

L'autorité de la tradition. Wittgenstein et l'herméneutique

Abstract: *The Authority of Tradition. Wittgenstein and Hermeneutics.* Hermeneutics, at least as it is introduced by Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Method*, defines tradition as the historical and cultural background of a form of life, more precisely as the (past) horizon of any understanding. Such a definition leads to question the necessity of « tradition » in understanding. Based on the article « Herméneutique et linguistique » by Jacques Bouveresse, I aim to review the discrepancy between the hermeneutical and wittgensteinian concept of tradition and, *in fine*, of understanding. For Wittgenstein indeed, although a language game can very well be anchored in a tradition, this tradition (or the modifications thereof) should not be interpreted but accepted.

Keywords: tradition, interpretation, application, understanding, language game.

Ainsi que le remarque Jacques Bouveresse¹ dès 1979, il est possible, non pas seulement d'opposer l'herméneutique à la philosophie de Wittgenstein en condamnant leur comparaison, mais d'envisager leur différend « comme un litige dont on peut discuter dans un langage commun et que l'on peut même éventuellement régler » (Bouveresse 1991, 8). C'est ce que nous nous proposons d'entreprendre ici en défrichant un nouveau lieu du litige : le recours à « la tradition ».

Par « tradition », on entend la définition herméneutique du concept, du moins celle de Hans-Georg Gadamer², qui définit la tradition comme l'arrière-plan historico-culturel d'une forme de vie, plus précisément comme l'horizon (passé) de toute compréhension. Une telle définition sous-tend une certaine conception de la compréhension : entendue comme l'interprétation d'une fusion d'horizons, de l'horizon passé de la tradition et de l'horizon présent du discours. La question que pose une telle définition, c'est celle du caractère constitutif ou non de la « tradition » pour la compréhension.

Or, le principal grief adressé par « l'herméneutique » à Wittgenstein consiste à lui reprocher son intérêt exclusif pour nos jeux de langage ordinaires au mépris de leur ancrage historique, dans une tradition. C'est ce que précise le diagnostic critique de Karl-Otto Apel :

La problématique spécifiquement herméneutique », à savoir la question « Comment est-il possible, en partant du présupposé d'un jeu de langage qui nous est familier, de comprendre un jeu de langage et une forme de vie étrangers (en particulier, une tradition devenue plus ou moins incompréhensible) ? », est restée en fin de compte, en dehors de la portée de Wittgenstein (Apel 1973, 331).

Le reproche est alors double. En ne thématissant pas l'ancrage constitutif de tout jeu de langage ordinaire dans une tradition, Wittgenstein mettrait en péril la possibilité de sa compréhension. Wittgenstein ne comprendrait pas que 1. Tout jeu de langage s'inscrit dans une tradition ; 2. Que cette inscription est une *application*, une application qui ne relève pas

d'un dressage mécanique mais qui est à chaque fois une modification de la tradition, en situation.

Ce que Wittgenstein ne peut donc pas voir, aux yeux des herméneutes, c'est la dialectique propre à toute compréhension. En refusant de penser l'ancrage historique des jeux de langage, il ne pourrait pas les comprendre, c'est-à-dire interpréter leur modification particulière de la tradition.

Par ailleurs, pour reprendre la charge d'Apel, Wittgenstein resterait prisonnier de l'échelle du jeu de langage singulier. Il lui manquerait le « méta » jeu de langage pour réfléchir l'inscription du jeu de langage dans sa tradition. Sans prise conceptuelle pour la thématiser, Wittgenstein ne pourrait comprendre ni le problème interne de la distance entre tout jeu de langage et sa tradition (question de l'application), ni le problème externe de la distance entre deux traditions (question de la traduction).

Or, c'est ce diagnostic que nous entendons, pour notre part, expliquer et déconstruire. On veut montrer que si Wittgenstein refuse de thématiser comme telle « la tradition » et surtout de la considérer comme l'arrière-plan de toute compréhension, il ne dénie pas pour autant l'ancrage du jeu de langage dans une tradition.

Pour préciser ce litige, on entend, dans un premier temps, préciser le rôle du concept de « tradition » dans l'économie de l'herméneutique, du moins au sens où la définit Gadamer. En conséquence, on analyse les critiques herméneutiques adressées à Wittgenstein qui lui reprochent, du fait de son indifférence à la tradition, de mépriser la particularité de l'application située de tout jeu de langage. Enfin, on montre que « les présupposés fondamentaux de l'herméneutique philosophique peuvent et doivent également être critiqués d'un point de vue proprement wittgensteinien » (Bouveresse 1991, 14) : à commencer par le « présupposé » de l'autorité de la tradition. On entend en effet montrer, en adoptant le point de vue de Wittgenstein que, s'il n'est pas question de contester l'ancrage d'un jeu de langage dans une tradition, il ne s'agit pas d'*interpréter* cette tradition (ou ses modifications) mais de l'*accepter*. Par l'analyse de la querelle, on veut révéler la divergence fondamentale entre deux concepts de compréhension : une compréhension par interprétation et une compréhension par description et variation.

L'herméneutique se présente comme un « art de la compréhension »³. Pour préciser cet « art » et le reproche qu'il adresse à la philosophie analytique, plus spécifiquement à la philosophie de Wittgenstein, il convient de présenter les concepts fondamentaux de l'herméneutique. On s'appuie sur l'ouvrage synthétique de Hans-Georg Gadamer : *Vérité et méthode*.

Ainsi que le rappelle Gadamer, la question fondamentale de l'herméneutique est celle de l'universalité de la compréhension. Gadamer la formule ainsi : « comment, malgré la multiplicité de ces manières de dire, la même unité du penser et du parler se manifeste cependant partout et de telle manière que, par principe, toute tradition écrite peut être comprise » (Gadamer 1996, 250-251). Pour répondre à cette question, l'herméneutique définit l'art du comprendre comme l'*interprétation* de toutes les modifications de la *tradition* dans ses *applications* particulières (tout énoncé singulier). L'herméneutique que définit Gadamer, à la différence de l'herméneutique romantique, accorde alors un rôle stratégique à trois concepts particuliers au rang desquels l'application joue un rôle fondamental : « l'application est partie intégrante du processus herméneutique au même titre que la compréhension et l'interprétation » (Gadamer 1996, 330).

On reconnaît derrière cette assertion deux thèses fondamentales de l'herméneutique qu'il faut préciser : 1. La compréhension s'inscrit toujours dans une tradition qui la précède et, pour

cette même raison, dans un arrière-plan de signification toujours préalable ; 2. Cependant, tout énoncé n'est pas la simple transposition de la tradition préalable mais son application en situation.

Tentons d'abord d'exposer la première thèse herméneutique que nous avons distinguée : la compréhension d'un texte (ou d'une pensée) s'inscrit toujours dans une « tradition » de sens. C'est ce que Gadamer thématise en termes de « présupposé » (Gadamer 1996, 286 sq).

Cette première thèse, ainsi que Gadamer le concède lui-même, s'inscrit explicitement dans un héritage heideggérien. Gadamer se revendique en effet de Heidegger dans *Vérité et méthode* et concède la vertu du « cercle herméneutique »⁴ de la compréhension du paragraphe 32 d'*Être et temps*. De fait, même si les thèses herméneutiques sont diffuses dans tout l'*opus magnum* de Heidegger, elles trouvent une expression précise et locale dans les paragraphes 32 et 33 d'*Être et temps* que cite Gadamer. Heidegger y définit en effet la compréhension des signes comme une interprétation-explicitation (*Auslegung*) d'une significativité préalable, celle du sens de l'être. Il adopte alors une définition herméneutique de la compréhension et du sens : « Toute explicitation (*Auslegung*) se fonde dans la compréhension. Ce qui est articulé dans l'explicitation et prédessiné en général dans le comprendre comme articulable, c'est le sens » (Heidegger, 134).

Gadamer reprend cette thèse en la reformulant cependant sensiblement. Il compare la compréhension de tout écrit ou dire à la compréhension d'un texte dans un livre. La notion de compréhension est alors réduite à un modèle paradigmatique : celui de la lecture. De même que tout texte est « préessuissé » dans le livre qui le précède, le sens de tout jeu de langage est toujours précédé d'une signification préalable. L'interprète est « guidé par l'attente d'un sens déterminé » (Gadamer 1996, 288). Mais, à la différence de Heidegger, Gadamer ne définit pas cette « significativité » (*Bedeutsamkeit*) préalable comme celle du sens de l'être. Dans la perspective de Gadamer, la significativité préalable à toute compréhension est en revanche comprise en termes de « tradition ». Par « tradition », il entend alors « la possession commune de préjugés fondamentaux et porteurs » (Gadamer 1996, 317) de l'histoire d'une culture.

Ainsi se précise la première thèse de l'herméneutique de Gadamer que nous retenons. Toute compréhension est toujours précédée par un arrière-plan préalable de sens, porté par la tradition chez Gadamer : « L'herméneutique doit partir de l'idée que quiconque veut comprendre a un lien à la chose qui s'exprime grâce à la transmission » (Gadamer 1996, 317). La compréhension herméneutique s'inscrit donc d'abord dans une précompréhension – celle des préjugés pour Gadamer – que nous transmet la tradition culturelle.

Or, et c'est l'autre grande leçon de l'herméneutique, il faut *interpréter* la transmission du sens par la tradition car son application en situation est toujours susceptible de modification. Non pas seulement parce que le sens véhiculé par la tradition peut être altéré ou omis du fait de « la capacité et l'efficacité limitées des canaux de transmissions, ceux de la mémoire ou de la tradition culturelle » (Habermas 1976, 250), ainsi que Jürgen Habermas le montre par ailleurs. Mais parce que l'*application* de la tradition suppose nécessairement une modification : du fait du caractère situé de l'application et du caractère singulier et non universel de l'interprète lui-même qui cherche à comprendre :

Mais l'application ne consiste pas d'abord à relier quelque chose d'universel, précédemment donné, à la situation particulière. L'interprète qui a affaire à une tradition cherche à se l'appliquer à lui-même. [...] L'interprète ne vise absolument à rien d'autre qu'à comprendre cet universel, le texte c'est-à-dire à comprendre ce que dit la tradition, ce qui constitue le sens et la signification du texte. *Mais pour le comprendre, il ne peut pas se proposer de faire abstraction de lui-même et de la situation herméneutique concrète dans laquelle il se trouve.* Il lui faut référer le texte à cette situation si tant est qu'il veuille accéder à la compréhension (Gadamer 1996, 346).

La tradition doit donc toujours être interprétée en situation. Pour illustrer la spécificité de cette application, Gadamer développe un exemple éclairant : le cas juridique. De même que le juriste ne se contente pas de « relier quelque chose d'universel [la loi], précédemment donné, à la situation particulière » mais cherche au contraire à « reconnaître le changement intervenu dans les circonstances et, par conséquent, à déterminer en termes nouveaux la fonction normative de la loi » (Gadamer 1996, 349), l'interprète herméneute ne se contente pas de « relier » le sens de chaque texte particulier à celui, préalable, de la tradition. Le juge « interprète » les modifications engendrées par les circonstances particulières de l'énonciation : « cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition » (Gadamer 1996, 317), c'est précisément celle que doit saisir l'herméneute.

Or, selon Habermas, ce qu'aurait manqué Wittgenstein, c'est précisément la nécessité, pour la compréhension, de toujours interpréter les modifications de ces applications en situation.

Dans la recension qu'il consacre à l'ouvrage *Vérité et méthode* de Gadamer, Habermas précise la nature de la critique que l'herméneutique est, selon lui, en droit d'adresser à Wittgenstein : l'analyse résolument synoptique de Wittgenstein⁵ substituerait à la question (diachronique) de l'application de la tradition, la question de l'application des règles. Il réduirait par ailleurs la question externe de la traduction à celle, immanente à un jeu de langage, de l'apprentissage :

Wittgenstein, le logicien, interprétait la « traduction » comme une transformation selon des règles générales. Comme la grammaire des jeux de langage ne peut pas être reconstruite selon ces règles générales, il concevait la compréhension du langage (*Sprachverstehen*) du point de vue de la socialisation, comme un apprentissage (*training*) dans une forme de vie culturelle (Habermas 1986, 380).

Or, d'un point de vue herméneutique, c'est manquer là le propre de la compréhension. Car, comprendre, ce n'est pas seulement reproduire correctement ce que l'on a appris. En négligeant la question de l'inscription historique d'un jeu de langage, en ne s'intéressant qu'à la seule question de sa régulation autonome, Wittgenstein manquerait doublement la question de la compréhension. Premier argument, on doit comprendre non seulement l'application réglée par un apprentissage mais aussi les *dérèglements* de ces apprentissages. Le propre de la compréhension (qui exige en tant que telle une interprétation), c'est la compréhension du dérèglement. C'est pour cette première raison que la compréhension ne se limite pas à « la répétition virtuelle de l'apprentissage par lequel des orateurs "natifs" sont socialisés dans leur forme de vie » mais est un « processus interprétatif » « mis en place pour rétablir le consensus » (Habermas 1986, 246) en cas de perturbation de l'application. On doit, à l'aune de la situation attendue, savoir interpréter les modifications introduites par un changement de situation.

Par ailleurs, deuxième argument : le propre de la compréhension, c'est de disposer de méta-outils pour réfléchir sur la condition de possibilité de telle ou telle application et son appartenance à telle ou telle forme de vie :

Wittgenstein ne réussit pas à discerner que les mêmes règles incluent aussi les conditions de possibilité de leur interprétation. Il est propre à la grammaire d'un jeu de langage, non pas seulement qu'il définisse une forme de vie mais qu'il définisse une forme de vie comme propre eu égard à d'autres qui lui sont étrangères (Habermas 1986, 247).

Ce que ne voit donc pas Wittgenstein, c'est que l'application des règles inclut son interprétation. La compréhension n'est pas « primaire » (comprendre, ce n'est pas seulement vivre dans une forme de vie). Elle doit être, selon Habermas, réflexive. En tant qu'interprétation seulement, elle peut comprendre sa condition de possibilité et son identité ou sa différence, à une tradition.

Cet argument est développé dans un autre texte de Habermas : *La logique des sciences sociales*⁶. En dépossédant le langage de tout « métalangage », la philosophie du langage ordinaire resterait prisonnière du cercle de la compréhension dont seul l'outil qu'est « l'interprétation » peut la délivrer :

L'analyse du langage ne dispose désormais plus du tout de métalangage. [...] Or, la compréhension du langage est de ce fait prise dans un cercle vicieux : il faut qu'elle ait déjà compris le *contexte*. [...] Ces grammaires ne peuvent être mises en lumière que "de l'intérieur", c'est-à-dire au moyen de l'application de ces mêmes grammaires (Habermas 1987, 173).

Pour sortir du cercle, selon Habermas, il faut savoir le thématiser comme tel. Il faut réfléchir à la condition de possibilité d'un jeu de langage, ceci pour réfléchir l'appartenance d'un jeu de langage à telle ou telle tradition et lui permettre d'en sortir. Ce n'est alors possible, selon Habermas, que si « l'analyste du langage [...] dispose préalablement d'une idée de *jeu de langage en général* et d'une *précompréhension* concrète dans laquelle convergent différents langages » (Habermas 1987, 177). « S'ouvre ainsi le champ de l'herméneutique dans lequel Wittgenstein ne s'engage pas » (Habermas 1987, 177).

La recension de Habermas stigmatise donc les deux principales lacunes de la pensée du langage ordinaire. En considérant la « compréhension » comme une application « primaire » des dressages ordinaires, le philosophe du langage ordinaire ne disposerait pas d'outils pour comprendre les situations où l'application apprise devient problématique. Il ne serait par ailleurs pas capable d'assurer sa traduction dans une autre forme de vie. Dans la *Logique des sciences sociales*, Habermas reprend à charge ce double diagnostic en le ressaisissant en une formule synthétique : c'est le double problème de la traduction et de la tradition. En négligeant l'inscription historique du jeu de langage, en en proposant une analyse seulement synoptique et non pas diachronique, Wittgenstein serait impuissant à traiter d'un double problème fondamental pour l'herméneutique : celui, « interne » à une forme de vie, de l'application de la « tradition » et l'autre, « externe », de la possibilité d'une « traduction » d'un jeu de langage dans une autre tradition :

Celui qui a appris à en appliquer les règles n'a pas seulement appris à s'exprimer dans une langue, mais encore à en interpréter les expressions. Il faut que – vers l'extérieur – la traduction et – vers l'intérieur – la tradition soient en principe possibles. En même temps que la possibilité de leur application, les règles grammaticales impliquent la nécessité d'une interprétation. C'est ce que Wittgenstein n'a pas vu. C'est pourquoi il a conçu les jeux de langage de manière anhistorique (Habermas 1987, 190).

C'est donc au détriment des questions que posent la possibilité de la traduction et de la tradition que Wittgenstein refuse de considérer la compréhension comme une interprétation et de penser son ancrage historique. Ces deux problèmes sont profondément liés : « L'appropriation compréhensive d'une tradition obéit au modèle de la traduction : l'horizon du présent n'est nullement effacé mais mêlé à l'horizon d'où provient la tradition » (Habermas 1987, 193). L'un comme l'autre repose la question précédemment évoquée de « l'application » d'une tradition. Toute application singulière, même au sein de sa propre

langue est toujours dialectique : il faut faire la synthèse de l'horizon de la tradition et de la spécificité de la situation particulière.

Le litige autour de la question qui nous intéresse, celle de la « tradition » se précise alors. L'herméneutique reproche à Wittgenstein d'en rester à une analyse synoptique et immanente du jeu de langage. Wittgenstein manquerait l'inscription historique du jeu de langage dans une tradition. Mais elle manquerait aussi le fait que le jeu de langage est une application, en situation, de cette tradition ; une application qui n'est pas le résultat d'un dressage mais qu'on peut, en la thématissant, réfléchir et justifier :

L'herméneutique ne connaît pas l'embarras de l'analyse du langage incapable de justifier son propre jeu de langage ; car elle part de l'idée selon laquelle l'entraînement dans des jeux de langage ne peut jamais réussir de manière abstraite mais seulement à partir de la base des jeux de langage déjà maîtrisés par l'interprète. La compréhension herméneutique, c'est interpréter des textes à la lumière des textes déjà compris (Habermas 1987, 195).

D'un point de vue herméneutique, Wittgenstein, en négligeant le rôle de la tradition (« la lumière des textes déjà compris »), ne pourrait ni comprendre les jeux de langage déréglés, ni les traduire.

*

Avant d'analyser le rôle que Wittgenstein concède cependant au concept de tradition, en dépit des reproches qui lui sont adressés, on entend montrer combien ces critiques herméneutiques se méprennent sur l'entreprise de Wittgenstein.

Rappelons la teneur du premier reproche qui lui est adressé. Du fait du caractère anhistorique de son analyse, Wittgenstein resterait prisonnier d'une lecture immanentiste de la régulation du jeu de langage. Privée de l'arrière-plan préalable de signification censée l'éclairer, la compréhension des règles serait condamnée à la répétition d'un dressage préalablement appris. On ne pourrait comprendre ni l'éventuel dérèglement de ce dressage ni sa traduction dans d'autres formes de vie. L'indifférence de Wittgenstein à l'ancrage du jeu de langage dans une tradition (à problématiser comme telle), lui ferait manquer, ainsi qu'on l'a souligné, la question de l'application de cette tradition et de sa traduction.

La compréhension herméneutique, en revanche, échapperait à la menace du cercle vicieux en usant d'un outil dont Wittgenstein mésestime l'importance : l'interprétation. Se définit ici un premier concept de compréhension. Pour l'herméneutique, comprendre, c'est alors interpréter – à l'aune d'une situation témoin, à savoir l'arrière-plan de la tradition – les modifications de chaque application particulière. Dans cette perspective, on comprend toujours dans l'horizon d'une tradition dont on interprète les dérèglements dans l'horizon de l'application. La compréhension herméneutique est ainsi définie comme une « fusion d'horizons », la fusion de la tradition (« l'horizon » du passé) et de l'horizon présent : « l'horizon du présent n'est nullement effacé mais mêlé à l'horizon d'où provient la tradition » (Habermas 1987, 193). Pour reprendre encore le diagnostic de Habermas : « nous apprenons à comprendre un jeu de langage à partir de l'horizon d'un langage qui est déjà familier » (Habermas 1987, 195).

Or, c'est précisément cette conception de la compréhension en termes d'interprétation de « fusions d'horizon » que la pensée de Wittgenstein déconstruit. En effet, d'un point de vue wittgensteinien, ce qui est contestable, c'est de considérer la « tradition » comme l'étalon nécessaire de la compréhension. La compréhension n'est pas toujours une fusion d'horizon (si tant est qu'elle le soit parfois). Car la compréhension n'est pas (nécessairement) l'interprétation d'une modification d'un arrière-plan préalable. Et ceci pour au moins deux

raisons : premièrement parce que nous n'avons pas toujours besoin de mobiliser un *arrière-plan* pour comprendre. On ne comprend pas nécessairement « sur fond de » quelque chose. Ensuite parce que la compréhension n'est pas toujours une *interprétation*. L'horizon du passé, celui de la tradition, n'a donc pas toute autorité. On peut comprendre sans s'y référer.

Du point de vue de Wittgenstein, il est alors possible de retourner les critiques de l'herméneutique contre elle, notamment la critique selon laquelle Wittgenstein ne serait pas sensible au caractère toujours situé de l'application du jeu de langage. Par Wittgenstein, on peut montrer que c'est la compréhension herméneutique qui est prisonnière du préjugé du réquisit d'horizon et qui est, en tant que telle, susceptible de manquer les spécificités contextuelles de l'application en situation d'un jeu de langage. En pensant l'application dans une situation singulière comme la modification d'une situation plus universelle (la tradition), elle manque la spécificité contextuelle de la situation de l'application, irréductible (même par modification) aux horizons par trop généraux du passé (tradition) et du présent. On renvoie à la remarque de Jacques Bouveresse : « il n'est pas du tout certain que la fameuse thèse de l'universalité de la situation herméneutique et de la compréhension qu'elle met en jeu, si on essaie d'en donner une formulation non triviale, ne se révèle pas purement et simplement inconsistante » (Bouveresse 1991, 14). *A contrario*, la démarche synoptique de Wittgenstein ne s'effectue précisément pas au mépris de la spécificité de la situation : à l'autorité d'un quelconque principe explicatif (tel la tradition), Wittgenstein préfère la description des applications singulières. Wittgenstein nous permet précisément de nous déprendre de l'impératif du renvoi à un *arrière-plan*. Il libère l'analyse du réquisit de comparaison avec la situation herméneutique universelle pour l'ouvrir à la description de la multiplicité des usages en contexte.

Il est cependant juste de souligner que Wittgenstein n'est pas sensible à la problématique des « dérèglements » de la tradition. Mais c'est précisément parce qu'il refuse de penser la notion de « règle » de manière privative eu égard à une règle (ou à un horizon de règles) préalable dont il conviendrait de comprendre les modifications. La règle n'est pas réglée ou dérégulée par rapport à un étalon. Elle est ajustée à un contexte et déterminée par les normes de son application.

Aussi les critiques qu'une certaine tradition herméneutique adresse à Wittgenstein nous semble peu pertinentes. Mais ce n'est pas notre enjeu que de le démontrer.

Plus positivement, on aimerait, avec Wittgenstein, essayer de montrer quel usage pertinent il est cependant possible de faire du concept de « tradition ». Car, contrairement à ce que la trop rapide lecture herméneutique de Wittgenstein suggère, il est faux que Wittgenstein se désintéresse du concept. S'il est bien évident qu'il conteste que toute compréhension en soit nécessairement l'interprétation et s'il refuse d'en faire un principe d'explication, Wittgenstein concède qu'il faut savoir « accepter » « la tradition ». Ainsi que Bouveresse le souligne en s'appuyant sur le paragraphe 559 de *De la certitude*, de même que « le jeu de langage est, pour ainsi dire, quelque chose d'imprévisible. [...] pas fondé. Pas raisonnable. (ou déraisonnable) » mais qu'« il est là – comme notre vie » (Wittgenstein 2006, 157), de même faut-il « accepter » que la tradition est tout simplement « là » et qu'on ne peut pas la justifier en dernière analyse. Essayons alors de comprendre quel peut être le rôle dévolu à la tradition et ce que peut signifier l'accepter sans l'interpréter.

Ainsi qu'on vient de le montrer, Wittgenstein engage une double rupture par rapport à l'herméneutique. Il conteste l'aprioricité de l'horizon du passé et, conséquemment, le caractère nécessairement interprétatif de toute compréhension. C'est ce que souligne

également Bouveresse en s'appuyant sur les paragraphes 234 et 235 des *Fiches* de Wittgenstein. Non seulement, « le fait que toute compréhension contienne virtuellement une interprétation ne signifie pas que toute compréhension *est* une interprétation » mais « en un certain sens, comme le remarque Wittgenstein, la compréhension et l'interprétation s'excluent l'une et l'autre » (Bouveresse 1991, 35). Bouveresse cite le paragraphe 234 : « Ce qui se passe n'est pas que tel ou tel symbole ne se laisse plus interpréter, mais que je ne l'interprète plus. Je n'interprète plus parce que je me sens chez moi dans l'image présente. Quand j'interprète, je parcours, étape par étape, le cours des pensées » (Wittgenstein 2008, 63). Comprendre ne signifie pas nécessairement remonter l'échelle de la fondation d'une question : « je ne me préoccupe pas (ne m'inquiète pas) de la possibilité d'interpréter [quelque chose] plus avant » (Wittgenstein 2008, 63). Wittgenstein nous montre donc que la compréhension doit renoncer au mythe de l'interprétation des fondements. Comprendre, c'est au contraire accepter qu'il faut cesser d'interpréter. Aussi, la compréhension n'est-elle pas une interprétation dans l'horizon de la tradition.

Plus spécifiquement, Wittgenstein précise alors l'usage légitime dévolu au concept de « tradition ». Il convient d'abord de préciser le sens du concept dans le corpus de Wittgenstein.

Par la critique du rôle privilégié à accorder au concept de « tradition », Wittgenstein vise d'abord la « tradition philosophique ». La précaution est alors d'abord méthodologique. Il s'agit, dans un but thérapeutique, de contester la pertinence des questions traditionnellement posées par la philosophie au détriment de l'analyse de nos usages ordinaires des concepts. C'est ce que souligne Bouveresse en reprenant une mise en garde maintes fois réitérées par Wittgenstein :

Wittgenstein [par rapport à l'herméneutique] est plus conséquent et plus radical dans son évaluation du rôle de l'autorité et de la tradition en général, beaucoup moins disposé à reconnaître le rôle privilégié et éminent que la tradition philosophique a tendance à revendiquer par elle-même et tout à fait sceptique à l'égard de l'idée que la compréhension ordinaire que nous avons de notre langage et de notre forme de vie a besoin d'être reconsidérée fondamentalement et si possible améliorée ou transfigurée par la philosophie (Bouveresse 1991, 11).

Non seulement il ne faut pas réformer la compréhension ordinaire. Mais c'est en décrivant ses différentes formes, en refusant de les subsumer sous un concept équivoque ou trop général (tel celui d'« interprétation »), que l'on peut analyser ce qu'est la compréhension. Wittgenstein l'affirme à de nombreuses reprises, notamment dans l'avant-propos du *Tractatus logico-philosophicus* : « Le livre traite des problèmes philosophiques, et montre – à ce que je crois – que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension de la logique de notre langue » (Wittgenstein 1993, 31). Mais il précise également son avertissement dans la préface des *Recherches philosophiques* : c'est de la tradition de ses premières œuvres, de celle de ses premiers écrits, qu'il faut se méfier (Wittgenstein 2004, 22). À la tradition philosophique (qui encourt le risque de rester prisonnière du cercle de ses méta-questions), il faut préférer, selon le paragraphe 133 des *Recherches* « une méthode [établie] par des exemples » ou plutôt des méthodes (et non pas celle seule de l'interprétation) « comme autant de thérapies différentes » (Wittgenstein 2004, 89).

La première « tradition » dont il faut contester l'évidence et l'autorité, c'est donc celle de la philosophie. C'est par l'analyse de la compréhension ordinaire qu'on comprend ce qu'est « comprendre ». Mais à cette question méthodologique, il faut substituer une autre question : celle du rôle de la tradition dans la « compréhension ordinaire ».

Même si Wittgenstein conteste le fait que toute compréhension est une interprétation dans l'arrière-plan d'une tradition, il ne condamne pas le concept de « tradition » comme néfaste. Ainsi qu'on l'a montré, en reprenant l'analyse de Jacques Bouveresse, on doit « accepter » que, la plupart du temps, la compréhension ordinaire s'inscrit dans une tradition. En effet, la possibilité de l'accord requis par la compréhension suppose au préalable l'appartenance à une même forme de vie.

Une telle lecture est nourrie de l'analyse de Stanley Cavell, notamment de celle de ses *Voix de la raison* qui mettent l'accent sur le paragraphe 242 des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein : « Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord sur les jugements » (Wittgenstein 2004, 135). Or la tradition est précisément l'une des garanties de « cet accord sur les jugements ». C'est précisément parce que les individus d'une même forme de vie appartiennent à une même tradition qu'ils peuvent s'accorder et se comprendre. C'est ce que relève Bouveresse : « Il y a lieu, précisément, de considérer comme un fait remarquable et trop peu remarqué le degré auquel les hommes parviennent effectivement à réaliser entre eux un accord qui n'a pourtant rien de nécessaire, au sens philosophique du terme, un fait qui est, aux yeux de Wittgenstein, beaucoup plus fondamental que tout fondement sur lequel on voudrait le faire reposer » (Bouveresse 1991, 49).

Pour autant, Wittgenstein refuse de penser la tradition comme le « fondement » de cet accord fondateur. La tradition ne peut pas le justifier. C'est précisément ce que, d'un point de vue wittgensteinien, on peut reprocher à l'herméneutique : l'accord de la compréhension n'a pas de fondement et ne peut pas être expliqué par la tradition ou ses modifications. L'analyse de Bouveresse est là encore éclairante :

Si la tradition et l'autorité constituent des éléments essentiels de la préservation, à travers le temps, de cet accord préalable à la question de la vérité et qui ne repose lui-même sur aucune espèce de vérité, il importe de ne pas assimiler immédiatement, comme Gadamer incline fréquemment à le faire, la tradition comme condition de possibilité d'un langage commun ou d'une communauté de compréhension et de jugement, et la tradition comme détentrice d'une vérité spécifique (Bouveresse 1991, 28).

On peut citer pour justifier cette analyse les *Remarques mêlées* de Wittgenstein : « La tradition n'est rien que l'on puisse apprendre, ce n'est pas un fil que l'on puisse ressaisir quand bon nous semble » (Wittgenstein 1990, 95).

À titre d'exemple, pour montrer comment Wittgenstein use alors du concept de « tradition », on s'appuie sur ses célèbres *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*. Wittgenstein y présente l'homme comme « un animal cérémoniel » (Wittgenstein 1982, 19) : au sens où ses pratiques sont « rituelles » c'est-à-dire déterminées par la tradition d'une forme de vie. Mais Wittgenstein tempère d'emblée la formule en précisant que c'est « en partie faux, en partie absurde ». Il remarque certes qu'« en dehors des actes qu'on pourrait appeler animaux, comme l'absorption de nourriture », les individus exécutent « des actes revêtus d'un caractère spécifique qu'on pourrait appeler des actes rituels » (Wittgenstein 1982, 19). Aussi est-il vrai que les actes humains s'inscrivent dans une tradition, de même que leur langage dans lequel « toute une mythologie est déposée » (Wittgenstein 1982, 22). Pour autant, il ne s'agit pas d'interpréter ces actes à l'aune de la tradition qui les définit. La tradition ne les explique pas. La preuve en est que, selon Wittgenstein, la meilleure analyse consiste à faire varier ces usages dits « rituels », quitte à en inventer soi-même de nouveaux.

En effet, ce que Wittgenstein reproche précisément à Frazer, c'est de plaquer une explication univoque (ethnocentriste) sur les usages primitifs qu'il analyse. Si ces usages relèvent bien d'une tradition, on se méprend quand on croit pouvoir les expliquer en recourant à la tradition. Il est bien plus éclairant de comparer ces usages à d'autres usages et de recourir à

une méthode de comparaison. « À quel point les explications de Frazer sont trompeuses, on s'en rend compte – je crois – au fait qu'on pourrait soi-même très bien inventer des usages primitifs » (Wittgenstein 1982, 18) souligne Wittgenstein dans ses *Remarques sur le Rameau d'or*.

Pour éclairer le type de variation alors préconisé, Wittgenstein nous propose un exemple :

Songons qu'à la mort de Schubert son frère découpa en petits morceaux des partitions de Schubert et donna à ses élèves préférés ces fragments de quelques mesures. Cette façon d'agir, comme marque de pitié, nous est tout aussi incompréhensible que l'autre, celle qui consisterait à conserver les partitions intactes, à l'abri de tous. Et si le frère de Schubert avait brûlé les partitions, cela aussi serait compréhensible comme marque de pitié (Wittgenstein 1982, 18).

Pour comprendre le geste ici décrit : « découper en petits morceaux des partitions de Schubert », geste éventuellement traditionnel, qui peut certes reprendre certains codes de la tradition de commémoration des compositeurs, il ne suffit pas de se référer à l'horizon de la tradition et d'analyser les déplacements opérés. Wittgenstein nous encourage bien plutôt à faire varier l'usage pour l'analyser, à le comparer à d'autres usages : « conserver les partitions intactes », « brûler les partitions », etc. Ainsi, la tradition, si elle peut être éclairante, n'a-t-elle pas valeur d'autorité sur la compréhension. À l'interprétation de la modification de la situation traditionnelle universelle, Wittgenstein substitue une méthode d'analyse par variation.

Aussi, « bien que ce genre de critique ait été régulièrement formulé contre lui par les représentants de la tradition herméneutique, il est absurde d'imputer à Wittgenstein une conception statique et anhistorique des jeux de langage » (Bouveresse 1982, 55). C'est une erreur de croire que la compréhension wittgensteinienne est déterminée par un dressage initial condamné à la répétition. Wittgenstein ne conteste certes pas l'ancrage des jeux de langage dans une histoire et dans une (des) tradition(s). Mais il refuse de penser leur compréhension comme une interprétation dans l'horizon de la tradition.

On voit poindre ici la différence fondamentale entre la compréhension herméneutique, entendue comme interprétation, et la compréhension wittgensteinienne qui opère par description et comparaison. Une telle méthode d'analyse ne peut souffrir le diktat d'un principe explicatif privilégié, à commencer par celui de la tradition.

Bibliographie

- Apel, Karl-Otto. 1973. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt-sur-le-Main: Suhrkamp.
- Bouveresse, Jacques. 1982. L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie, in Wittgenstein, Ludwig. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. Paris: L'âge d'homme.
- Bouveresse, Jacques. 1991. *Herméneutique et linguistique*. Combas: L'éclat.
- Cavell, Stanley. 1996. *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*. trad. fr. par S. Laugier et N. Balso. Paris: Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode*. trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio. Paris: Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg. 1982 (vol. I) et 1991 (Vol. II). *L'art du comprendre*, Paris: Aubier-Montaigne.
- Habermas, Jürgen. 1976. *Connaissance et intérêt*. trad. fr. par G. Cléménçon. Paris: Gallimard.
- Habermas, Jürgen. 1986. A Review of Gadamer's Truth and Method, in Wachterhauser, Brice R. (éd.). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *La logique des sciences sociales et autres essais*. trad. fr. par R. Rochlitz. Paris: PUF.
- Heidegger, Martin. *Être et temps*, trad. fr. par E. Martineau, édition hors commerce.
- Wittgenstein, Ludwig. 1982. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. trad. fr. par J. Lacoste. Paris: L'âge d'homme.
- Wittgenstein, Ludwig. 1990. *Remarques mêlées*. trad. fr. par G. Granel. Mauvezin: T.E.R.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. *Tractatus logico-philosophicus*. trad. fr. par G.G. Granger, Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*. Vol. I. Paris: PUF.
- Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Recherches philosophiques*, trad. fr. par F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig. 2006. *De la certitude*, trad. fr. par D. Moyal-Sharrock. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig. 2008. *Fiches*. trad. fr. par J.-P. Cometti et É. Rigal, Paris: Gallimard.

¹ À l'occasion d'un colloque à Cerisy-la-Salle de 1979 organisé par Jacques Bouveresse et Hermann Parret, réunissant, entre autre, les grands noms d'une certaine philosophie analytique (John McDowell, Gareth Evans) et de l'herméneutique (Karl Otto Apel, Friedrich Kambartel).

² Du moins celle qui est travaillée dans l'ouvrage synthétique de Gadamer, *Vérité et méthode*. On renvoie particulièrement à la deuxième partie, II : « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique ».

³ Voir par exemple le titre du recueil de Gadamer : *L'art du comprendre*.

⁴ Gadamer cite Heidegger : « Le cercle cache en lui une possibilité positive du connaître le plus originel ; on ne la met correctement à profit que si l'interprétation a su se donner pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis, de même que ses anticipations de vue et de saisie, par des intuitions et notions populaires, mais d'assurer le thème scientifique ne portant celles-là au terme de leur élaboration à partir des "choses elles-mêmes" », in Heidegger, *Être et temps*, 133.

⁵ Voir par exemple la *Dictée* « Vision synoptique » : « Ce que nous réclamons est une vision synoptique. Nous devons voir le *système* des règles », Wittgenstein 1997, 116. Voir aussi Wittgenstein 2004, 87 : « L'une des sources principales de nos incompréhensions est que nous n'avons pas une *vue synoptique* de l'emploi de nos mots. – Notre grammaire manque de caractère synoptique ».

⁶ Habermas 1987, 189 et 190 : « Wittgenstein néglige le fait que ces mêmes règles incluent en même temps les conditions de possibilité de leur interprétation. La grammaire d'un jeu de langage n'implique pas seulement la définition d'une forme de vie, mais le fait que cette grammaire définisse une forme de

vie comme celle qui nous est propre, par opposition à d'autres formes de vie » et « La compréhension herméneutique qui ne s'articule que parce que la situation d'intercompréhension se dérègle, est aussi fondamentale pour la compréhension du langage que l'entente première ».