

L'herméneutique à la recherche de la condition humaine et des idées perdues

Jacques Quintin

Volume 35, Number 2, Fall 2016

Les visages de l'interprétation en recherche qualitative

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1084387ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1084387ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association pour la recherche qualitative (ARQ), Université du Québec à Trois-Rivières

ISSN

1715-8702 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Quintin, J. (2016). L'herméneutique à la recherche de la condition humaine et des idées perdues. *Recherches qualitatives*, 35(2), 183–206.
<https://doi.org/10.7202/1084387ar>

Article abstract

Dans un contexte de psychothérapie, de délibération éthique et de recherche en sciences humaines, nous comprenons que l'être humain est un être de recherche, ce qui fait de l'expérience humaine une expérience herméneutique. Je montrerai que les idées, les récits, les mythes, les arts, la littérature devraient toujours être appréciés pour leur beauté, leur capacité de faire voir autre chose qu'une lecture littérale du réel. Les humanités deviennent une illustration de cette expérience herméneutique qui se caractérise par un dialogue socratique. Le dialogue socratique permet d'amplifier cette expérience humaine de quête de soi. Je dégagerai de ce dialogue socratique une méthode de recherche avec ses propres critères et montrerai que le travail d'interprétation de soi se présente comme une tâche infinie en raison d'une conception herméneutique de la vérité.

L'herméneutique à la recherche de la condition humaine et des idées perdues

Jacques Quintin, Ph. D.

Université de Sherbrooke

Résumé

Dans un contexte de psychothérapie, de délibération éthique et de recherche en sciences humaines, nous comprenons que l'être humain est un être de recherche, ce qui fait de l'expérience humaine une expérience herméneutique. Je montrerai que les idées, les récits, les mythes, les arts, la littérature devraient toujours être appréciés pour leur beauté, leur capacité de faire voir autre chose qu'une lecture littérale du réel. Les humanités deviennent une illustration de cette expérience herméneutique qui se caractérise par un dialogue socratique. Le dialogue socratique permet d'amplifier cette expérience humaine de quête de soi. Je dégagerai de ce dialogue socratique une méthode de recherche avec ses propres critères et montrerai que le travail d'interprétation de soi se présente comme une tâche infinie en raison d'une conception herméneutique de la vérité.

Mots clés

HERMÉNEUTIQUE, CONDITION HUMAINE, RECHERCHE, DIALOGUE SOCRATIQUE, VÉRITÉ

Introduction

Platon nous avise que l'être humain est un être qui se parle à lui-même. Penser c'est entrer en dialogue avec soi-même (*Théèète*, 189^c, dans Platon, 2008). C'est ce processus dialogique qui fait apparaître l'être humain à lui-même. L'âme cherche à se comprendre, c'est-à-dire qu'elle cherche sa perfection, ce qui lui procure un sentiment de bien-être. Pour cette raison, il devient très important pour Socrate d'examiner sa vie. Il affirme : « une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue » (*Apologie*, 38a, dans Platon, 2008, p. 88). Une façon de dire qu'une vie qui n'entre pas en dialogue avec elle-même se meurt.

Cependant, il ne faudrait pas croire que tout rapport à soi se caractérise par l'authenticité ou la réussite. Heidegger dans son ouvrage *Être et temps* le rappelle à maintes reprises. L'être humain, étant un être jeté dans un monde qu'il n'a pas choisi, est porté à se penser selon le monde dans lequel il baigne.

Il vit dans un monde d'opinions et de ressentis qu'il tient pour acquis. « Il n'est pas lui-même » (Heidegger, 1986, p. 169).

Nous nous réjouissons et nous nous amusons comme *on* se réjouit; nous lisons, voyons et jugeons en matière de littérature et d'art comme *on* voit et juge; mais nous nous retirons aussi de la « grande masse » comme *on* s'en retire; nous trouvons révoltant ce que l'*on* trouve révoltant (l'italique est de l'auteur) (Heidegger, 1986, p. 170).

Lorsque c'est le « on » qui sert de cadre de référence, les normes morales, les attentes sociales, ce qui semble bien et moins bien, écrasent l'être humain et le mettent en échec. Souvent les gens en tombent malades. Ils perdent leur voix. Le monde est comme dénudé de sens. Il faudra une crise existentielle pour que l'être humain s'en rendre compte.

L'homme moderne, lorsqu'il interprète son existence à la lumière du discours scientifique et moderne, renonce au sens. La science qui, en raison du naturalisme méthodologique qui lui sert de présupposé, ne s'intéresse pas à la question du sens. Pour des raisons de méthode, elle laisse croire qu'il n'y a pas de sens, de sorte qu'aujourd'hui les hommes ne sont plus en mesure de penser en dehors du discours scientifique. Ce n'est pas avec des idées qu'ils pensent, mais avec des faits validés. Dès lors, on pourrait dire qu'ils ne peuvent plus rien faire s'ils n'ont pas auparavant, par exemple, fait une étude de marché. Il n'y a pas de projets louables qui se fonderaient seulement sur une idée. Dès qu'on a une idée, on se fait demander si c'est pratique, s'il y a des retombées, si c'est réalisable, profitable, si cela a été prouvé, etc. On ne s'attarde pas à son sens, à sa puissance de compréhension et de transformation. J'aimerais montrer dans ce texte que les idées, les projets, les récits, les mythes, les arts, la littérature, tout ce qui fait du sens devraient toujours être appréciés pour leur beauté, leur capacité de faire voir autre chose que la simple satisfaction de nos besoins de jouissance et de performance. Bref, les idées doivent être vues comme des ouvertures de vérités. Des vérités qui justement échappent aux différentes méthodes de recherche qu'on trouve dans les disciplines scientifiques incluant les sciences sociales. La pensée de Platon, celle de Heidegger et celle de Gadamer sont ici tout à fait appropriées pour penser ces vérités qui échappent à l'entendement, et qui pourtant s'adressent à l'être humain.

Comme le mentionne Heidegger, au départ, l'être humain est toujours déjà dispersé dans le monde de la quotidienneté et « doit commencer par se trouver » (Heidegger, 1986, p. 172) en questionnant, « en bousculant les abris et les écrans de protection, en faisant sauter les camouflages avec lesquels le

Dasein se barricade contre lui-même » (Heidegger, 1986, p. 173). Il s'agit donc pour l'être humain de devenir visible dans son être-au-monde (Heidegger, 1986). Tout le travail de la pensée consistera à effectuer une herméneutique de ce « on » afin de se l'approprier en le rendant visible.

Sinon, l'être humain demeure dans un vécu fugace dans lequel les événements se succèdent sans prendre forme, sans prendre sens. Walter Benjamin et Giorgio Agamben nous le rappellent. Selon Agamben,

l'homme contemporain, tout comme il a été privé de sa biographie, s'est trouvé dépossédé de son expérience : peut-être même l'incapacité d'effectuer et de transmettre des expériences est-elle l'une des rares données sûres dont il dispose sur sa propre condition (Agamben, 1989, p. 19).

Pour Benjamin (2000), il s'agit d'une « pauvreté en expérience » (p. 366). Peu importe ce que l'homme moderne vit, rien ne se transforme en expérience. Il n'y a que des faits qui s'accumulent les uns sur les autres. La seule compréhension possible de ceux-ci est d'en faire une lecture littérale comme si tous ces événements n'ouvraient sur rien d'autre que sur eux-mêmes. La vie moderne a tué l'expérience, principalement l'expérience de la compréhension (et de la vérité) dans la mesure où celle-ci n'est pas une opération intellectuelle, mais un événement qui advient de surcroît. La vie moderne a aussi, par le fait même, tué la mémoire. On se souvient toujours d'une expérience profonde, c'est-à-dire d'une expérience transformatrice, car toute expérience devient mémorable, si elle éclaire une autre dimension de nous-mêmes.

Cependant, l'expérience ne se donne jamais à nous dans sa totalité. Seulement une multiplicité de perspectives rend possible d'offrir à l'expérience une intelligence. Par conséquent, une expérience ne se réduit jamais à un contenu. Elle se compose de l'ensemble des regards qu'on pose sur elle.

Expérimenter une chose, c'est en saisir l'idée, c'est saisir ce à partir de quoi nous pouvons comprendre en mettant ensemble. Cette expérience de la compréhension n'est pas quelque chose que nous contrôlons. C'est quelque chose que nous subissons, qui nous arrive malgré nous. La compréhension devient une épreuve, quelque chose qu'on éprouve. *Pathei mathos* disait Eschyle. On dira de celui qui a beaucoup d'expérience que c'est quelqu'un qui a passé à travers plusieurs épreuves de la vie. C'est le sens de *ex-per-ientia* « provenir-de et aller-à travers » (Agamben, 1989, p. 44) qui entre en résonance avec le verbe allemand *erfahren* qui signifiait, à l'origine, voyager. Nous verrons que les arts, les œuvres littéraires et les mythes nous invitent à

voyager en nous emmenant ailleurs afin que nous éprouvions la condition humaine.

Platon, à l'aide du mythe de la caverne, montre des hommes qui vivent pieds et mains liés à un environnement chaotique qu'ils n'arrivent pas à comprendre ou, au contraire, qui croient trop facilement ce que leurs sens leur dévoilent. Certains parviennent à se libérer de leurs chaînes lorsqu'ils regardent derrière eux. En posant un regard derrière eux, ce qu'ils voient, ce sont eux-mêmes en train d'interpréter des jeux d'ombrage. Ils deviennent leur propre témoin. Ce qui compte, ce n'est plus ce qu'ils pensent, mais d'où ils pensent : l'origine de la pensée qui se donne dans l'au-delà de la pensée et qui est quelque chose de plus grand que la pensée. Se surprendre à découvrir ce qui pense pour nous constitue une expérience.

Cependant, il ne s'agit pas de n'importe quelle pensée. Il y a des pensées plus productrices que d'autres. Et c'est peut-être Kant qui a su le mieux identifier ces pensées qui font une différence dans une vie humaine. Kant commence la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* comme suit :

La raison humaine a cette destinée particulière... d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine (Kant, 1944, p. 5).

Ce faisant, ces « questions n'ont jamais de fin ». Ces questions sont celles-ci : que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer? Et, enfin, qu'est-ce que l'homme? Toutes ces questions renvoient à la fameuse injonction inscrite sur le fronton du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même ». Pour Kant, c'est la tâche la plus difficile impartie à l'être humain (1944, p. 7). En fait, ces questions sont le signe que l'être humain est essentiellement un être de recherche, un être qui cherche à devenir soi. Il cherche à se comprendre parce qu'il a besoin de se connaître pour s'orienter dans l'existence et surmonter les obstacles qui s'y présentent. Il y a une symétrie entre cette injonction et le fait que l'être humain est un être de recherche. Le poète Pindare (2014) l'avait bien vu : l'être humain doit donc devenir ce qu'il est. La question du sens de l'existence est un aspect inévitable de la condition humaine. Cette question, selon Tillich (1952), appartient à l'existence elle-même. Cette idée, nous la retrouvons chez Heidegger. Pour celui-ci, le Dasein, puisqu'il a le souci de sa propre existence, est toujours en train de s'interpréter. L'être humain existe en interprétant. Ce n'est pas quelque chose qui s'impose de l'extérieur (Heidegger, 2012).

Avant de poursuivre notre recherche sur l'être humain comme être de recherche, précisons que penser et connaître sont deux opérations mentales différentes. Kant le souligne, je ne peux pas connaître ce que sont l'âme et la liberté, mais je peux toujours penser celles-ci. Pour Kant, ces questions ne peuvent pas être résolues par une démarche expérimentale ni par des principes rationnels.

C'est ainsi que chez tous les hommes, dès qu'en eux la raison s'est élevée jusqu'à la spéculation, il y a eu réellement dans tous les temps une métaphysique, et c'est pourquoi aussi il y en aura toujours une (Kant, 1944, p. 44).

Bref, ces questions, quoique sans fond, donc sans réponse, fondent l'existence humaine.

Bref, l'être humain est un être de recherche. L'objet de sa recherche : mieux vivre en accordant un sens à son existence (Schmid, 1998) qui le rapprocherait de la condition humaine. C'est notre question : comment être au plus près de soi pour vivre davantage de bien-être? Cette recherche de soi, de sens et de bien-être est exacerbée par des pratiques sociales, celles de la psychothérapie, de la délibération éthique et de la recherche. La pratique de la psychothérapie et de la délibération éthique sont des recherches de type clinique, tandis que la recherche proprement dite se déroule à deux niveaux différents : un niveau théorique et un niveau empirique. Ce texte situera donc cette recherche de soi ou de la vérité dans ces trois contextes différents. Le lieu de la psychothérapie pour un client, le lieu de la délibération éthique pour un patient et enfin le lieu de la recherche en sciences humaines pour un participant à la recherche. Nous traiterons en premier lieu et conjointement les deux premiers lieux pour terminer avec le lieu de la recherche en sciences humaines. Finalement, nous montrerons que cette quête de soi ne peut pas s'effectuer sans une longue fréquentation assidue des humanités que sont les arts et les mythes.

Le lieu de la psychothérapie, de la délibération éthique et de la recherche en sciences humaines

Encore trop souvent, on réduit l'éthique à l'adoption de comportements convenus. Ici, l'éthique est une manière d'être, une manière d'habiter le monde, les choses et les êtres qui nous entourent. L'être humain est ainsi fait qu'il est fait pour habiter le monde dans l'intimité. C'est sa manière d'habiter le monde qui donne au monde son caractère humain. Plus que cela, c'est sa manière d'être dans le monde qui rend possible pour lui de réapproprier la condition humaine. Autrement, il isole le monde comme dans une posture scientifique et, en contrepartie, s'isole lui-même pour s'observer et s'objectiver. Dès lors, il ne se sent pas bien et le monde le rend inconfortable. Il

entre en crise et, dans certains cas, se rend malade. Le travail de la psychothérapie consistera alors à créer une ouverture vers cette expérience éthique d'être avec soi et le monde.

Il existe un lien très étroit entre la psychothérapie et l'éthique. C'est ainsi qu'initialement, d'une part, on se retrouve avec une personne, souvent souffrante en raison d'une vie insignifiante, qui veut comprendre son existence pour éventuellement mieux s'orienter. Et que, d'autre part, on a une personne aux prises avec la maladie qui doit poser des choix de vie selon le sens qu'elle accorde à son existence (Quintin, 2014). Le client et le patient vivent respectivement des choses difficiles dans leur vie, qui entraînent une « perte totale des points de repère dans l'existence » (Schmid, 2014, p. 27). On assiste, comme l'indique le titre du livre de Blankenburg (1991) à une « perte de l'évidence naturelle ». Toutefois, ce désarroi permet à chacun de reprendre la réflexion sur l'ensemble de sa vie. Autant pour l'une que pour l'autre personne, il ne s'agit pas de réfléchir sur soi selon ce qui est bien ou moins bien, mais selon ce qui a du sens. L'une et l'autre sont en présence de cliniciens (psychothérapeutes et éthiciens) qui soutiennent les personnes dans leur lecture de l'existence. Tous ces individus ont en partage le fait qu'ils ne savent pas quelle décision prendre par rapport à leur existence; ils sont comme piégés et figés. Le travail de psychothérapie réalisé par le clinicien et le travail d'accompagnement effectué par l'éthicien consistent alors à faire bouger les choses pour créer une ouverture afin que celles-ci commencent à s'ouvrir sur d'autres choses. Et c'est en questionnant que les choses commencent à bouger. En raison de ce rapport réflexif avec la vie, l'être humain se transforme.

Ces deux lieux de recherche montrent que la compréhension du bien-être se présente comme un phénomène important. Nous incluons le phénomène du bien-être comme objet de recherche dans le lieu de la recherche en sciences humaines afin de favoriser le jeu de correspondance entre ces différents lieux de recherche. Par conséquent, dans le contexte de la recherche en sciences humaines, le chercheur interroge soit le participant à la recherche sur son vécu de bien-être ou de mal-être, soit un ensemble de textes, d'images ou de symboles qui inspirent une intelligence de la chose qui fait l'objet de l'enquête.

L'expérience de la psychothérapie, de la délibération en éthique et de la recherche en sciences humaines sert à illustrer l'idée que l'être humain, dans ces trois lieux de rencontre avec l'autre et soi-même, cherche à mieux se comprendre pour surmonter les différents obstacles qui viennent contrecarrer ses plans de vie et pour s'orienter dans l'existence. L'un dans l'autre, il y a des choix de vie à poser : l'être humain a besoin d'être éclairé. Nous verrons qu'il

n'y a pas de compréhension possible de l'expérience humaine sans un travail sur les idées, les présupposés et les valeurs qui nous gouvernent.

En fait, l'existence ou le bien-être est interprété pour le clinicien selon un cadre théorique, tandis que pour l'accompagnateur l'existence est vue à travers des principes éthiques, et pour le chercheur c'est selon ses préjugés. Pour les clients et les patients, l'existence est interprétée selon leur histoire de vie. On peut affirmer sans peine qu'on est en présence d'un conflit d'interprétations. Ce ne sont pas les mêmes idées qui organisent la compréhension de l'existence. On assiste également au fait que les clients et les patients vont souvent interpréter leur existence selon le langage utilisé par le clinicien et l'accompagnateur. Pourtant, ils ne se reconnaissent pas toujours dans ce langage. Il y a quelque chose qui ne les rejoint pas (Frank, 1995). Il en va ainsi aussi du chercheur. Ses questions proviennent d'un arrière-fond dont il ignore souvent l'existence. Ce faisant, il y a quelque chose qui se tait, principalement l'expérience de la condition humaine. Et c'est exactement ce à quoi nous désirons parvenir : dévoiler la condition humaine.

Herméneutique et expérience humaine

L'être humain est un être qui essentiellement cherche à comprendre son vécu. Sauf que celui-ci se présente comme quelque chose de fluide, d'instable, d'élusif et d'insaisissable (Nietzsche, 1978). En raison de cet état de fait, ce qui reste à l'être humain, c'est d'interpréter, même si cela implique qu'il y aura plusieurs interprétations possibles sans compter qu'il n'y aura pas davantage d'interprétations correctes (Nietzsche, 1978). Par conséquent, disons-le d'entrée de jeu, ce dont nous avons besoin pour saisir cette réalité évanescence, ce n'est pas une démarche scientifique plus affinée ni l'aide de théories confirmées, mais d'un autre regard, en l'occurrence d'une herméneutique.

Cela justifie que la forme de l'essai est plus appropriée pour communiquer nos tentatives de compréhension qu'un article écrit selon les différentes exigences propres au discours scientifique (Starr, 2012). Notamment, ce texte ne procède pas par une accumulation de faits ni par un enchaînement de raisonnements, mais par touches successives qui se complètent les unes les autres jusqu'à la formation d'un monde, d'une image ou d'un récit dans lesquels ressort quelque chose qui nous interpelle.

Par conséquent, la vérité de l'expérience humaine ne se présente pas sous la forme de données factuelles objectives, mais dans une expérience subjective. Autrement dit, l'expérience humaine est complètement autre que ce que nos conceptions peuvent en déduire. Ce que l'on peut comprendre de l'expérience humaine ne peut être communiqué qu'indirectement à l'aide de métaphores. Plus nous nous approchons de l'expérience humaine dans ce

qu'elle enferme de plus fondamental, plus elle se présente comme image, mythe, récit, symbole ou métaphore. L'être humain n'a pas la compétence de parler de son expérience en dehors de ces images et de ces métaphores. Le théologien Bultmann (1984) montre que les mythes expriment la conscience que la vie humaine trouve son fondement et sa limite dans un pouvoir qui est au-delà de tout ce que nous pouvons calculer et contrôler.

Les méthodes scientifiques, qui s'appuient sur le naturalisme méthodologique, ne permettent pas d'approcher l'expérience humaine comme une expérience. Elles y voient, par exemple, un processus psychologique. Gadamer dans l'introduction de son *magnum opus*, *Vérité et méthode*, indique que le but d'une herméneutique philosophique consiste à « discerner, partout où elle se rencontre, l'expérience de vérité qui dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique » (Gadamer, 1996a, p. 11). Autrement dit, les sciences expérimentales ne sont pas en mesure de répondre à toutes les questions que la raison humaine se pose. D'autant plus que les sciences expérimentales, dont le positivisme logique, croient que les problèmes qu'elles ne peuvent pas traiter selon ses méthodes sont de faux problèmes. Puisque l'expérience humaine ne peut pas être démontrée objectivement, Gadamer ne souscrit pas au projet de Dilthey. Celui-ci a voulu faire des sciences humaines une science qui pourrait, comme les sciences de la nature, procurer une connaissance objective. Pour Gadamer, l'objectivité n'est pas une question qui s'applique au monde des arts. Ce qui caractérise les arts, ce sont leurs potentiels d'ouverture. Autrement dit, pour Gadamer, la question de l'objectivité dans l'univers des arts est une mauvaise question.

Il n'en va pas ainsi, car les arts, les mythes, les symboles, les récits, justement parce qu'ils sont plutôt des formes d'expression imparfaites, contrairement au langage mathématique et celui des sciences, laissent entr'ouvert quelque chose d'autre. Les arts, au lieu d'enfermer la réalité, sont des ouvertures sur quelque chose d'autre qui nous dépasse et qui nous saisit. Comment accéder à cette ouverture? C'est justement ce à quoi s'applique l'herméneutique. L'herméneutique c'est une tentative de comprendre ce qui ressort d'un texte, d'un mythe, d'une image, d'une parole, d'une œuvre, d'une action, d'une pratique sociale, d'un vécu. Elle est mue par une question : qu'est-ce qui apparaît dans un texte, dans une œuvre, dans une conversation et qui, pourtant, échappe à la représentation?

L'objet de l'herméneutique c'est le non-dit, ce qui demeure caché dans un vécu, dans une conversation. C'est en dialoguant qu'on parvient à comprendre ce qui, au départ, semblait aller de soi ou ne rien dire ou encore n'avait qu'un sens littéral. Le dialogue devient la condition de possibilité pour

qu'apparaisse quelque chose d'inouï, d'inattendu, quelque chose qu'on n'entendait pas jusqu'à présent. Il s'agit d'amener les choses à leur monde ou de dégager le monde enfoui dans les choses.

Le travail herméneutique est un travail de souvenir. C'est un travail contre l'oubli (*a-letheia*). L'herméneutique, par la force du commentaire et de l'interprétation, fait revivre ce qui jusqu'ici était enfoui dans le passé. Il s'agit donc pour elle de mettre en mémoire. Ce faisant, il devient possible de saisir le présent comme une continuité et un héritage du passé. Se souvenir des Anciens et des vieilles choses c'est se souvenir des idées, des présupposés et des valeurs qui nous gouvernent. Dès lors, se souvenir ce n'est pas se représenter de manière exacte ce qui fut, mais c'est poser un commentaire ou proposer une interprétation de ce qui persiste à être à travers l'oubli. Il ne s'agit pas de se souvenir des faits passés, de réactiver d'autres périodes de l'histoire, mais de réactiver les idées qui peuvent éclairer la condition humaine. De son côté, c'est la réappropriation de la condition humaine qui permet de mieux comprendre ces mêmes idées. Il existe donc un jeu de renvoi entre l'expérience de la condition humaine et le monde des idées. Il y a un cercle. Les idées qui nous dévoilent la condition humaine et la réappropriation de la condition humaine qui rendent possible une autre lecture des idées. On peut affirmer que l'herméneutique, en cherchant à remonter à l'origine du sens, enjoint l'être humain à penser à l'envers. C'est prendre du recul, c'est-à-dire reculer jusqu'au point où l'on saisit la source de la pensée. Sauf que cette source n'est pas une donnée factuelle ni un point de vue hors du monde. C'est, comme nous le disions auparavant, un objet plutôt informe qui exige un travail d'interprétation.

Interprétation et compréhension

Interpréter c'est permettre à des fragments de vie et à une pléthore d'informations de participer à quelque chose de plus grand qui les relie. Ce quelque chose de plus est ce qui donne sens. L'être humain interprète pour faire voir ce qui relie les êtres et les choses : un sens partagé, *sensus communis*. Dès lors, l'herméneutique consiste à faire voir comment les gens interprètent et comprennent les êtres et les choses. L'herméneutique c'est comprendre des manières de penser en les reliant à autre chose. À cet égard, les êtres et les choses ne prennent souvent sens qu'à l'intérieur d'un récit. La narration assemble sous la forme de symboles, sous la forme d'images, la diversité chaotique du monde (Schmid, 2014).

Proposer une interprétation c'est expérimenter quelque chose de nouveau. Ainsi, « la vie de chaque individu humain est une expérimentation » (Schmid, 2014, p. 131), un essai existentiel. N'est-ce pas ce que faisait Montaigne avec ses *Essais*! Voir ce qui se donne à l'esprit lorsqu'on tente une

certaine lecture du monde. Que pouvons-nous comprendre de plus, si nous proposons telle et telle interprétation?

C'est en créant des liens que les choses comme les choses de la vie prennent forme sous la forme d'images ou de récits. Et c'est à ce moment-là que ces choses se mettent à nous parler. Dès lors, on peut dire que le travail de la pensée consiste à interpréter jusqu'à ce que les choses commencent à nous parler.

Lorsque les choses se mettent à nous parler parce qu'elles ont pris forme, ce n'est pas parce qu'elles communiquent un message qu'on pourrait se représenter de manière claire et distincte, comme le désirait Descartes. Les choses parlent, car elles ouvrent sur un monde. Elles parlent, car il y a quelque chose qui en ressort, qui cherche à s'exprimer, à sortir. C'est quand les choses commencent à déborder de sens que quelque chose se déverse en nous et que s'opère un changement dans nos vies. Les figures et les récits, comme l'a souligné Heidegger à propos des œuvres d'art, ont une portée historique. Avec eux, c'est un monde nouveau qui vient au monde. L'être humain acquiert une expérience de vie, un changement de monde. Dans un contexte de psychothérapie, on assiste à une transformation de soi. Dans un contexte de prise de décision, la vie prend un tournant et, dans un contexte de recherche, on perçoit les choses différemment. Dans tous les cas, on assiste à une chose rare : une expérience. La matière de la vie n'est pas seulement vécue, elle est hissée au niveau du symbole, à une échelle d'unité supérieure. Ici, faire une expérience, ce n'est pas vivre des choses qui impressionnent, c'est en faire sortir quelque chose.

Ce travail d'interprétation n'est pas imparti au psychothérapeute, à l'accompagnateur et au chercheur seul, ni au patient, au client et au sujet de la recherche seul. Ce travail s'effectue dans l'intersubjectivité, dans une conversation à propos de quelque chose qui cherche à être compris.

Le dialogue socratique

Alors que comprenons-nous de ce qui se passe dans la relation psychothérapeutique, dans la relation d'accompagnement et dans la recherche en sciences humaines? Nous assistons à un dialogue socratique. Rappelons que les questions que Socrate posait n'étaient pas des questions théoriques. Elles avaient une dimension pratique : accroître la sagesse.

Le dialogue socratique est une recherche intersubjective à propos de nos idées, de nos présupposés (Heidegger parle de structure préalable ou de précompréhension, Gadamer de préjugés et Ricœur de préfiguration) et de nos valeurs; ce à partir de quoi nous pensons, décidons et agissons, et qui organise notre rapport à soi, à autrui et au monde. Dans le cadre de la psychothérapie et

de la délibération éthique, le client et le patient ont besoin d'une autre personne pour mettre à jour leurs présupposés et leurs valeurs. Dans ce type de dialogue, quelque chose émerge et s'installe dans un entre-deux, entre le clinicien et le client, entre l'accompagnateur et le patient, entre le chercheur et le sujet de la recherche. Pour cette raison, il faut être deux pour faire apparaître quelque chose. Le rôle du clinicien, de l'accompagnateur et du chercheur consiste à donner naissance à ce qui nous précède (nos idées, nos présupposés, nos valeurs) par des questions. Il s'agit d'amener à la lumière nos idées, nos présupposés et nos valeurs. Cela implique pouvoir les communiquer. C'est en les communiquant que nous parvenons à y voir clair. Nous comprenons mieux ce que nous tentons de dire lorsque nous communiquons. En ce sens, l'herméneutique c'est surtout pouvoir communiquer en devenant encore plus « éveillé » à soi-même (Heidegger, 2012).

Jusqu'à présent, plusieurs chercheurs déploient leur recherche dans le cadre de l'herméneutique en adoptant, comme méthode, l'entrevue avec peu d'interruptions, ce qui favorise chez le participant à la recherche la mise en récit (Benner, 1994). *De facto*, il n'y a pas de dialogue ou de conversation. Cette méthode de recherche ne favorise pas la réflexion sur les idées qui émergent de la rencontre. À la limite, chacun demeure au niveau de l'opinion exprimée. Ce n'est pas ce que nous voulons obtenir. Nous désirons saisir l'intelligence des choses. C'est pourquoi le chercheur doit encourager le participant à la recherche à approfondir ce qu'il exprime. Surtout que la visée d'une phénoménologie herméneutique consiste précisément à révéler et à interpréter ce sens caché des phénomènes. C'est la raison pour laquelle nous croyons qu'un dialogue socratique (Quintin, 2008) est de mise.

Dans le contexte de la recherche sociale, le travail du chercheur consiste à effectuer ce dialogue socratique envers les participants à la recherche. Son rôle consiste à faire surgir, à l'aide de questions et de la mise en récit, les idées, les valeurs et les présupposés enfouis sous leurs pensées, leurs décisions et leurs actions spontanées. Cela implique que le chercheur, comme le clinicien et l'accompagnateur, doit s'investir dans la rencontre en commentant et en interprétant les réponses fournies par les participants à la recherche (Wortel & Verweij, 2008). Cette implication fait en sorte que le chercheur peut prendre conscience de ses présupposés et valider ses interprétations (Dinkins, 2005). Ce faisant, le chercheur n'emprunte pas une position de neutralité (Gadamer, 1996a) et les participants, pour leur part, ne sont pas que des objets de recherche, mais des participants au sens plein du mot, dans la mesure où ils participent à l'émergence d'intelligibilité, de sorte qu'en fin de parcours, nous ne savons plus qui parle. Ce n'est plus le clinicien ou le client, ni

l'accompagnateur ou le patient ni le chercheur ou le participant seul, mais la chose qui se dégage entre eux.

Cela vaut aussi pour la recherche théorique, c'est-à-dire la recherche qui consiste à interpréter les textes de la tradition qui sont à la fois le dépôt d'expériences fortes de la condition humaine et le soubassement, qui organisent nos pensées, nos décisions et nos actions. Gadamer a amplement réfléchi à cette question qu'il est inutile d'y revenir ici, sinon qu'il y a une symétrie entre tous ces différents lieux de recherche.

Il serait tout de même opportun de préciser ce travail dialogique exercé par Socrate dans de nombreux dialogues écrits par Platon. Rappelons encore une fois que les dialogues socratiques se caractérisent par la recherche commune d'une meilleure interprétation possible d'un phénomène en s'interrogeant sur les interprétations de chacun des partenaires de la discussion. Ici, dialoguer c'est tenter de clarifier ses pensées. Et non pas seulement les exprimer, même si c'est en les communiquant qu'on arrive le mieux à y voir clair en elles. Il s'agit donc de faire accoucher de nos interprétations d'autres interprétations plus véridiques, c'est-à-dire plus fertiles ou productives. C'est ce à quoi s'applique Socrate qui compare merveilleusement son travail à celui des sages-femmes (*Théétète*, 149b-150c, dans Platon, 2008). De plus, comme celles-ci qui sont des entremetteuses qui savent mettre en couple, Socrate sait quelles sont les interprétations que nous pouvons mettre ensemble afin qu'elles puissent porter des fruits.

Mais à quoi reconnaît-on le vrai du faux, les interprétations créatrices des stériles? Socrate répond à cette difficulté en reprenant le paradoxe de Menon qui se demande comment savoir ce qu'est le vrai si nous ne savons pas au préalable ce qu'est le vrai. Pour Socrate, il y a des interprétations qui entrent plus facilement en résonance avec ce que nous sommes. C'est cette résonance qui assure la validité des interprétations. Pour Socrate, cela s'explique en raison de l'immortalité de l'âme qui apercevait la Vérité, la Beauté et la Bonté lorsqu'elle vivait auprès des dieux, mais qu'elle a oubliées au moment de sa naissance dans un corps. La connaissance est une remémoration par résonance dans la mesure où « la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme » (*Menon*, 86b, dans Platon, 2008, p. 1073). C'est pourquoi aussi on peut dire à l'instar de Socrate que le client, le patient et le chercheur n'apprennent rien du psychothérapeute, de l'accompagnateur ou du participant à la recherche, car ceux-ci ne sont que des chemins qui éveillent des choses en nous-mêmes. Ce que les étudiants de Socrate apprennent, ils l'apprennent en eux-mêmes. Sauf que ce n'est pas par eux-mêmes, mais par l'entremise de Socrate ou d'un dieu (*Théétète*, 150d, dans Platon, 2008).

J'aimerais maintenant ajouter que la fréquentation des textes fondateurs, ceux qu'on retrouve dans les humanités, est une chose importante, car sans la connaissance de ces textes, le dialogue socratique risque de devenir stérile, de ne mener nulle part, c'est-à-dire être à risque de ne rien faire advenir en répétant ce qui est convenu dans les circonstances, le « on ». Le clinicien, l'accompagnateur et le chercheur, s'ils désirent parvenir à faire émerger quelque chose, ont besoin de poser les bonnes questions, des questions nourries par les humanités qui sont le dépôt d'interprétations qui éclairent la condition humaine. Si l'être humain est un être de recherche, autant en tant que clinicien, accompagnateur, chercheur, client, patient et participant à la recherche, il a besoin de la fréquentation des textes fondateurs pour se mettre en mode de recherche. C'est à l'intérieur de ce *modus operandi* que l'être humain se tient au plus près de la condition humaine, peu importe ce qu'il en ressortira de cette recherche. Ce qui compte, ce n'est plus l'objet de la recherche ni l'être humain comme agent de recherche, mais le processus même de chercher quelque chose qui nous tient à cœur dans la mesure où il en va de notre existence (Heidegger, 1986), sans savoir pourtant ce que l'on cherche (*Menon*, 86b, dans Platon, 2008). Il faut accepter l'idée que cela peut ne mener à aucun résultat tangible, et que cela prend du temps, du temps de loisirs que les Grecs nomment *scholè*, car la pensée est lente et maladroite à ce jeu. C'est pourquoi un travail de psychothérapie, de délibération en éthique et un travail de recherche c'est souvent long, quoique jamais ennuyeux.

Paradoxalement, c'est lorsque nous interrompons la psychothérapie, la délibération et la recherche, c'est-à-dire lorsque nous cessons d'en assurer la maîtrise, qu'un message nous parvient, que nous avons l'impression de comprendre quelque chose d'important, qu'une expérience nous saisit : *eurêka*. Le sens de notre condition humaine à travers les humanités vient d'apparaître. Gadamer affirme que la vérité peut être trouvée dans les humanités. Cela implique que la psychothérapie et les processus de décision doivent être compris à travers la connaissance des humanités. Mais qu'en est-il exactement de ces textes fondateurs ou de ces œuvres fondatrices qu'on retrouve dans les humanités?

La valeur des humanités¹

Les humanités sont le dépôt de notre humanité. Ce à quoi elles renvoient demeure incertain et est à chercher continuellement. Les images parlantes, les œuvres de culture, celles qui cultivent en nous le besoin de grandir et de comprendre, loin de nous faire comprendre notre environnement, nous amènent ailleurs, dans un au-delà. Elles sont créatrices de mondes. Ces images et récits font œuvre de métaphysique. Dans un texte, dans une image, dans une idée, il y

a toujours plus que ce qui est signifié, que le sens littéral. Et c'est ce qui nous intéresse le plus, car le sens de la vie n'est pas en elle, de la même façon que le sens du vécu ne se trouve pas dans le vécu. Le sens de la vie et celui du vécu sont ailleurs. Dès lors, une pensée, une image, une expression, une œuvre ne se présentent pas comme des vérités, mais sont des leviers pour aller plus loin afin de voir ailleurs, pour explorer et peut-être découvrir quelque chose d'inouï; elles sont des questions.

Lorsque nous vivons des événements difficiles dans notre existence, par exemple la mort d'un enfant, d'un parent, la perte d'un emploi, l'épreuve d'une maladie grave, une stupéfaction s'empare de nous qui nous contraint à reconsidérer notre vie. C'est lorsque quelque chose se brise dans notre existence que celle-ci apparaît dans sa totalité. Ces expériences de vie peuvent devenir doublement traumatiques, si elles ne sont pas intégrées dans une perspective universelle ou intelligible que sont les humanités.

Il ne s'agit pas de savoir si les humanités disent des vérités, mais d'y voir quelque chose de significatif, c'est-à-dire quelque chose de fécond pour nous. En ce sens, les humanités apportent un surcroît d'être et, par le fait même, enrichissent notre existence. Elles y déposent une présence qui autrement nous échapperait. Elles sont une fenêtre sur la condition humaine et fournissent des outils afin de nourrir une conversation sur notre condition permettant ainsi de s'orienter dans le monde (Brague, 2014). Elles permettent donc de lire en nous-mêmes.

À cet égard, les mythes sont probablement la forme la plus exemplaire des humanités. Ce qu'il y a d'intéressant avec les mythes, c'est qu'on n'a pas accès à l'intention de l'auteur ou des auteurs, s'il y a, ou encore à leur origine. Nous sommes réduits à nous contenter de comprendre ce qu'ils cherchent à dire, ce qui en ressort. En fait, nous sommes libérés de la recherche d'explications. Par conséquent, il ne s'agit pas tant d'interpréter les mythes (ou les humanités) que de se laisser interpréter par eux. Sans nous en rendre compte, nous vivons dans des mythes, dans de fortes images (Hillman, 2000). Les mythes ne se présentent plus comme des objets d'étude mais comme des sujets : ils sont ce qui organise l'expérience humaine. Mais pour reconnaître les mythes comme des forces agissantes, il faut fréquenter les humanités. Ici, encore une fois, nous retrouvons la figure du cercle. Les humanités se présentent alors comme un processus dialectique entre les humanités comme objet d'étude et les humanités comme sujet.

C'est probablement la raison qui explique qu'il existe un besoin fondamental chez l'être humain de penser sa vie sous la forme d'images, de récits ou d'idées. Réfléchir sa vie sous la forme d'images contribue au mieux-

vivre, à orienter son existence, à lui donner une forme nouvelle. Réfléchir implique de découvrir de nouveaux horizons, d'avoir un regard élargi sur le monde. En ce sens, la philosophie comme question de sens devient ici une philosophie pratique, un exercice de transformation de soi. Cette philosophie pratique nous la retrouvons dans la relation d'aide, dans la délibération éthique et dans la recherche de sens auprès de participants à la recherche. Mettre sa vie en images, en récits et en idées permet justement de redonner une mobilité existentielle à nos manières de nous comprendre. La création d'images, de récits et d'idées, loin de simplement représenter et reproduire la réalité, ouvre de nouvelles dimensions sur l'existence. Il en va aussi avec la réception des images, des récits et des idées. Et le moment de la réception de ces images permet une redescription de notre vie (Ricœur, 1983). Ce faisant, notre vie exige à nouveau un nouveau travail d'interprétation en souhaitant une meilleure compréhension. Ainsi, on comprend qu'on n'en a jamais fini avec notre vie. Elle demande un travail incessant d'interprétation. Ce travail sur soi, loin de se présenter comme un fardeau, se présente plutôt comme un travail d'émancipation. Il s'agit donc d'aller plus loin que soi, de dépasser la vie vécue dans l'immédiat que l'on retrouve chez Hegel et l'attitude naturelle que l'on retrouve chez Husserl afin de parvenir à une prise de conscience, c'est-à-dire à une compréhension, toujours plus éclairante.

Art et vérité

Nous ne pouvons pas réfléchir à la question des humanités sans porter une attention particulière à la relation entre art et vérité. Autant pour les anciens comme Platon et Aristote que pour Heidegger et Gadamer, l'art relève de la vérité. D'un côté, la vérité n'est pas accessible de l'extérieur, mais de l'intérieur à travers un engagement intuitif. D'un autre côté, l'art n'est pas une simple affaire de sentiment de plaisir comme chez Kant. L'art nous dévoile des choses du monde qui autrement demeureraient cachées. Pour Gadamer, lecteur attentif de Platon, il y a un lien étroit entre le vrai, le bon et le beau. C'est pour cette raison que nous avons proposé de traiter conjointement de la consultation psychothérapeutique, de la délibération éthique et de la recherche. Pourtant, dans l'histoire occidentale, on a presque toujours rejeté l'art comme modèle d'accès à la vérité.

Ce déni du pouvoir des humanités n'est cependant pas un phénomène nouveau. Par exemple, déjà les Grecs du temps de Platon doutaient de la force de vérité des mythes. Theognis au 6^e siècle et Pindare au 5^e siècle av. J.-C. pensaient que les *muthoi* représentaient des faussetés. Il en allait ainsi également pour Euripide, Xénophane, Héraclite, Pythagore et Anaxagore (Gadamer, 1985). Sans compter qu'Hérodote et Thucydide traitaient les mythes

comme de simples productions historiques. Platon, de son côté, se montrait plus ambivalent. Il condamnait les mythes (*République*, 379a-379^c, dans Platon, 2008), mais en reconnaissait la valeur pédagogique si ceux-ci se présentaient comme une allégorie de la vérité (*République*, 389b et *Timée*, 22c-22d, dans Platon, 2008). Il faudra un penseur comme Vico au 18^e siècle pour redonner une valeur aux mythes (Miller, 2014).

Le grand événement qui a rendu possible une telle dévaluation des mythes est celui de l'arrivée d'une nouvelle conception de la vérité. Aristote dans deux de ses ouvrages, *Catégories* (1977) et *La métaphysique* (1981), l'a formulée ainsi : la vérité est l'adéquation entre la chose et l'intellect. C'est la clarté de nos représentations qui assure l'exactitude et la certitude. Celles-ci, l'exactitude et la certitude, deviendront alors les deux critères de la vérité; exit la vérité conçue comme dévoilement. Il faudra un penseur comme Heidegger, et à sa suite Gadamer, pour rétablir ce sens de la vérité. Mais cette vérité herméneutique demeure marginale. Depuis l'époque des Lumières avec l'essor grandissant du discours scientifique jumelé à la pensée rationaliste et au naturalisme méthodologique sous-jacent, imprégné du concept de vérité comme adéquation, étendu à toutes les sphères de la vie, nous assistons à un dénigrement des humanités comme source de vérité. Aujourd'hui, le rationalisme et le naturalisme méthodologique envahissent toutes les sphères de la vie. Max Weber en a posé le diagnostic : le désenchantement du monde. L'une des conséquences pour Weber est que nous vivons dans une cage de fer. Nous pouvons en constater les effets jusque dans le monde de l'éducation où l'on évacue de plus en plus les humanités du cursus scolaire. Pour les défenseurs de ce rationalisme et de ce naturalisme, les humanités ne sont pas importantes, car elles ne sont pas pratiques. Elles sont un luxe qui, à la limite, déforme les esprits.

Question de méthode

Nous disions qu'il ne s'agit pas de « réfléchir sur » les mythes comme s'ils étaient des objets de pensée particuliers, mais de « penser avec » ces mythes jusqu'au point de bascule où l'on « se laisse penser par » ceux-ci. C'est à partir de ce renversement que ces mythes sont reconnus comme des sujets, des forces agissantes. C'est le principe de la madeleine de Proust. Selon ce que l'individu vit, nous pouvons déceler certains mythes tels qu'Œdipe, Icare, Prométhée, Orphée, Narcisse, Dionysos, Job, Ulysse, Achille, etc. La fréquentation des humanités donne accès à notre mémoire. Celle-ci, loin d'être une simple opération mentale, est ce fond à partir duquel se raconte et se rencontre la condition humaine. À travers nos histoires de vie au quotidien se joue une autre histoire plus universelle ou philosophique que la simple narration des

événements passés (Aristote). Ici, la mémoire est une muse qui résonne en nous et qui révèle ce qui nous porte à travers les événements de la vie.

Concrètement, il s'agit, comme Socrate le faisait si bien, de faire jouer les perspectives entre elles, les unes avec les autres, pour faire en sorte que chacune des perspectives nourrit l'autre, et l'autre, en réponse, vient à son tour nourrir celle qui l'a nourrie au départ. Heidegger et Gadamer parlent de cercle herméneutique. Il serait plus juste de parler d'interaction en spirale. Chaque perspective renvoie à l'autre de sorte que chacune d'elle se transforme au contact de l'autre et en sort grandie. Ce faisant, chacune se dépossède de soi. Ce n'est plus une perspective qui s'ajoute à une autre, c'est quelque chose de nouveau qui s'installe entre elles. Précédemment, nous parlions d'enfantement. On pourrait aussi parler d'étonnement. Non pas que des choses existent, mais que des choses peuvent naître de choses qui ne le laissaient pas prévoir.

En ce qui nous concerne, le psychothérapeute met en jeu le vécu du client avec d'autres récits que l'on retrouve dans les mythes, dans la littérature et dans les arts. La rencontre médicale se comprend comme la rencontre de deux mondes avec l'intention d'établir une entente à partir de laquelle le patient pourra prendre des décisions importantes pour la poursuite de sa vie et le médecin pourra offrir ses soins. Le chercheur questionne les participants afin de faire émerger quelque chose entre eux. Quelque chose se révèle à nous, qui nous surprend en raison de son caractère inouï, et inédit. Gadamer parle de fusion d'horizons. Ce quelque chose de nouveau, c'est ce qui apporte du nouveau dans le champ de la connaissance. C'est ce que l'on appelle faire une expérience, quelque chose de plus puissant que le simple vécu fugace.

La méthode consiste à être-avec-l'autre à travers le média du langage. Elle consiste à faire jouer les joueurs sur le terrain du langage. Lorsque le jeu débute, tout devient possible, en l'occurrence l'événement de la compréhension sans pour autant le garantir. Comme l'indique Gadamer, les joueurs se perdent dans le jeu. C'est le jeu qui dicte l'échange. Il se peut que le jeu avorte ou même qu'il mette au monde de fausses interprétations. C'est le risque de la liberté inhérent à la méthode. Dans ce jeu de l'interaction, ce qui apparaît dans l'échange acquiert sa propre autonomie. Ainsi, cette méthode s'inscrit dans la finitude humaine et la respecte. La méthode comme une performance artistique répète la structure de l'être humain comme être de recherche dans un monde de sens, comme un être de réciprocité. La méthode réactive le jeu de la réciprocité (Merleau-Ponty, 1945). Il s'agit donc de mettre ensemble tel un symbole (Ricœur, 1959), de mettre en dialogue l'universel et le singulier, le général et le particulier.

En mettant les perspectives en jeu, il ne s'agit pas de confronter les interprétations les unes contre les autres et d'y voir un conflit d'interprétations ou encore un dilemme, mais de les faire jouer ensemble. C'est dans l'interaction ou le jeu qu'elles prennent sens. Dit autrement, une interprétation seule, ça n'existe pas, ou alors elle risque d'être très pauvre en ouverture. Une interprétation en est toujours une lorsqu'elle fait sens, lorsqu'elle se lie à d'autres interprétations. C'est pourquoi ce qui fait sens n'apparaît qu'en réseau de sens.

Une manière de dégager le sens d'une interprétation consiste à la tordre dans toutes les directions possibles. C'est en l'utilisant dans plusieurs contextes différents, en la questionnant à l'aide d'opérateurs heuristiques que nous pouvons en faire ressortir quelque chose. Par exemple, demander à qui s'adresse une interprétation. De qui provient-elle? Qu'est-ce qui est visé? Quelle est sa finalité? Ensuite, d'où tire-t-elle son origine? Quel est son contexte historique? Quand est-elle apparue? Quels sont les moments qui lui garantissent une certaine validité? Existe-t-il d'autres interprétations qui pourraient s'y ajouter, la nourrir, la confirmer ou la réfuter? Au contraire, doit-on soustraire quelque chose d'une interprétation pour qu'elle ait du sens? Existe-t-il d'autres solutions? Peut-on imaginer d'autres possibilités? Ainsi, nous mettons les interprétations en relation. Et c'est ainsi qu'elles dégagent du sens.

Dès lors, en exposant les interprétations les unes à côté des autres, il ne s'agit pas de faire apparaître leurs faiblesses, mais, *a contrario*, d'en montrer la force. Comme le souligne Gadamer (1996b), la force de penser se tient à l'opposé de la force d'argumenter ou de connaître. Il s'agit d'élever une interprétation jusqu'à déceler toutes ses possibilités d'ouverture. Nous y parvenons en reformulant l'interprétation initiale afin de voir si d'autres ouvertures se présentent. Et cela jusqu'à atteindre une certaine cohérence (Ricœur, 1959).

À partir de ce moment-là, le chercheur est invité à retourner à la question initiale. Ici aussi, nous retrouvons la figure du cercle. On n'en a jamais fini avec une bonne question. Socrate, dans le dialogue *Charmide* (160d), insiste : il faut recommencer à regarder en soi-même « avec un redoublement d'attention » (Platon, 1967, p. 282. Comme quoi le chercheur examine l'expérience humaine en se fondant sur sa propre expérience et accepte que le sens des choses se dévoile dans l'expérience. Dans le *Théétète* (154e, dans Platon, 2008), Socrate encourage à reprendre la recherche tranquillement. Nous retrouvons la même recommandation dans la *République* (588b, dans Platon, 2008). Dans l'*Euthyphron* (15c), Socrate le répète : « Il faut donc que nous

examinions à nouveau depuis le début » (Platon, 2008, p. 413). Bref, la recherche est un travail infini.

Un nouveau critère

Nous avons vu que les critères de vérité pour le discours scientifique sont l'exactitude et la certitude, tandis que pour l'herméneutique c'est le dévoilement ou encore la fécondité d'une interprétation (Ipperciel, 1998) qui ouvre sur autre chose et qui permet un élargissement de nos horizons. Les bonnes interprétations sont celles qui sont riches en ouvertures. Et pour cela, nous n'avons pas besoin d'exactitude et de certitude, mais d'approximation. Il s'agit de dégager ce à quoi ressemble une chose. Platon, à propos de l'âme, dans le *Phèdre* (246a), souligne que cela prendrait un point de vue divin pour connaître ce qu'elle est. Mais étant donné la finitude humaine, nous pouvons en dégager un certain savoir, si nous nous contentons « de dire de quoi elle a l'air » (Platon, 2008, p. 1262). Lorsque nous disons d'une chose qu'elle a l'air de, nous disons d'une chose qu'elle nous fait penser à autre chose, ou c'est à l'aide d'autre chose que nous parvenons à dire ce qu'une chose nous semble être. Comprendre l'âme, c'est donc la prendre avec autre chose. Heidegger dit que comprendre c'est prendre quelque chose comme autre chose. Ricœur en fera le titre d'un ouvrage *Soi-même comme un autre*.

Une tâche sans fin

Ce travail sur soi se présente comme une tâche infinie (Di Cesare, 2004). La pleine vérité ne sera jamais atteinte, car notre horizon à partir duquel nous interprétons les choses change constamment. C'est une tâche infinie, car l'être humain est un être de finitude. Ainsi, la compréhension n'est pas quelque chose de stagnant, surtout qu'il n'y a rien de certain, d'autant plus que la matière de notre expérience, selon Montaigne, se présente comme un « sujet informe, qui ne peut tomber en production ouvragère » (1965, p. 70). L'herméneutique, même si elle cherche à mettre en lumière l'existence humaine, elle en préserve aussi le caractère caché; même si parfois la clarté semble dominer, elle ne laisse pas le brouillard de la vie s'éclairer entièrement (Schmid, 1998). Il y a toujours des zones d'ombre. Ce faisant, la vie demeure énigmatique, et non pas un problème à résoudre. Bien davantage, c'est tout ce qui est incompréhensible qui se montre à nous (Gadamer, 1976). Donc, nous n'en avons jamais fini avec notre compréhension de la réalité. À l'opposé d'une épistémologie conventionnelle de type causal, il y a toujours matière à reprendre et à revoir nos interprétations. Des penseurs de la tradition pragmatique comme James, Dewey, Rorty et Putman recommandent justement de demeurer ouvert à la pluralité des interprétations et des descriptions, car aucune de celles-ci ne peut faire l'économie d'une révision.

En raison de la finitude humaine qui ne permet pas à l'être humain de percer le mystère de l'existence, les humanités trouvent ici leur utilité. C'est justement le caractère approximatif des humanités qui donne un accès à la condition humaine, et non le discours scientifique caractérisé par la clarté et la certitude.

Conclusion

C'est en cherchant que l'être humain devient lui-même. L'être humain devient humain et s'accomplit lorsqu'il approprie sa propre condition humaine : chercher. C'est pourquoi le psychothérapeute, le clinicien en santé et le chercheur en sciences humaines posent les conditions pour que les sujets se mettent en mode de recherche. Tous ces intervenants, loin d'accepter une simple description du vécu tel qu'il se présente à la conscience, invitent les sujets à interpréter leur expérience vécue afin de faire apparaître ce qui en ressort, pour faire apparaître une ouverture sur autre chose, pour ouvrir une autre dimension de l'existence.

Lorsqu'on cherche, notre attention se porte toujours au-delà de ce que nos sens nous présentent, au-delà de ce que nous pensons spontanément, de ce que nous ressentons, de ce que nous faisons dans l'immédiat. Cet au-delà se présente comme une zone nébuleuse, indéterminée. Sans jamais quitter ce qui se présente à nous dans l'immédiat, nous nous projetons dans un ailleurs. Le travail du chercheur consiste à amener l'autre à désirer chercher quelque chose qui permettrait à son vécu de gagner en intelligence (Ricœur, 1950). Les lieux de la psychothérapie, de la délibération éthique et de la recherche deviennent des lieux qui permettent à l'être humain de travailler à sa propre existence. Ces lieux de rencontre de soi font entrer notre existence dans la narration, dans un univers de sens, dans l'ordre de l'intelligibilité. Il s'agit donc de ne pas se dérober face aux forces occultes du « on » et de la culture ambiante. Il ne s'agit pas plus de s'y engoutir. Comment? En lui attribuant un sens plus élevé, en effectuant une interprétation afin de se l'approprier et de le transformer en y ajoutant une autre strate de sens.

Pour mieux vivre, il semble qu'un voyage auprès des œuvres fondatrices qui nous font voyager à travers le fond humain soit nécessaire pour nous sortir de notre quotidienneté, des illusions et des mensonges qui nous font croire n'importe quoi, sauf en nous, à notre propre expérience. Ce sont ces histoires portées par la condition humaine qui unissent les hommes. Tous les hommes se reconnaissent dans ces histoires, peu importe leur culture, leur époque, leur vécu personnel. Dit autrement, c'est la condition humaine exprimée dans des œuvres de culture qui nous unit.

Nous avons établi une méthode, pas pour parvenir à des interprétations qui prétendent à l'objectivité, mais à des interprétations qui ouvrent sur un monde de sens élargi. Ce que nous visons c'est une expansion de la conscience. Et les humanités y jouent un rôle fondamental dans cette quête de soi. Sauf que les humanités se meurent en raison des sciences humaines qui sont préoccupées par l'objectivité des connaissances au même titre que les sciences dites de la nature. La tâche de l'herméneutique ne consiste-t-elle pas alors à sauver les humanités de la destruction, comme d'autres veulent sauver certaines espèces en voie d'extinction en rétablissant la gratuité? C'est-à-dire en admettant que les humanités existent tout simplement pour nous accompagner dans notre parcours de vie, sans autres raisons que celles qui favorisent un mieux-vivre parce qu'elles ne demandent rien d'autre que d'être reçues amoureusement. À cet égard, pour Kant, l'intérêt des arts repose sur le fait qu'ils se présentent comme une finalité sans fin, ce que Gadamer reprend à son compte (1996a). Puisque les humanités sont ce dans quoi nous habitons, puisqu'elles sont un lieu où il est possible d'héberger l'expérience humaine pourvu que nous y habitons en poète, il devient primordial que nous nous donnions le devoir d'en prendre soin. Certes, l'être humain continuera de chercher, mais il saura au moins où chercher, et avec quels moyens. En cultivant les humanités qui donnent une voix à ce qui déjà nous parle dans ces moments de vie, dont l'enjeu repose sur l'orientation à donner à sa propre existence, nous ferons mentir Hegel pour qui l'art est chose du passé.

Note

¹ Pour des raisons d'économie, nous utiliserons le terme *humanité* dans son sens anglo-saxon; il désigne l'ensemble des arts, de la littérature et de la musique, et qui n'a aucune prétention à la connaissance ou à la représentation de la réalité. Ce terme se distingue de l'usage continental qui désigne surtout l'étude des langues anciennes comme le latin et le grec ancien à travers les textes littéraires de l'époque.

Références

- Agamben, G. (1989). *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*. Paris : Payot.
- Aristote. (1977). Catégories. Dans *Organon*. Paris : Vrin.
- Aristote. (1981). *La métaphysique*. Paris : Vrin.
- Benjamin, W. (2000). *Oeuvres II*. Paris : Gallimard.

- Benner, P. (Éd.). (1994). *Interpretive phenomenology. Embodiment, caring, and ethics in health and illness*. Thousand Oaks, CA : Sage.
- Blankenburg, W. (1991). *La perte de l'évidence naturelle*. Paris : Presses universitaires de France.
- Brague, R. (2014). *Modérément moderne*. Paris : Flammarion.
- Bultmann, R. (1984). *The new testament and mythology and other basic writings*. London : Fortress Publishers.
- Di Cesare, D. (2004). *Ermeneutica della finitezza [Herméneutique de la finitude]*. Milano : Guerini Studio.
- Dinkins, C. S. (2005). Shared inquiry. Socratic-hermeneutic interpre-viewing. Dans P. M. Ironside (Éd.). *Beyond method. Philosophical conversations in healthcare research and scholarship* (pp. 111-147). Madison, WI : The University of Wisconsin Press.
- Frank, A. W. (1995). *The wounded storyteller. Body, illness, and ethics*. Chicago, Il : The University of Chicago Press.
- Gadamer, H.- G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Gadamer, H.- G. (1985). Plato und die Dichter [Platon et le poète] (1934). Dans *Gesammelte Werke 5*. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. (1996a). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1996b). *La philosophie herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (2012). *Ontologie. Herméneutique de la facticité*. Paris : Gallimard.
- Hillman, J. (2000). Peaks and vales. Dans B. Sells (Éd.), *Working with images : the theoretical base of archetypal psychology* (pp. 113-135). Woodstock, CT : Spring Publications.
- Ipperciel, D. (1998). La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique. *Revue Philosophique de Louvain*, 96(2), 175-197.
- Kant, E. (1944). *Critique de la raison pure*. Paris : Presses universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

- Miller, R. D. (2014). Myth as revelation. *Laval théologique et philosophique*, 70(3), 539-561.
- Montaigne, M. (1965). *Essais II*. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1978). *Œuvres philosophiques complètes, XII. Fragments posthumes automne 1885 - automne 1887*. Paris : Gallimard.
- Platon. (1967). *Second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur*. Paris : Flammarion.
- Pindare. (2014). *Œuvres complètes*. Paris : La Différence.
- Platon. (2008). *Œuvres complètes*. Paris : Flammarion.
- Quintin, J. (2008). Enseignement de l'éthique : une approche socratique. *Pédagogie Médicale*, 9(3), 166-170.
- Quintin, J. (2014). Accompagner le patient dans ses choix de vie : le jeu de la conversation. *Éthique et santé*, 11(2), 69-76.
- Ricœur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier.
- Ricœur, P. (1959). Le symbole donne à penser. *Esprit*, 27(7-8). Repéré à http://www.psychanalyse.com/pdf/LE_SYMBOLE_DONNE_A_PENSER.pdf
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit. 1*. Paris : Seuil.
- Schmid, W. (1998). *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung [La philosophie de l'art de vivre. Une fondation]*. Frankfurt am main : Suhrkamp Verlag.
- Schmid, W. (2014). *Le bonheur. Un idéal qui rend malheureux*. Paris : Autrement.
- Starr, R. (2012). Should we be writing essays instead of articles? A psychotherapist's reflection on Montaigne's marvelous invention. *Journal of Humanistic Psychology*, 52(4), 423-450.
- Tillich, P. (1952). *The courage to be*. New Haven, CT : Yale University Press.
- Wortel, E., & Verweij, D. (2008). Inquiry, criticism and reasonableness : socratic dialogues as a research method? *Practical Philosophy*, 9(2), 54-72.

Jacques Quintin, professeur agrégé, enseigne l'éthique clinique à la faculté de médecine et des sciences de la santé de l'Université de Sherbrooke. Il s'intéresse aux questions relatives à l'enseignement de l'éthique, à la relation d'aide et à la santé mentale selon une perspective phénoménologique et herméneutique. En 2005, il a publié aux éditions Liber Herméneutique et psychiatrie. Pouvoirs et limites du dialogue puis, en 2012, Éthique et toxicomanie. Les conduites addictives au cœur de la condition humaine.