



HAL
open science

Herméneutique et épistémologie. À propos du tournant épistémologique de l'herméneutique

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU

► **To cite this version:**

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU. Herméneutique et épistémologie. À propos du tournant épistémologique de l'herméneutique. Cahiers de l'URPHISSA, 2021, Varia, 2, pp.189-213. halshs-04168710v2

HAL Id: halshs-04168710

<https://shs.hal.science/halshs-04168710v2>

Submitted on 30 May 2024

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

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

Public Domain

Herméneutique et épistémologie : à propos du tournant épistémologique de l'herméneutique

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU*

Résumé

Le tournant épistémologique de l'herméneutique, aujourd'hui acté, offre une interprétation plurielle quant au rapport entre l'épistémologie et l'herméneutique en tant que disciplines qui ont chacune une approche spécifique et un domaine légitime. Au-devant d'une volonté de substitution de l'herméneutique à l'épistémologie ou d'une dissolution de leur domaine légitime, en raison d'une plus-value herméneutique dans le cadre de la théorie de la connaissance, sous le prétexte d'une remise en question de l'exclusion de la conscience subjective qu'opère l'épistémologie scientifique et que revendique l'herméneutique, on ne saurait caresser ni le rêve d'un regard antagoniste ni celui d'une compatibilité, entre l'herméneutique et l'épistémologie, si ce n'est celui d'une inclusion au sein de la théorie de la connaissance contemporaine qui ne signifie pas identité. Aussi, le présent article tente d'articuler les différentes perspectives de ce rapport pour en dégager ce qui constitue sa valeur efficiente.

Mots-clés : *Théorie de la connaissance, Herméneutique, Épistémologie, Raison, Science.*

Abstract

The epistemological turn in hermeneutics, recognized today, offers a plural interpretation of the relationship between epistemology and hermeneutics as a discipline which each have a specific approach and a legitimate domain. Faced with a desire to substitute hermeneutics for epistemology or a dissolution of their legitimate domain, due to a hermeneutic added value within the framework of the theory of knowledge, under the pretext of calling into question exclusion of the subjective consciousness that scientific epistemology operates and that hermeneutics claims, one could not cherish either the dream, with an antagonistic gaze, or that of compatibility, between hermeneutics and epistemology, if not that of an inclusion which hardly signifies identity, in the theory of contemporary knowledge. Also, this article attempts to articulate the different perspectives of this report to identify what constitutes its value efficient.

Keywords: *Theory of knowledge, hermeneutics, Epistemology, Reason, Science.*

Introduction

L'épistémologie exprime, en son geste initial, une approche humble du savoir qui permet de laisser quelques places au sens. De son côté, l'herméneutique prévient le scientisme par la prise en

* Jacob Cléophas DEFO NZIKOU, titulaire d'un doctorat/PhD en philosophie, est membre de l'Unité de Recherche de Philosophie et de Sciences Sociales Appliquées (URPHISSA) de l'Université de Dschang/Cameroun. Ses recherches portent sur la *Réflexivité herméneutique Dans et Par la recherche* autour des thématiques suivantes : herméneutique philosophique et théologique, phéno-herméneutique en philosophie africaine, philosophie du sens, traductologie, herméneutique/épistémologie et herméneutique/science de l'éducation.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8342-2270> ; E-mail: jacob.defo@gmail.com

compte du rapport de l'homme à ce qui fait homme et du rapport de l'homme à ce qui, dans une société, fait société. Pour autant, l'articulation de leur rapport demeure dans un état embryonnaire. Peut-être l'est-elle, parce que le regard qu'on porte sur elles est celui de deux disciplines philosophiques distinctes. Mais, plus qu'elles se trouvent en confrontation à l'intérieur d'une théorie de la modernité – celle de la connaissance – et parce qu'elles se posent désormais, toutes deux, comme moment méthodologique, on peut justement penser cette inclusion en tenant compte d'un préalable : celui d'« une dualité de points de vue, ou de disciplines, qu'il faudrait reconnaître et à partir de laquelle serait posée la question de leurs relations mutuelles » (J. Ladrière, 1991, p. 107). Loin d'une conception totalisante que leur élaboration philosophique suggère, il est question de les envisager sous un prisme méthodologique à l'intérieur de la théorie de la connaissance.

On le sait, l'épistémologie est une discipline qui s'attèle à la fixation d'une critériologie absolue pour l'activité scientifique. Celle-ci obéit à deux dogmes : empirique et logique. Empirique, parce qu'elle considère que la science est un recueil de faits, de données (M. Ernst, 1908) ; logique, parce qu'elle considère que la rationalité des contenus doit obéir à une logique mathématique (B. Russell, 1902). Il est clair qu'il s'agit là d'une entreprise qui vise à exclure tout ce qui relève de la conscience dans la démarche scientifique. L'épistémologie scientifique, se fera porte-flambeau d'un tel processus. En se posant comme science des sciences, elle impose des recours à des modèles paradigmatiques, selon des bases théoriques précises. Ce sera la Logique pour Carnap (R. Carnap, 2002), la Psychologie pour Piaget (J. Piaget, 1950 et 2005) et la Socioanthropologie pour Latour (B. Latour, 1989). Or, si l'on tient compte des critères que supposent ces considérations épistémologiques, les sciences humaines auront du mal à s'y arrimer. Dès lors se pose une controverse pour ce qui est des différentes démarches méthodologiques au sein de la distinction classique des trois domaines scientifiques, à savoir, les sciences de la nature, les sciences formelles et les sciences humaines. Si les deux premières sciences peuvent s'y résoudre sans ambages, la dernière éprouve une très grande difficulté. Aussi, l'herméneutique, modèle méthodologique fourni par la démarche exégétique, est consacrée par Dilthey (W. Dilthey, 1947) comme propice à la remédiation du déficit épistémologique au sein des sciences humaines. On pourra noter, à cet effet, « que plusieurs disciplines reconnues comme scientifiques font appel à des méthodes qui relèvent de l'idée générale de l'herméneutique » (J. Ladrière, 1991, p. 108). Une telle reconnaissance éprouvée d'une dimension épistémologique de l'herméneutique fait surgir au sein de la communauté scientifique une controverse quant au rapport entre l'herméneutique et l'épistémologie.

Les présentes réflexions tentent d'articuler le sens de ce rapport. Au-devant d'un regard antagonique, ainsi que d'une tendance lourde de l'idée d'un dépassement herméneutique de l'épistémologie, il sera davantage question non seulement de dissuader d'une possibilité de compatibilité; mais aussi, de faire savoir qu'il y a, entre ces deux disciplines gnoséologiques, une relation d'inclusion qui exclut l'identité. D'où la question de savoir, s'il ne fallait pas y voir, tout simplement, un type de légitimité qui participe à la finalisation du processus de la connaissance.

1. L'herméneutique comme correctif dialectique de l'épistémologie scientifique

L'herméneutique, dans sa maturité philosophique, notamment chez Heidegger, Gadamer et Ricœur, se présente comme une pensée qui entre en débat avec l'épistémologie en tant que celle-ci a un attrait particulier à la défense de l'objectivité de la science au détriment de toute prétention scientifique d'émanation subjective. Aussi, la valorisation de la pensée subjective autorise l'herméneutique à se placer à l'antipode de l'épistémologie tout en assurant une fonction épistémologique pour les sciences dites subjectives – les sciences humaines précisément.

De fait, les sciences humaines ne se retrouvaient pas dans les prérogatives méthodologiques de l'épistémologie ; elles sont prises au dépourvu par les critères dits de scientificité que confère

l'épistémologie. Celle-ci désigne plus précisément l'étude philosophique, mais aussi interdisciplinaire de l'activité scientifique dans ses critères, dans ses mécanismes de production, dans la variété de ses usages. Cette vocation confère à l'épistémologie le statut d'arbitre de l'activité scientifique au moyen des critères de scientificité.

En effet, si l'on s'en tient au critère de réfutabilité que l'on retrouve chez Popper et qui permet de statuer sur le caractère scientifique d'une théorie, les théories subjectives ne peuvent se concevoir comme scientifique et devront être considérées comme de la non-science. Car, cette disposition épistémologique consiste en la possibilité pour les théories scientifiques d'être invalidées, réfutées ou testées (K. R. Popper, 2006, p. 65). Or, les théories subjectives, suivant leur nature, ne peuvent s'y soustraire.

Mais, si l'on s'intéresse à l'origine de ces critères de scientificité de l'épistémologie, on se rendra rapidement compte qu'elles émanent des sciences de la nature. Ce qui justifie pleinement le fait d'un débat herméneutique au tour de la question. Le constat flagrant sera celui de la victimité des sciences humaines d'un « impérialisme méthodologique hérité de Descartes » (J. Greisch, 2000, p. 168). Popper qui fait partir des figures fondatrices de l'épistémologie atteste le fait d'une incompatibilité opérative de ces critères de scientificité, propre aux sciences de la nature, avec au sein des sciences humaines. Il établit que ces dernières ne peuvent être soumises au critère de réfutabilité, parce qu'ayant un caractère dogmatique. Or, de nombreuses théories physiques s'y soumettent, à l'instar de la théorie de la relativité d'Einstein. En ses propres termes, il confirme cette distinction :

It is more than sharp enough to make a distinction between many physical theories, on the one hand, and metaphysical theories, such as psychoanalysis, or Marxism (in its present form), on the other. This is, of course, one of my main theses; and nobody who has not understood it can be said to have understood my theory (K.R. Popper, 1974, p. 984).

Il n'est donc pas étonnant que ces critères épistémologiques ne s'appliquent pas aux différentes approches des sciences humaines. L'idée d'un dogmatisme, ci-dessus affirmé par Popper, est due au fait que l'on soit confronté à une « vérité subjective ». De fait, il y a comme une résistance à l'idée d'une scientificité avérée des sciences de l'homme. Sous l'influence de la théologie judéo-chrétienne et de l'humanisme séculariste, l'on postula « que l'homme est prioritairement un être métaphysique, une valeur éthique, et enfin un sujet connaissant qui ne peut sans façon se transformer en objet de connaissance » (J. Chatué *et al.*, 2020, p. 143). Sur ces entrefaites, il semble difficile de faire de l'homme un objet de science et, par conséquent, de conférer le statut de science aux « sciences humaines ».

Les sciences humaines traversent donc une crise de fondement. N'étant pas dans le giron de l'épistémologie moderne, et face à une pression positiviste de type comtien d'un arrimage aux modèles en vigueur dans les sciences de la nature, elle trouvera en l'herméneute Dilthey son premier héros de la résistance des sciences de l'esprit (sciences humaines) à leur absorption par les sciences de la nature. L'esprit du positivisme qui se diffusait dans toute forme d'activité scientifique infusait dans chacune d'elle, l'idée d'un arrimage suivant l'appel à l'unité des sciences qui implique l'unité méthodologique. Or, cette vision méthodologique qui correspond mieux aux sciences de la nature, généralement considérées comme des sciences de l'objectivité, est appelée à s'imposer aux sciences humaines, reconnues comme sciences de la subjectivité. Alors que celle-ci constitue son « épine dorsale » (J. Teguezem, 2015, p. 96). Contre une pareille hégémonie, au relent impérialiste, Dilthey eut pour socle de sa dénonciation, la remarque selon laquelle nous sommes dans deux sphères gnoseologiques qui ont des approches différentes.

Dilthey pense, en effet, que c'est l'objet qui définit sa méthode de pénétration et que « les sciences de l'esprit ont le droit de déterminer elles-mêmes leur méthode en fonction de leur objet » (W. Dilthey, 1947, pp. 150-151). Pour éviter cette phagocytose, Dilthey se livre à une

justification méthodologique des sciences humaines. Aussi, à l'image de Kant qui fit une *Critique de la raison pure* pour permettre qu'il ait une connaissance de la nature, Dilthey propose une « critique de la raison historique » pour permettre qu'il ait une connaissance historique ; les sciences humaines étant essentiellement historiques. Toute la question sera de savoir, comment une connaissance historique est-elle possible ?

Cette interrogation relance le débat sur la possibilité d'inscrire la connaissance historique au sein de l'expérience. Pour répondre à cette question, il aurait fallu établir l'homogénéité entre le sujet et l'objet de l'histoire comme sa condition de possibilité : « la première condition de possibilité de la science historique est que je sois moi-même un être historique, celui qui explore l'histoire étant le même que celui qui la fait » (W. Dilthey, 1988. Cité par H.-G. Gadamer, 1996, p. 242). Nous ne connaissons alors que dans une perspective historique ; car, nous sommes déjà nous-mêmes des êtres historiques. C'est donc l'historicité interne qui caractérise ici l'expérience. Mais alors, comment donc l'expérience de l'individu et sa connaissance peuvent-elles s'élever au rang d'expérience historique ?

Cette question qui permet d'aborder la question épistémologique des sciences humaines trouve son efficacité dans la prise en compte de la nature même de ces sciences. Comme déjà établi par Droysen, Dilthey doit au préalable insister sur la distinction entre l'« expliquer » qui caractérise plus le mode d'être des sciences de la nature, et le « comprendre » qui caractérise plus celui des sciences humaines. De ce fait, il ressort de cela que les sciences de la nature cherchent à expliquer les phénomènes à partir d'hypothèses et de lois générales ; tandis que les sciences humaines veulent comprendre une individualité historique à partir de ses manifestations extérieures. Ainsi, toutes les constatations des sciences humaines concernent des faits de l'« expérience intérieure » : milieu qui ne requiert pas une compétence explicative, mais compréhensible. D'où, c'est la méthodologie de la compréhension qui sied aux sciences humaines. Or, étant donné que Schleiermacher a eu à établir l'herméneutique comme l'art de comprendre (F. Schleiermacher, 1987, p. 113), le regard distancié de l'épistémologue des sciences humaines, Dilthey, qui maîtrise cette théorie², l'amène à se rendre compte de la possibilité d'une métamorphose de l'herméneutique de telle sorte qu'elle accède à son essence véritable. Cette métamorphose consiste à mettre en évidence sa dimension épistémologique qui permettrait de l'exprimer.

Aux yeux de Dilthey donc, écrit Gadamer, l'herméneutique n'accède à son essence véritable qu'en cessant de se tenir au service d'une tâche dogmatique - qui était la prédication juste de l'Évangile pour le théologien chrétien - pour subir une métamorphose grâce à laquelle elle assume la fonction d'un organon historique (H.-G. Gadamer, 1996, pp. 195-196).

Ayant retenu de Schleiermacher que « l'art de l'interprétation est [...] l'art d'entrer en possession de toutes les conditions nécessaires à la compréhension » (F. Schleiermacher, 1987, p. 73), l'interprétation est tenue par Dilthey pour une forme spéciale de compréhension liée à l'écriture en particulier, et au phénomène de l'inscription en général. Sous cet angle, l'herméneutique se veut être « l'art de l'interprétation des manifestations vitales fixées par écrit ». Il s'agit de comprendre, par le processus d'interprétation, l'individualité à partir de ses signes extérieurs. Dilthey précise ceci :

Il s'agit maintenant de résoudre la question de la connaissance scientifique des individus et même des grandes formes de l'existence humaine singulière en général. Une telle connaissance est-elle possible et quels moyens avons-nous d'y parvenir ? [...] Et si les sciences morales systématiques [les sciences humaines] tirent des lois générales [...] de cette appréhension du

² Il faut noter que Dilthey est avant tout un spécialiste de Schleiermacher, pour avoir fait une thèse de doctorat en 1864 sur son éthique et rédigé en 1867 un essai sur son « système herméneutique ». Il a entre autres publié une volumineuse biographie de Schleiermacher en 1870.

singulier, les processus de compréhension et d'interprétation n'en restent pas moins aussi leur base. Aussi leur certitude, tout comme celle de l'histoire, dépend-elle de la question de savoir si l'intelligence du singulier peut acquérir une validité universelle (W. Dilthey, 1947, 313).

La connaissance scientifique des individus que l'épistémologie moderne peine d'établir, à défaut de la concevoir à partir du modèle objectivant des sciences de nature, peut être faite à partir des processus de compréhension et d'interprétation dont l'herméneutique philosophique est garante. Étant donné que cette connaissance est subjective, on peut la saisir à partir des signes qui l'extériorisent. Or, l'herméneutique en tant qu'elle est l'approfondissement philosophique du phénomène de la compréhension est le plus à même à définir les modalités d'un tel déchiffrement. C'est elle qui est le plus à même à dévoiler le sens caché des choses au-delà du paraître ou des apparences. C'est pourquoi Dilthey n'hésite pas à préciser la teneur de cette modalité : « nous appelons compréhension, le processus par lequel nous connaissons un "intérieur" à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens. [...] Ainsi donc, nous appelons compréhension le processus par lequel nous connaissons quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation » (W. Dilthey, 1947, 320).

Ainsi, à l'image de la tâche qu'effectue l'épistémologie comme discipline philosophique pour les sciences de la nature, l'herméneutique se pose dès lors comme une réflexion devant porter sur les méthodes en sciences humaines, et dont l'objectif est de leur fournir un fondement et une justification et de déterminer par-là les principes généraux d'une méthodologie propres à ces sciences. Outre la fonction classique de l'herméneutique, l'on peut reconnaître en elle une dimension épistémologique comme rescousse de l'épistémologie moderne dans la sphère des sciences humaines. Ici, souligne Dilthey, « le rôle essentiel de l'herméneutique » sera d'« établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique » (W. Dilthey, 1947, pp. 332-333).

Nous pouvons nous résumer avec Grondin en notant ceci :

si l'herméneutique se penche sur les règles et les méthodes des sciences de la compréhension, elle pourrait servir de fondement méthodologique à toutes les sciences humaines (les lettres, l'histoire, la théologie, la philosophie, et ce que l'on appelle aujourd'hui les « sciences sociales »). L'herméneutique devient alors une *réflexion méthodologique sur la prétention de vérité et le statut scientifique des sciences humaines*. Cette réflexion s'élève sur la toile de fond de l'essor qu'ont connu les sciences pures au XIX^e siècle, succès largement attribué à la rigueur de leurs méthodes et en regard desquelles les sciences humaines apparaissent assez déficientes. Si les sciences humaines veulent devenir des sciences respectables, elles doivent reposer sur une méthodologie qu'il incombe à l'herméneutique de porter au jour (J. Grondin, 2006, pp. 6-7).

En somme, l'herméneutique se présente comme correctif dialectique de l'épistémologie moderne à partir du nouveau paradigme qu'elle offre. Au fond, il aura été question d'un changement de paradigme méthodologique pour résoudre le problème épistémologique des sciences humaines tel que définir à la base. Il importe de sortir de l'idée de la régularité comme socle d'une connaissance historique. Autrement, une telle connaissance paraîtra impossible. Précisons, de fait, avec Gadamer que

l'intention véritable de la connaissance historique n'est pas d'expliquer un phénomène concret comme cas particulier d'une règle générale [...]. Son but véritable [...] est bien plutôt de comprendre un phénomène historique dans sa singularité, dans son unicité. Ce qui intéresse la connaissance historique dans sa singularité, c'est de savoir non pas comment les hommes, les peuples les États, se développent *en général*, mais tout au contraire comment *cet* homme, *ce* peuple, *cet* État est devenu ce qu'il est ; comment tout cela a-t-il pu se passer et en arriver *là* (H. -G. Gadamer, 1996 b, p. 31).

Aussi, peut-on comprendre pourquoi Ricœur envisage toute « épistémologie de l'histoire » ou toute « épistémologie des sciences historiques » que sous l'angle d'une « herméneutique de la condition historique » (P. Ricœur, 2000 et A. Escudier, 2011).

Toutefois, il importe d'établir la plus-value de cette fonction épistémologique de l'herméneutique. Mais alors qu'on lui reconnaît la sphère spécifique des sciences humaines, comme domaine d'action, elle se pose en même temps comme dépassement de l'épistémologie moderne.

2. L'idée d'un dépassement herméneutique de l'épistémologie

Conformément à la nature de leur objet, l'on distingue classiquement trois régions scientifiques : les sciences de la nature, les sciences formelles pures et les sciences humaines. Sauf que, comme nous l'avions déjà noté, cette dernière se confronte à une contestation si l'on se réfère aux critères qui régissent la scientificité des sciences formelles et celles qui leur sont semblables. Aussi, la contribution de l'herméneutique à la mise en exergue de la prétention de vérité et le statut scientifique des sciences humaines, passe pour une victoire de l'herméneutique sur l'épistémologie. Victoire qui se caractérise triplement, par une réussite de l'herméneutique là où l'épistémologie aurait échoué ; par la possibilité de l'herméneutique d'opérer au cœur des sciences formelles (J.-M. Salanskis, 1997, 2003 et 2013), tout comme de la nature ; par la prise de conscience qu'il y a, une part d'herméneutique dans l'épistémologie tout comme l'on reconnaît une part d'épistémologie dans l'herméneutique.

De fait, il existe une certaine rivalité, affirmée et reconnue, entre l'herméneutique et l'épistémologie. Sans ambages, Salanskis note cette rivalité désormais croissante, rivalité qu'il voudrait atténuer en attirant l'attention sur la tâche de l'herméneutique qui gît au sein des sciences formelles et cognitives, lorsqu'il justifie l'intérêt qu'aura été le sien de promouvoir une tolérance gnoséologique à partir de l'admission d'une « image plurielle de la pensée dans le savoir ». Il écrit :

Pour ce qui concerne l'affaire épistémologique, j'ai envie de dire qu'aujourd'hui encore, je pense que le modèle herméneutique est le principal rival du modèle logique, et que ce n'est pas un hasard. De fait, le modèle herméneutique, tel que Heidegger, Gadamer et Ricœur ont pu le radicaliser et le dépendre tout à la fois, exprime une idée de la pensée que les spécialistes des nombreux domaines des « lettres et sciences humaines » reconnaissent immédiatement comme la leur, comme reflétant un rythme ou une modalité qui gouvernent leur travail. Il semble le seul à se laisser ainsi définir comme régime de la pensée, tout en portant une revendication de légitimité opposable à la vision logiciste-explicative. Donc, il était extrêmement important de tenter de montrer que la voie herméneutique opérait aussi dans les sciences exactes, dans les mathématiques et la logique : c'était important si l'on voulait amener les adeptes de la voie logiciste-explicative, de la conception argumentative de la pensée, à tolérer l'autre, à admettre une image plurielle de la pensée dans le savoir. Peut-être, en effet, doit-on envisager, au-delà de la logique et l'herméneutique, des usages artistes de la pensée, suivant lesquels celle-ci trouve sa raison d'être dans les formes ou les systèmes qu'elle élabore, sans qu'il s'agisse de détruire ni de porter à l'expression ce par quoi on est tenu. Mais on ne voit guère comment déterminer, à partir de cette autre expérience, un type de légitimité participant du *telos* de la connaissance. L'herméneutique était donc bien le bon autre à prendre en considération, et dont il importait de saisir l'œuvre vive au cœur du continent exact (J.-M. Salanskis, 2013, p. viii).

Il pense de fait que, dans le domaine de la cognition humaine, il y a un schéma herméneutique que l'on peut établir à partir des diverses propositions théoriques de la linguistique contemporaine (J.-M. Salanskis, 2003, pp. 118-207). Ce qui importe ici, c'est de reconnaître que le mode herméneutique, au-delà du spectre du langage et du sens, est une composante de la signification. Ce qui revient à dire qu'il est impossible de signifier, même au sein de la science,

sans qu'il y ait une part d'herméneutique. C'est ce qu'atteste d'ailleurs Ladrière lorsqu'il admet un entrelacement de l'herméneutique et de l'épistémologie :

on doit, semble-t-il, reconnaître, en tout cas en un premier temps, que plusieurs disciplines reconnues comme scientifiques font appel à des méthodes qui relèvent de l'idée générale de l'herméneutique. Leur épistémologie est l'herméneutique du deuxième niveau [à savoir : « un type de réflexion portant sur ces méthodes, et dont l'objectif est de leur fournir un fondement et une justification et de déterminer par là les principes généraux d'une méthodologie du déchiffrement » (J. Ladrière, 1991, p. 107). Mais, d'autre part, *l'épistémologie peut être considérée comme relevant elle-même de l'herméneutique. Car après tout la science comme pratique est habitée par un sens qui demande à être déchiffré.* (J. Ladrière, 1991, p. 108)

Quoi qu'il en soit, ce qui marque un réel conflit entre l'herméneutique et l'épistémologie, c'est l'image que chacune d'elle se fait de la raison. De fait, le post-cartésianisme s'installe au cœur de la pensée en sonnait le glas d'une raison pure. Dès lors, on fait face à des revendications qui seraient « l'expression d'une raison qui commence déjà à déraisonner, parce qu'elle a perdu toute conscience de ses limites » (J. Greisch, 1985, p. 105). Au cœur de cette crise de fondement, « l'herméneutique serait [selon le projet gadamérien] le résultat du débat sur la connaissance et dépasserait l'épistémologie » (T. Rockmore, 1990, p. 547). Gadamer qui porte ce projet³ s'emploie à mettre la pensée de Heidegger, qui lui sert de tremplin, au service de l'affrontement épistémologique de la philosophie et des sciences humaines en explicitant l'enjeu herméneutique qui, au cœur de toute réflexion, lie dans un même mouvement l'objectivité et la réflexivité immanente (H.-G. Gadamer, 1996).

Cette affirmation particulière de l'herméneutique comme redresseur de torts de l'épistémologie moderne pose un conflit interdisciplinaire. Conflit entre une méthode particulière, partielle et provisoire, et la compréhension historique d'une vérité qui se dégage du rapport d'appartenance de l'interprète à son objet. Dès lors, plusieurs philosophes, à l'instar de Rorty, feront une plaidoirie qui consistera au fond à rendre compte de l'échec de l'épistémologie et des atouts de l'herméneutique. Ce qui lui valut, d'ailleurs, une ferme critique d'une volonté de substitution de l'épistémologie par l'herméneutique. Dans son chapitre VII de *L'homme spéculaire*, qu'il intitule : « De l'épistémologie à l'herméneutique », Rorty précise :

mon propos n'est pas de présenter l'herméneutique comme une discipline qui serait l'« héritière » de l'épistémologie, comme si elle visait à satisfaire le vide culturel que remplissait, en son temps, la philosophie centrée sur la théorie de la connaissance. Dans l'interprétation que je proposerai, l'« herméneutique » n'est pas le nom d'une discipline ou d'une méthode censée nous permettre de réussir là où la théorie de la connaissance a échoué, et elle n'est pas non plus le nom d'un programme de recherche. Au contraire, l'herméneutique est l'expression de l'espoir que l'espace culturel ouvert par le déclin de l'épistémologie ne sera pas rempli, elle est l'expression de l'espoir que notre culture deviendra une culture où l'exigence de contrainte et de confrontation ne sera plus sentie (R. Rorty, 1990, p. 349).

Cependant, il ne faut pas être dupe et croire que l'herméneutique doit se substituer à l'épistémologie juste parce que sa conception serait plus adéquate au réel, tel que ce promoteur de l'alliance entre le pragmatisme américain et l'herméneutique d'obédience gadamérienne (R. Rorty, 1979) le propose. Il est plus évident d'admettre que l'herméneutique aurait permis à l'épistémologie de mieux définir son domaine d'expertise propre et de se rendre compte de ses limites. En outre, bien que l'herméneutique puisse se poser comme courant cohérent, distinctif et rigoureux au sein de la philosophie contemporaine, il serait prudent, comme le note Greisch à ce

³ Dans *Vérité et méthode*, Gadamer ambitionne dans tout un chapitre, au titre révélateur, procédé à un « Dépassement de l'interrogation épistémologique par la recherche phénoménologique » (H.-G. Gadamer pp. 262-285).

sujet, de méconnaître que tout ceci tient dans un « univers herméneutique » qui porte le postulat de l'universalité de l'herméneutique (J. Greisch, 1985, p. 105). Aussi, fait-il remarquer qu'« un bouche-trou n'est pas le meilleur représentant possible de l'universel et il ne faut pas être hégélien pour se méfier des redresseurs de torts en philosophie ! » (J. Greisch, 1985, p. 105).

Quoiqu'il en soit, la plus-value herméneutique en ce qui concerne le débat sur la théorie de la connaissance ne peut être négligeable. Le poids de celle-ci a été autant remarquable que l'effort épistémologique de l'herméneutique aura été perçu comme une appropriation d'une discipline épistémologie déjà constituée. Or, il n'aura été question que d'une *négativité* à l'œuvre dans le déploiement de la théorie de la connaissance. C'est d'ailleurs à juste titre que Tom Rockmore atténue la prétention gadamérienne d'un dépassement absolu de l'épistémologie en relevant que

s'il a raison de comprendre l'herméneutique comme l'étape la plus récente du débat sur la connaissance, il n'a pas raison de croire qu'elle en est la dernière, car la discussion épistémologique ne se termine pas avec l'herméneutique. Pour maintenir que l'herméneutique dépasse l'épistémologie, il évoque une distinction entre herméneutique et épistémologie qui, cependant, ne résiste pas à l'examen. Pourtant Gadamer a bien raison dans la mesure où, à la suite de la discussion moderne, il se révèle que l'épistémologie est bel et bien herméneutique. Gadamer ne peut dépasser l'épistémologie en substituant l'herméneutique à l'épistémologie, mais il contribue à la problématique épistémologique en attirant l'attention sur la façon dont l'herméneutique est intrinsèque à l'épistémologie. (T. Rockmore, 1990, pp. 547-548)

En effet, Gadamer pense que « les sciences historiques confèrent une actualité nouvelle au problème de l'épistémologie » (H. -G. Gadamer, 1996, p. 240). Actualité qui se fonde sur l'application subjective qui caractériserait de façon plus efficiente des sciences de l'esprit, bien qu'il s'agisse d'un raisonnement que l'on ne pourrait « tenir du point de vue de l'épistémologie moderne » (H. -G. Gadamer, 1996, p. 356). Cependant, il faudrait reconnaître qu'une telle affirmation n'est que la résultante d'une radicalisation d'un conflit interdisciplinaire qui trouve ses racines chez Droysen et Dilthey, tel que précisé plus haut, et qui créerait, si l'on n'y prend pas garde un réel conflit⁴ entre l'herméneutique et l'épistémologie.

Ainsi, si l'on ne peut défaire l'herméneutique de sa vocation épistémologique, l'assise totalement ontologique que lui assigne Gadamer, ne facilite pas leur mise en corrélation. Selon Ricœur, il y a comme une impossibilité de « répéter la question épistémologique après l'ontologie » (P. Ricœur, 1986, pp. 88-100). Ceci serait dû au fait que Gadamer considère au préalable toute distanciation comme aliénante ; car, « la méthodologie des sciences implique à ses yeux, inéluctablement, une mise à distance, laquelle à son tour exprime la destruction du rapport primordial d'appartenance (*Zugehörigkeit*) sans quoi il n'existerait pas de rapport à l'historique comme tel » (P. Ricœur, 1986, p. 96). Or, il s'agit d'une conception qui serait exclusivement tributaire de l'opposition entre l'expliquer et le comprendre. Toutefois, Ricœur effectue un redressement de cette dichotomie établie par Dilthey, en montrant, au dire de Ladrière, « ce qu'il y a de fallacieux dans l'opposition de l'explication et de la compréhension » (J. Ladrière, 1991, p. 108) à travers une invitation à voir la solidarité qui lie ces deux démarches. Car, pour Ricœur, il faut « expliquer » pour comprendre, et « comprendre » pour expliquer. Une telle appréhension permet à la fois de dissoudre l'antinomie présumée et d'ouvrir la voie à une corrélation efficiente pour la théorie de la connaissance.

⁴ Dilthey aboutit à l'établissement « deux régimes épistémologiques distincts : le régime explicatif propre aux sciences de la nature et le régime "compréhensif" propre aux sciences de l'esprit. *Erklären* et *Verstehen* "expliquer" et "comprendre" : telle est la célèbre dichotomie que Dilthey introduit dans le débat épistémologique contemporain » (J. Greisch, 1995, p. 270).

Autrement, l'on passerait rapidement de l'idée du dépassement, ici éprouvée, à celle de l'alternative ; alternative qu'illustre, de fait, le débat historique entre Gadamer et Habermas qu'un certain Aguirre Oraa fait l'économie : *Raison critique ou Raison herméneutique ?* (J.M. Aguirre Oraa, 1998). Toutefois, si une « raison herméneutique » se pose comme une alternative possible à une « raison critique », « la nature critique de la philosophie est réaffirmée » (D. Howard, 1995, p. 27). Quoiqu'une telle posture herméneutique suscite, tout de même, un « plaidoyer pour une raison critique » (H. Brouillet, 1997, pp. 131-140), Dick Howard pense que « ceci fonde la possibilité subjective de la critique philosophique ; [tout en soulignant que] sa nécessité objective reste à démontrer » (D. Howard, 1995, p. 27).

En définitive, tous les éléments de la polémique semblent suggérer, à première vue, l'idée d'une alternative. Mais, Ricœur a bien perçu la brèche qui fonde cette apparente alternative. Il note en effet ce qui suit :

Le débat [...] met enjeu ce que j'appellerai le geste philosophique de base. Ce geste est-il l'aveu des conditions historiques auxquelles toute compréhension humaine est soumise sous le régime de la finitude ? Ou bien ce geste est-il, en dernier ressort, un geste de défi, un geste critique, indéfiniment repris et indéfiniment tourné contre la « fausse conscience », contre les distorsions de la communication humaine derrière lesquelles se dissimule l'exercice permanent de la domination et de la violence ? [...] Cet enjeu semble s'énoncer dans les termes d'une alternative : ou la conscience herméneutique ou la conscience critique. Mais en est-il bien ainsi ? N'est-ce pas l'alternative elle-même qui doit être récusée ? (P. Ricœur, 1986, p. 333).

Nous pensons, à la suite de ces interrogations ricœuriniennes, qu'il faudrait effectivement statuer sur cette idée qui laisse finalement croire qu'on a affaire à un dualisme épistémologique – que suggère l'idée d'une alternative. Nous devons prendre acte de ce qui fait la légitimité d'un rapport, aujourd'hui avéré, entre l'herméneutique et l'épistémologie.

3. Raison herméneutique et raison épistémologique : deux bouts d'un même bâton ?

La raison herméneutique, qui s'est posée comme correctif dialectique de la raison épistémologique, trouve son fondement dans une volonté de réhabilitation des sciences historiques, évincées par une certaine « image épistémologique » (C. Taylor, 2005) de la raison. Cette raison herméneutique qui « se déploie au nom d'une compréhension de la rationalité humaine plus sensible à sa finitude transcendante et historique » (G. St-Laurent, 2014), en s'autorisant, de fait, une critique de l'épistémologie laisse croire qu'il y aurait un dualisme épistémologique. Il s'agit là, d'un dilemme qui se pose à la conscience scientifique, mais qui ne se pose que parce que l'on ne saisit pas la raison d'être de ces deux disciplines philosophiques à caractère gnoséologique. Pour comprendre cette raison d'être, il ne suffit pas de leur mettre ensemble ou dos à dos, ou encore, l'un sur l'autre. Il suffit de leur confronter du point de vue des différents aspects de la raison humaine qu'elle exprime.

En nous référant à l'analyse de St-Laurent Guillaume au sujet de « La critique herméneutique de l'épistémologie chez Charles Taylor » (G. St-Laurent, 2014), nous pouvons mettre en exergue les aspects de la raison qui s'y dégagent de sa lecture de Taylor et dont se revendique chacune de ces disciplines. Nous l'exposerons, ci-dessous, dans un tableau synoptique à l'effet de légitimer ce qui au fond justifie le rapport entre l'herméneutique et l'épistémologie.

	Raison épistémologique	Raison herméneutique
Aspects de la raison	<p>Raison « apodictique » :</p> <p>Il s'agit d'un mode de raisonnement (a) opérant sur la base de « critères », soit de normes indéniables et extrinsèques aux agents (b) arbitrant des « positions pleinement explicites », et (c) produisant en première instance « des jugements absolus d'adéquation et d'inadéquation » (C. Taylor, [1989] 1995, pp. 40-41 et 60).</p>	<p>Raison « ad hominem » :</p> <p>Il s'agit d'un mode de raisonnement qui (a) porterait sur des transitions plutôt que des critères ; (b) reposerait sur la possibilité d'explicitier nos horizons de compréhension plutôt que d'arbitrer des positions entièrement explicites ; et (c) demeurerait toujours faillible et ouverte à révision plutôt qu'elle ne produirait des jugements définitifs.</p>
	<p>Raison « médiationnelle » :</p> <p>On ne peut accéder à la réalité « extérieure » « que par l'entremise » d'un médium « intérieur » comme les idées, la conscience, les impressions sensibles, les croyances, le langage, etc.</p>	<p>Raison « immergée » :</p> <p>Notre « contact avec la réalité » n'est pas une thèse dont on pourrait véritablement douter, mais bien l'arrière-plan sur lequel se détachent toute perception et toute pensée (C. Taylor, 2005, p. 40).</p>
	<p>Raison « désengagée » :</p> <p>L'auto-objectivation du sujet connaissant doit en toute rigueur générer une image de soi en tant que conscience pure et détachée, c'est-à-dire capable en principe d'une forme de désengagement méthodique total. De fait, ce « moi ponctuel » est le corrélat nécessaire de l'ontologie objectiviste qui estime que la science doit s'affranchir de sa gangue subjective afin de se représenter adéquatement la réalité elle-même.</p>	<p>Raison « située » :</p> <p>L'explicitation des conditions d'intelligibilité (i) puise dans la connaissance tacite que nous possédons de notre situation et de nos fins en tant qu'agents rationnels, c'est-à-dire dans notre « connaissance d'agent » ; (ii) comporterait une « tendance holistique intrinsèque » (C. Taylor, [1991] 2005, p. 72) ; (iii) renverrait toujours au « sens expérientiel » (C. Taylor, [1971] 1985, pp. 22-23) que revêt le monde pour un agent défini à partir de ses besoins, capacités, désirs, aspirations, etc. : et (iv) mettrait en relief une situation herméneutique largement implicite, ou encore une « compréhension incarnée », que la réification naturaliste de la pensée occulterait entièrement (C. Taylor, [1992] 1995, pp. 170-177).</p>
	<p>Raison « désignative » :</p> <p>La raison épistémologique est située dans le contexte du nominalisme moderne, qui détermine à la fois (i) l'importance que revêt la question du langage à notre époque ainsi que (ii) la prédominance des « théories désignatives » de la signification.</p> <p>L'approche désignative est adoptée par la tradition épistémologique, notamment chez Hobbes, Locke et Condillac, faisant du langage un instrument malléable par le biais duquel la raison désengagée peut exercer un empire sur ses propres représentations, c'est-à-dire construire une image intérieure</p>	<p>Raison « expressive » :</p> <p>Tributaire des « théories expressives-constitutives », en particulier chez Herder, Hamann et Humboldt, le propre est d'insister sur l'inséparabilité de la pensée et du langage dans le phénomène énigmatique de l'« expression ».</p> <p>– L'approche expressiviste, d'une part, place au cœur de ses considérations les propriétés « anthropocentriques » que s'efforce d'expulser la raison épistémologique, puisque les significations expressives sont inséparables de leur expression et que l'expression est elle-même inséparable de l'existence d'un agent incarné et situé (C. Taylor,</p>

Aspects de la raison	<p>adéquate de la réalité objective (C. Taylor, [1980] 1985, p. 228). De la sorte, le langage fonctionnerait dans un « cadre » anthropologique (cognitif et comportemental) pouvant lui-même être compris indépendamment du langage, toute signification étant enchâssée ou « encadrée » au sein de l'univers objectif comme son versant factice et « intérieur » (C. Taylor, [1991] 1995, p. 10).</p>	<p>[1980] 1985, p. 221). Parmi ces significations figurent, par-delà nos activités « désignatives » ou descriptives, un « horizon de préoccupations » proprement humaines et inaliénables, c'est-à-dire certains sentiments moraux (admiration, honte, culpabilité, etc.), certaines relations interpersonnelles (amour, amitié, etc.) et, surtout, ce que Taylor dénomme nos « évaluations fortes » touchant la vie bonne et signifiante, auxquelles nous reviendrons sous peu.</p> <p>– L'approche expressiviste, d'autre part, met en relief les « structures profondes » du langage à la lumière desquelles la parole se présente comme la pointe d'un iceberg en mouvement, mobilisant à chaque instant des horizons de sens inépuisables et indomptables (C. Taylor, [1980] 1985, p. 231).</p>
	<p>Raison « dépassionnée » :</p> <p>la raison épistémologique s'avère être également une raison « dépassionnée », car les « passions » qui nous reliaient autrefois à l'ordre moral sont jugées proprement inadmissibles puisque notre perception rationnelle de la réalité « objective » serait par nature foncièrement indépendante de nos réactions émotionnelles (C. Taylor, 2011, p. 14).</p>	<p>Raison « passionnée » :</p> <p>D'après Taylor, l'« image épistémologique » aurait contribué à occulter le lien crucial entre la raison et les passions (C. Taylor, 2011, p. 13). Notre accès à l'ordre moral ne saurait être « immédiat » à la manière des significations prélinguistiques qui nous sollicitent au niveau de notre expérience perceptive et pratique du monde. Au contraire, ces significations expressives ne peuvent être saisies que par le biais d'une formulation particulière ; elles sont inséparables des médiums expressifs (corporels, conceptuels ou symboliques) créés pour les manifester.</p>
	<p>Raison « procédurale » :</p> <p>La connaissance ne consiste pas à « découvrir » un ordre de sens qui précède et fonde notre effort de compréhension, mais bien à « (re) construire » l'ordre de nos représentations suivant une méthode capable de garantir l'adéquation de la pensée et du monde (C. Taylor, 1989, p. 156).</p> <p>la faculté de penser et de vivre conformément à un canon ou un ensemble de normes déterminées – par exemple : la procédure cartésienne de fondation-reconstruction, la méthode expérimentale, l'impératif catégorique de Kant, le « voile d'ignorance » chez John Rawls, l'éthique de la discussion chez Jürgen Habermas, notre « logiciel » neurocognitif, etc. (C. Taylor, [1991] 1995, p. 64)</p>	<p>Raison « substantielle » :</p> <p>« Être rationnel » signifie saisir adéquatement l'ordre rationnel du monde (<i>kósmos</i>).</p>

Au regard des différents « aspects de la raison » ci-dessus misent en confrontation, l'idée d'un dualisme épistémologique paraît plausible lorsqu'on considère notre rapport au monde. Cette vraisemblance est due à une certaine « image épistémologique » de la raison, telle qu'héritée de Descartes, et qui aurait contribué à occulter le lien crucial entre la raison et les émotions. C'est à juste titre qu'Antonio Damasio peut signaler *L'erreur de Descartes* comme étant le fait d'avoir fait fi de la *Raison des émotions* (A. R. Damasio, 2006).

Toutefois, la naturalisation de la connaissance et l'idéal fondationnaliste qui sont ici remis en question par le courant herméneutique de la pensée, en raison de ce que toute objectivation théorique et toute réflexion critique présupposent, de manière indispensable, notre affairément incarné et pratique dans le monde, est une bonne contribution de l'herméneutique dans l'élaboration de la théorie de la connaissance qui serait handicapée sans elle. Aussi, nous pensons que le rapport herméneutique et épistémologie doit se concevoir, non comme conflictuel, mais comme fonctionnel. Ensemble, au-delà des sphères spécifiques d'intervention, elles sont une réflexion sur des méthodes. Dans leur domaine d'expertise propre, elles fournissent un fondement et une justification de la démarche scientifique et déterminent par là même une méthodologie générale. C'est pourquoi nous retenons finalement que l'herméneutique et l'épistémologie sont comme deux bouts d'un même bâton. De part et d'autre, elle contribue à la connaissance. On peut aussi y reconnaître un rapport d'inclusion entre herméneutique et épistémologie. Une inclusion perçue au sens d'Howard, lorsqu'il démontra le caractère inclusif entre l'herméneutique et la théorie critique :

Inclusion ne veut pas dire identité : chaque approche a sa place et son domaine légitimes. Cette limitation change la nature de l'herméneutique aussi bien que celle de la théorie critique. Ni l'une ni l'autre ne peuvent formuler les constats totalisants que leur élaboration philosophique suggérerait. Elles deviennent toutes deux, plutôt, un moment méthodologique à l'intérieur d'une théorie de la modernité qui les transforme ainsi. (D. Howard, 1995, p. 33)

De même, dans ce rapport (herméneutique et épistémologie) le tournant épistémologique de l'herméneutique et son rapport à l'épistémologie doivent être perçus comme un moment méthodologique au sein des deux disciplines conscientes, à la fois de l'existence de l'autre et de leur propre limite. Alors que l'herméneutique explique les conditions de la réceptivité fondant la nécessité des assertions particulières, l'épistémologie se préoccupe de la possibilité de leur objectivation.

On peut donc se rendre à l'évidence que l'herméneutique et l'épistémologie se rejoignent au niveau de l'intérêt gnoséologique qu'elles ont à l'endroit des disciplines qui leur sont chères, dans leur domaine d'expertise respective : sciences humaines et sciences formelles et de la nature. Ceci à telle enseigne qu'on pourrait dire de l'herméneutique qu'elle est la gnoséologie des sciences humaines⁵, tout comme on pourrait dire de l'épistémologie qu'elle est la gnoséologie des sciences de la nature. Au fond, dans les deux cas, il y a une quête de sens sans laquelle chacune de ces entreprises serait veine. Même si la quête de sens relève plus de l'herméneutique, nous notions déjà que la science comme pratique est habitée par un sens qui demande à être déchiffré ; mais ce déchiffrement implique une part de compréhension de la raison qui gît au sein même de la chose. Aussi, Ladrière peut-il affirmer que

l'épistémologie ne peut en rester à une simple description des démarches qui réussissent. Elle doit comprendre pourquoi, et doit surtout comprendre ce dont en définitive il est question dans ces démarches. Elle vise à dégager une normativité immanente, mais celle-ci ne vient pas de quelque instance supérieure ou de quelque décision préalable. Elle est impliquée dans le projet constituant, et celui-ci ne peut être saisi qu'à travers les modalités

⁵ Pour Gadamer, « la base de la théorie historique est [...] l'herméneutique » cf. *Vérité et méthode*, p. 218.

concrètes de sa mise en œuvre, qui sont comme les signes en lesquels il s'annonce.
(J. Ladrière, 1991, p. 108)

Conclusion

À la question de savoir si l'articulation du rapport entre l'herméneutique et l'épistémologie ne trouvait sa nécessité que sous l'étalon d'une participation à la finalisation du processus de la connaissance, nous avons mené une analyse tripartite. Le premier point de cette analyse a consisté à mettre en exergue la thèse majeure, selon laquelle l'herméneutique en tant que relai de l'épistémologie au sein des sciences humaines, en particulier, constitue un correctif dialectique de celle-ci. De ce point de vue c'est dégagé un véritable enjeu. Celui de la valeur épistémologique de l'herméneutique pour les sciences humaines qui donna lieu à l'idée d'un dépassement herméneutique de l'épistémologie. Étant donné que l'idée d'un tel dépassement suppose à la fois un rapport antagonique ou la possibilité d'une compatibilité, nous nous sommes démarqués de cette grille d'analyse en montrant que ces changements de perspective dépendaient du point de vue assumé par la raison. Cependant, on se doit d'assumer, non seulement le fait d'une « raison herméneutique » en face d'une « raison épistémologique », mais aussi, le fait que ces deux raisons sont au service d'une seule chose : la connaissance. De façon imagée on peut dire que l'herméneutique et l'épistémologie sont deux bouts d'un même bâton. Aussi, l'herméneutique, tout comme l'épistémologie, ne s'articule qu'à l'intérieur du *telos* de la connaissance. Il y a entre ces deux disciplines gnoséologiques une relation d'inclusion qui exclut l'identité.

Bibliographie

- Aguirre Oraa (José Maria), *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf, 1998.
- Brouillet (Hugues), « Plaidoyer pour une raison critique », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 1, 1997, pp. 131-140.
- Carnap (Rudolf), *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002.
- Chatué (Jacques) et al. (éd.), *Introduction générale à l'épistémologie. Notion d'Épistémologie et Éléments d'Épistémologie Régionale*, Dschang, DUP, 2020.
- Damasio (Antonio R.), *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- Dilthey (Wilhelm), « Origines et développement de l'herméneutique », dans *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubrier, 1947.
- Dilthey (Wilhelm), *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988.
- Dilthey (Wilhelm), *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubrier, 1947.
- Ernst (Mach), *La connaissance et l'Erreur*, Paris, Flammarion, 1908.
- Escudier (Alexandre), « L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur » dans *Archives de Philosophie*, Vol. 74, No. 4, *Paul Ricœur et l'histoire* (Oct.-Déc. 2011), pp. 581-597.
- Gadamer (Hans-Georg), « Les problèmes épistémologiques des sciences humaines » in Gadamer, H.-G., *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996 b, pp. 24-33.
- Gadamer (Hans-Georg), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Vrin, 1996.
- Greisch (Jean), *Être et langage*, trad. J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995.
- Greisch (Jean), *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.
- Greisch (Jean), *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.
- Grondin (Jean), *Herméneutique*, PUF, 2006.
- Howard (Dick), « Herméneutique et théorie critique. Les Lumières du point de vue politique », in *Raison présente*, 2^e trimestre, 1995, pp. 23-35.
- Ladrière (Jean), « Herméneutique et épistémologie », in Paul Ricœur, *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 107-125.

- Latour (Bruno), *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.
- Piaget (Jean), *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1950.
- Piaget (Jean), *L'Épistémologie génétique*, Paris, PUF, 2005.
- Popper (Karl Raimund), "Replies to my critics", in *The Philosophy of Karl Popper*, The Library of Living Philosophers, edited by Paul Arthur Schilpp, 1974, pp. 961-1197.
- Popper (Karl Raimund), *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 2006.
- Ricœur (Paul), *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- Ricœur (Paul), *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Rockmore (Tom), « Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel » in *Archives de Philosophie*, Vol. 53, No. 4 (Oct.-Déc. 1990), pp. 547-557
- Rorty (Richard), *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990.
- Rorty (Richard), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton up, 1979.
- Russell (Bertrand), *The Principles of Mathematic*, London, Bradford & Dickens, 1902.
- Salanskis (Jean-Michel), « Herméneutique et philosophie du sens » in Salanskis, J.-M., Rastier, F., & Scheps, R. (eds), *Herméneutique : textes, sciences*, Paris, PUF, 1997, pp. 387-420.
- Salanskis (Jean-Michel), *L'herméneutique et cognition*, Lille, PUS, 2003.
- Salanskis (Jean-Michel), *L'herméneutique formelle. L'Infini, le Continu, l'Espace*, Paris, Klincksieck, 2013.
- Schleiermacher (Friedrich), *Herméneutique*, Paris, Cerf, 1987.
- St-Laurent (Guillaume), 'La critique herméneutique de l'épistémologie chez Charles Taylor', in *Philosophiques*, 2014, 41 (1), 79–103. <https://doi.org/10.7202/1025724ar>
- Taylor (Charles), (1971), 'Interpretation and the Sciences of Man', in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985b, pp. 15–57.
- Taylor (Charles), (1980), 'Language and Human Nature', in *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 215–247.
- Taylor (Charles), (1989), 'Explanation and Practical Reason', in *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, pp. 34–60.
- Taylor (Charles), (1991), 'Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein', in *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, pp. 61–78.
- Taylor (Charles), (1992), 'To Follow a Rule', in *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, pp. 165–180.
- Taylor (Charles), 'Merleau-Ponty and the Epistemological Picture', in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. Taylor Carman and Mark B.N. Hansen (Cambridge: Cambridge University Press), 2005, pp. 26-49.
- Taylor (Charles), 'Reason, Faith and Meaning', in *Faith and Philosophy: Journal of Christian Philosophers*: Vol. 28: Iss. 1, Article 2, 2011, pp. 5-18.
- Teguezem (Joseph), « Les sciences humaines et les querelles invétérées : la subjectivité entre le naufrage et le sauvetage » in *ηκά' Lumière*, Revue interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, N° 14, 2^d Semestre 2015, pp. 95-117.