impossible pour tout. Et le décalage ne peut que s'amplifier. C'est ainsi que Simmel explique la perte du monde des « choses » façonnées par l'usage en raison de l'accumulation de leur nombre et la rapidité et facilité de leur diffusion, qui rend de moins en moins probable la saisie de leur constitution :

Wie unser äußeres Leben von immer mehr Gegenständen umgeben wird, deren objektiven, in ihrem Produktionsprozeß aufgewandten Geist wir nicht entfernt ausdenken, so ist unser geistiges Innen- und Verkehrsleben - was ich oben schon in anderem Zusammenhang hervorhob - von symbolisch gewordenen Gebilden erfüllt, in denen eine umfassende Geistigkeit aufgespeichert ist - während der individuelle Geist davon nur ein Minimum auszunutzen pflegt. Gewissermaßen faßt sich das Übergewicht, das die objektive über die subjektive Kultur im 19. Jahrhundert gewonnen hat, darin zusammen, daß das Erziehungsideal des 18. Jahrhunderts auf eine Bildung des Menschen, also einen persönlichen, inneren Wert ging, aber im 19. Jahrhundert durch den Begriff der »Bildung« im Sinn einer Summe objektiver Kenntnisse und Verhaltensweisen verdrängt wurde. Diese Diskrepanz scheint sich stetig zu erweitern. Täglich und von allen Seiten her wird der Schatz der Sachkultur vermehrt, aber nur wie aus weiter Entfernung ihr folgend und in einer nur wenig zu steigernden Beschleunigung kann der individuelle Geist die Formel und Inhalte seiner Bildung erweitern. (GSG 6, p. 621-622).

Et un résumé de ces positions tiré d'un texte tardif sur « la crise de la culture », discours tenu à Vienne en 1916 :

première, à laquelle Marx s'accroche à la suite de Rousseau et de Feuerbach, mais en le rendant plus lisible et praticable.

¹⁷ Dans son chapitre introductif §Was ist das kulturelle Gedächtnis?, Jan Assmann se réfère à Maurice Halbwachs, non à Simmel, J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, Munich, Beck, 2000, 11-44.

Les objets, portés par la vie culturelle et porteurs de cette vie culturelle, suivent, surtout s'ils sont plus raffinés ou plus parfaits à leur façon, une logique immanente qui ne s'inscrit nullement dans l'évolution des sujets qui revient toujours sur elle-même, comme c'est le sens de toute forme culturelle proprement dite. Nous nous retrouvons en face d'innombrables objectivations de l'esprit, des œuvres d'art et des formes sociales, des institutions et des connaissances, comme en face d'empires gouvernés selon leurs propres lois qui cherchent à devenir le contenu et la norme de notre existence individuelle, qui ne sait pas très bien quoi en faire, et les ressent souvent comme une charge et une force contraire.(GA 16, 38)

Le problème que découvre Simmel est celui d'un esprit « objectif » dont le sens n'est plus recouvrable par les performances individuelles d'un sujet. Il n'y a donc plus d'identité de l'esprit à lui-même. La question du recouvrement interprétatif de tels contenus se pose donc en des termes neufs, car celui-ci ne saurait valoir que pour une part de la signification des objets culturels. Tout ce qu'ils sont devenus en vertu de la logique propre à leur caractère objectif, et qui, échappant au sujets producteurs comme au sujet récepteur, n'en a pas moins développé une signification qui leur reste attachée, tout cela doit être envisagé selon une approche qui ne peut plus rien avoir de « psychologique ». C'est en thématissant cette dimension que Simmel peut faire des réalisations collectives les objets d'une sociologie interprétative, ou voir dans les plus simples choses ou conditions des relations sociales déposées, imperceptibles au regard naïf. Il évite l'alternative entre l'hypostase d'un sujet collectif et la prise en compte des seules interventions conscientes et rationnelles en montrant comment les effets induits par le concours de chacun produisent des formes originales, irréductibles à la somme de leurs causes, et néanmoins inassignables à un autre « sujet » ou « auteur ».

Avant et plus clairement que les théoriciens de la mémoire culturelle, il montre que l'esprit objectif rend possible la transmission des caractères acquis et constituant véritablement une « culture » (GA 6, 627). A la différence des théories qui ne pensent l'objet que par défaut par rapport au sujet (connaissant ou producteur, voulant ou sentant), chez Simmel, l'objectivité de la culture est précisément rapportée à la division du travail (p. 631). Il y a une logique propre à la répartition des sphères d'activité et de valeur du monde moderne une nouvelle redistribution des effets de sens qui fait de la culture non plus le dépôt des valeurs idéales, mais un monde embrouillé où les strates sédimentées et les efforts d'appropriation et de transformation se livrent à un conflit perpétuel. Mieux que le *Wirkungszusammenhang* diltheyen, ce processus horizontal complexifie le champ de l'objectivité en le rendant irréductible à la production de chacun

des sujets ou de tous ensemble. La dimension sociale, peu marquée dans la tradition idéaliste, rend compte de l'impossibilité à « comprendre » intégralement un objet culturel en termes d'intention ou même d'ascription à un « auteur », car une partie du sens lui échappe. Une ville n'a pas d'auteur –et pourtant peut être interprétée, comme il montre en analysant l'opposition Venise/Florence¹⁸. C'est à partir de ces considérations que l'énoncé « la langue parle » prend un sens acceptable, indépendant de toute ontologisation¹⁹. La question est de pouvoir rendre compte d'un tel esprit objectivé sans le reconduire à une subjectivité première.

L'essai de 1918 sur la compréhension historique qui formule le dernier état de l'herméneutique de Simmel critique clairement une compréhension immédiatement empathique ou fondée sur l'identité, qui ne saurait suffire, car notre rapport à nous-mêmes est irréversiblement différent du rapport que nous entretenons avec autrui : l'expérience que l'on a de soi ne peut « fournir la clé de l'expérience à la fois intérieure et extérieure d'autrui »²⁰. Il en distingue une autre qui part résolument d'un « phénomène réel donné » (p. 48) qu'on ne peut ramener au « moi » mais qu'on doit renvoyer au « toi » comme indiquant la « compréhension » irréductible au moi (p. 61). Le choix de la catégorie du « toi » comme fondant la connaissance de l'univers pratique et historique est significatif. Il renvoie à la prise en compte du caractère paradoxal de l'objet des savoirs interprétatifs : ils ont affaire à une « subjectivité », mais absente. Le « toi » simmelien oppose à l'interprète une résistance et ne saurait se réduire aux projections de ce dernier : « Le toi ne peut être défini comme ma représentation au même titre que tout autre objet : je suis obligé de lui prêter un être-pour-soi que je ne ressens que pour mon propre moi, par opposition à tous les objets proprement dits. » (p. 60). Si une proximité peut bien être éprouvée, « le toi garde, à côté de nous, une indépendance et une souveraineté sans équivalent, il oppose une résistance à sa dissolution dans la représentation subjective du moi, il lui oppose cette absoluité de la réalité que le moi ressent pour lui-même. » (162 ; p. 60-61). L'objet des savoirs interprétatifs est bien caractérisé par cette *Gegenständlichkeit* ou « Objectité » qui provient de ce qu'il est non un objet comme les autres, mais en plus la

¹⁸ Voir « Venedig » (GA 8, 124-130) ; également « Rom. Eine ästhetische Analyse » (1898), GA 5, 301-310.

¹⁹ Sur cette lecture, voir mon « La méthode des sciences de la culture », *Methodus*, 1, 2006, 38-60.

²⁰ *Vom Wesen des historischen Verstehens*, GA 16, 151-179 ; « De la nature de la compréhension historique », dans *La forme de l'histoire*, traduit par Karine Winkelvoss, Paris, Gallimard, Le Promeneur, 2004, 53 ; cf. 55. Ce texte approfondit des considérations développées dans les différentes versions de *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, notamment de la première

source possible d'une intention, fût-elle anonyme et perdue dans une multiplicité d'usages comme un simple outil usé par le temps et marqué d'une appropriation subjective inassignable, ce que je cherchais à rendre en commençant par le néologisme d'« intentionnabilité ».

Même dans les productions de l'esprit les plus consciemment élaborées, comme les œuvres d'art, Simmel estime alors qu'à côté de l'intention subjective il y a en tout ce que nous créons « une signification, une loi, une fécondité qui dépasse nos propres intentions » (p. 71) et fait pourtant partie de l'œuvre. Cette reconnaissance légitime une relative pluralité d'interprétations qui cherchent à sonder cette face objective de l'œuvre. Simmel indique bien que, une fois devenue « l'esprit objectivé », l'œuvre vit sa vie et le critère de la coïncidence avec l'intention de l'auteur n'est plus pertinent (167 ; 69). Celle-ci reste bien le critère de l'interprétation « historique », qui cherche à reconstituer le sens littéral à partir du contexte d'origine. Mais il faut faire place à une autre dimension du sens que cette reconstitution ne saurait épuiser, l'interprétation selon la chose (*sachlich*). Cette dépsychologisation paraît acceptable, du moment que l'on renvoie cette pluralité à la possibilité d'une confrontation en vertu de critères rationnels, permettant une hiérarchisation qui n'exclut pas les parti pris complètement unilatéraux mais parfois géniaux comme peuvent l'être ceux des metteurs en scène des grands classiques (le *Tartuffe* de Mnouchkine sur fond de FIS et de raï « donne » une interprétation forte de la pièce en montrant sa puissante actualité sans avoir à en forcer l'actualisation – et en prolongeant une « intention de l'auteur » au sens large). C'est du reste ce que fait explicitement Simmel en distinguant une compréhension « historique » d'une compréhension « objective » (*sachlich*), laquelle ne peut exclure des interprétations différentes (170 ; 73). Pour l'interprétation « objective » d'un phénomène intellectuel objectivé (*das sachliche (...) Verstehen eines geistig Objektiven*, 167), Simmel considère qu'on ne peut exclure une pluralité de possibilités interprétatives : la compréhension complète d'une œuvre de l'esprit objectif passerait donc par la revue de l'ensemble des possibilités de sens qu'elle offre. Est-ce à dire que nous devons faire place à un pluralisme radical et considérer que toutes les interprétations se valent car l'on comprend toujours « autrement » ? Telle n'est pas la position de Simmel, qui compare l'interprétation d'une œuvre avec la résolution d'une énigme par conjectures successives, plusieurs pouvant apporter une clarté différente. L'équivalence des solutions proposées reste toutefois sous la condition des critères suivants : chaque type de compréhension

version de 1892 (GA 2) et des versions de 1905 et de 1907 (GA 9). Il me reste à étudier les

doit être « convaincant pour lui-même, exact, objectivement satisfaisant » (in sich bündig, exakt, sachlich befriedigend)²¹. Le critère objectiviste de l'exactitude est allié avec le respect nécessaire de l'objet pris en lui-même. Plus difficile à analyser est le critère de la « Bündigkeit », qui renvoie à une nécessité de l'ordre de la structure interne de l'objet qui le rend doué de sens²². Le maintien de la compréhension objectale (sachlich), outre qu'elle correspond à une part de l'expérience herméneutique, limite l'historicisme radical qui résulterait d'une recherche exclusive des conditions historiques et psychologiques de la genèse des œuvres. L'introduction d'un certain pluralisme des interprétations n'introduit cependant pas une autre forme d'historicisme, assimilant le sens d'une œuvre à l'histoire de sa réception, car toute interprétation doit être confrontée à la teneur objectale de l'œuvre elle-même. Par cette double limitation des apories de l'historicisme, Simmel pouvait envisager de mieux rendre compte de l'histoire de œuvres elles-mêmes, tout en honorant leur caractère propre, qu'il soit esthétique, juridique, social ou philosophique.

C'est ainsi que Simmel peut prétendre prendre en compte par ce modèle les manifestations les plus diverses de l'esprit objectif, des « constitutions politiques » aux « lois particulières » dont le sens ne s'épuise pas avec l'intention de leur auteur, mais est au contraire sensé assumer des significations différentes dans des situations différentes, forcément imprévisibles (168 ; 70). C'est le cas des œuvres d'art, mais aussi des lois dont le sens ne saurait être entièrement déterminé par le législateur, ou encore d'une constitution politique :

« Ce qu'elles signifient réellement d'un point de vue logique ou pratique, leurs auteurs ne le savent souvent que très partiellement ou pas du tout, et ce sont généralement d'autres personnalités, la casuistique, l'évolution réelle qui révèlent les effets que l'on ne saurait qualifier d'erreurs ou de déformation sous prétexte que la genèse subjective ne les contenait pas. C'est un fait universel que ce rapport assez étrange et inquiétant qui s'établit entre l'œuvre et son créateur : ce fait que l'œuvre, devenue indépendante,

altérations et les constantes des ses positions herméneutiques.

²¹ GA 16, 167; trad. 69.

²² Une étude du concept dans le discours théorique du début du XXe siècle reste à faire. Il reçoit une fonction importante dans l'ouvrage de Hans Freyer évoqué dans la deuxième section, *Theorie des objektiven Geistes*, « Der Begriff der Bündigkeit », 71-74 et après. Il correspond largement au principe de cohérence accepté par les théories modernes de la vérité, alors que l'exactitude et, différemment, la fidélité à l'objet sont du côté de la vérité-correspondance.

contient encore autre chose (de plus ou de moins, qui ajoute ou qui ôte à sa valeur) que ce que l'intention du créateur y a mis. » (168 ; trad. 70-71)²³.

A la différence de Dilthey, mais aussi de Heidegger ou Gadamer, Simmel s'est donné les moyens de comprendre la modernité, étant plus attentif aux nouvelles tendances sociales (on dirait même « sociétales » dans le jargon contemporain), industrielles et artistiques qui s'esquissaient, mais à la différence de Kracauer, Benjamin, Bloch, Adorno ou Lukacs, pour évoquer des auteurs qui lui ont beaucoup emprunté, il a développé une théorie qui entend préserver plus étroitement le sens des réalités sociologiques. C'est sans doute ce qui en fait un cas singulier tant pour la tradition herméneutique que pour la tradition sociologique. On l'a pour cette raison assimilé à un essayiste brillant, à un esthète inspiré ou à un analyste pessimiste du devenir des cultures, au lieu de chercher à tirer profit de la cohérence d'une œuvre défrichant de nouveaux territoires.

Questions conclusives

Si le courant principal de l'herméneutique provient de la théologie (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger) ou de la philologie (Boeckh, Nietzsche, Gadamer), la privilège accordé à l'art, à la religion et à la littérature est peu surprenant, de même que la négligence où sont tenues trop souvent les réalités sociales ou la sphère de l'action. D'un autre côté, les corrections apportées à cette limitation du côté des sciences sociales, notamment avec Weber et Rickert, concernent essentiellement la réflexion épistémologique, alors que la question de la spécificité du savoir sociologique est largement sous évaluée dans la tradition française, de Comte à Durkheim et jusqu'à Bourdieu. Or la nécessité de prendre en compte la dimension interprétative des phénomènes sociaux résiste au désir de l'évacuer, comme on peut s'en rendre compte en

²³ §Was sie eigentlich logische oder praktisch bedeuten, wissen ihre Schöpfer oft sehr unvollständig oder gar nicht, andere Persönlichkeiten, die Kasuistik, die reale Entwicklung zeigen oft erst die in ihnen angelegten Wirkungen, die man doch nicht, weil die subjektive Genesis sie nicht enthielt, als Irrtümer oder Verbiegungen bezeichnen darf. Allenthalben spielt zwischen Schöpfer und Werk dieses einigermaßen unheimliche Verhältnis: dass das zu Selbständigkeit gelangte Werk noch was anderes (mehr oder weniger, etwas Wertvolleres oder Wertloseres) enthält als die Intention des Schöpfers hineingelegt hat. [í] In allem was wir schaffen, besteht außer dem, was wirklich wir schaffen, noch eine Bedeutung, ein Gesetzlichkeit, eine Fruchtbarkeit jenseits unserer eigenen Kraft und Intention. (168).

considérant la permanence d'un courant weberien avec Raymond Aron et en observant les mouvements de « retour à Weber » qui s'accomplissent chez des auteurs initialement aussi éloignés de la question herméneutique que Jean-Claude Passeron ou Luc Boltanski. Il semblerait que l'œuvre de Simmel, dans son instabilité même et dans la difficulté qu'il y a à la définir, offre des ressources pour intégrer le sens « sociologique » et historique de l'« objectivité » à la conscience critique et herméneutique des difficultés de sa connaissance.