

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 16 (1966)
Heft: 2

Artikel: Herméneutique et dialectique : essai sur la pensée d'Ernest Fuchs
Autor: Stucki, Pierre-André
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380856>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HERMÉNEUTIQUE ET DIALECTIQUE

Essai sur la pensée d'Ernest Fuchs

Par l'originalité de ses vues sur l'herméneutique, l'œuvre d'Ernest Fuchs¹ est particulièrement propre à nourrir la réflexion philosophique. On sait qu'il s'agit d'un exégète de l'école de Bultmann, qui appartient au courant de la théologie *dialectique*. On sait aussi que Bultmann a fait de larges emprunts terminologiques à Heidegger, dont il a prolongé les vues en parlant d'*interprétation existentielle* du Nouveau Testament, et en fournissant dans une *herméneutique* la justification méthodologique de ses travaux. Poursuivant cette réflexion, Fuchs fait du concept d'événement de langage (*Sprachereignis*) la catégorie centrale de l'interprétation existentielle du N.T. et définit l'herméneutique théologique comme théorie du langage (*Sprachlehre*). Le problème que nous tenterons d'élucider concerne les rapports entre cette théorie du langage et la dialectique.

I. L'HERMÉNEUTIQUE COMME THÉORIE DU LANGAGE

Le programme de démythologisation défini par Bultmann proposait d'interpréter les représentations objectivantes du langage néotestamentaire en les considérant comme l'expression d'une compréhension de l'existence qui s'exprime *indirectement* dans le langage de l'objectivation. On devait, de cette manière, mettre en évidence le kérygme évangélique comme expression de la compréhension existentielle de soi des premiers chrétiens ; c'est un moment essentiel du kérygme que de s'adresser à autrui dans le contexte de la prédication de sorte que le kérygme ouvre à l'auditeur la possibilité de cette compréhension existentielle de soi qui définit la foi. L'herméneutique

¹ Nous nous référons à son *Hermeneutik*, 3. Aufl., Müllerschön, Bad Cannstatt, 1963, et aux trois volumes de ses *Ges. Aufsätze*, Mohr, Tübingen, 1959-65. (Nous citerons respectivement, H., I, II, III.)

bultmannienne justifie la démythologisation comme procédé épistémologique : elle explique comment la préoccupation existentielle du lecteur moderne l'amène à interroger le texte au sujet de l'existence ; une fois la question posée, la réponse, tirée du texte, est scientifiquement vérifiable ; l'interprétation du N.T. ainsi obtenue est dite existentielle car elle a pour objet la compréhension existentielle qui a rendu possible l'expression que nous possédons dans les textes.

Fuchs a poursuivi la critique des représentations objectivantes ¹. Il oppose deux types de pensée : celle qui pense à partir de l'existence, et celle qui pense en représentation. Pour celui qui pense en représentation, le mot ou la parole (*das Wort*) dévoile (*erschliesst*) la chose, alors que pour celui qui pense à partir de l'existence, le mot (ou la parole) signifie avant tout une communication (*Mitteilung*) (I, 92).

Une remarque critique s'impose ici, à l'égard de Fuchs : ces deux types de pensée sont plutôt deux points de vue qui s'articulent dans l'ambiguïté de la parole, à la fois référence à la « chose » et medium de communication. Cette remarque serait confirmée dans une double direction par deux théories de Fuchs : la première lie le processus de l'objectivation à la volonté de maîtriser le monde : « l'homme soumet tout, son comprendre et son agir, à la catégorie du fait (*Tatsache*), chaque fois qu'il veut et parce qu'il veut ». (I, 163). On peut donc parler d'objectivation de soi de l'homme, dont le mythe et la pensée scientifique fourniraient, chacun à leur manière, des exemples.

A cette théorie de l'objectivation de l'existence par la volonté s'articule la théorie de l'inévitable objectivation par le langage : ce dont parle le langage est toujours objectivé : « les propositions (*Sätze*) sont, à rigoureusement parler, des expressions fermées sur elles-mêmes, des formes de langage dans l'esprit de l'objectivation. Ce qui se laisse mettre dans une proposition a été objectivé » (II, 418). La critique de l'objectivation, chez Fuchs, ne s'arrête pas, comme chez Bultmann, devant l'objectivité qui permet l'emprise agissante et scientifique de l'homme sur le monde ; elle est donc si radicale qu'on ne voit guère, en première lecture, au bénéfice de quoi elle peut être conduite.

¹ Du point de vue philosophique, plusieurs thèmes s'enchevêtrent dans la critique de l'objectivation ; nous les signalons ici sans pouvoir les développer : a) C'est d'abord le thème kierkegaardien de la vérité objective qui détourne le sujet du souci qu'il *doit* porter à sa propre existence ; b) On rencontre ensuite le thème de Buber d'un rapport Je-Cela qui *doit* être converti en un rapport Je-Tu ; c) C'est ensuite la critique de la réification en tant qu'opposée à l'événement historique (*Geschehen*) ; ce thème doit être rattaché à Dilthey et à Lukács ; d) C'est enfin, mais notre revue est provisoire, le thème husserlien de la saisie inadéquate qu'il faut convertir en saisie adéquate où « la chose même » se donne en personne dans l'évidence.

On pourrait songer, comme chez Bergson, à une intuition qui ne pourrait qu'être dégradée ou aliénée dans le discours. On pourrait retrouver ainsi cette pensée à partir de l'existence qui ne retient du mot que son sens de communication. Il semble toutefois impossible d'interpréter Fuchs de cette manière. Il est clair, écrit-il, « que les pensées ne sont rien d'autre que des processus de langage en raccourci dans lesquels la vie elle-même parle (*spricht*)... les pensées qui nous passent par le sens ou qui nous occupent de quelque manière, représentent (*vertreten*) le langage de la vie, sont les représentations de la vie » (III, 182). Nous sommes donc investis de toutes parts par le langage, langage de part en part, et s'il faut chercher un contrepoint à l'inévitable objectivation posée par la structure même de la parole, ce ne peut être que dans un autre moment de cette structure, la parole comme *Mitteilung*, non pas tant, chez Fuchs, comme communication entre les hommes que comme événement ou avènement de l'être et comme ponctuation du temps vécu.

Ainsi, l'herméneutique comme théorie du langage, chez Fuchs, ne se borne pas à être une analyse du langage tel qu'il se donne ; elle tente de cerner l'importance du langage dans le cadre d'une théorie ontologique que nous aurons à examiner. C'est le langage en tant que tel qui est considéré dans une telle herméneutique, plutôt que les différentes formes, les différentes couches ou les différents moments qu'une analyse logique ou phénoménologique pourrait prendre pour thème. C'est abstraction faite de tout *contenu* (que l'on nous passe ici l'imprécision de ce terme), que Fuchs tente de saisir le surgissement ou l'émergence du langage. Il peut ainsi écrire que ce qui est à interpréter dans l'exégèse du N.T., c'est « son existence comme texte, sa fonction comme langage et principalement dans la situation de la prédication » (II, 287). Le kérygme de Bultmann comme annonce d'une possibilité d'existence se réduit ainsi, chez Fuchs, au seul fait qu'une parole soit prêchée, et c'est pourquoi il peut dire qu'il considère le « oui » de Dieu à l'homme « comme la parole de toutes les paroles et le « Je suis » johannique comme l'événement de langage dans lequel Dieu s'exprime tout simplement comme Parole, comme oui. » (II, 428).

Avant de quitter la théorie du langage pour la théorie existentielle-ontologique qui la soutient, nous aimerions souligner l'apport que constitue la réflexion de Fuchs pour la théorie du langage si l'on met entre parenthèses cet appui qu'elle prend dans l'ontologie. Du mot à la proposition et au langage en général nous sommes en présence de l'ambiguïté qui nous rappelle cette banalité que le signe est toujours signe adressé à quelqu'un en même temps qu'il est signe de quelque chose. Mais il y a plus ; la dimension de communication peut être thématifiée, et faire ainsi l'*objet* d'un discours, que Fuchs appelle

l'interprétation existentielle, qui objective sans réifier, qui présente des évidences sans les réduire à la catégorie du fait, ni à l'immobilité de l'essence. Il est donc difficile de suivre Fuchs dans cet abandon systématique des « contenus », qui se renie lui-même, puisque l'interprétation existentielle objective par le fait même qu'elle se compose de propositions.

Plus généralement, cette ambiguïté du langage qui peut être considérée tantôt dans sa référence aux objets et tantôt dans sa dimension de communication, nous donne accès au phénomène de la pluridimensionalité du langage que nous ne pouvons encore qu'entrevoir et indiquer. L'analyse du langage, chez Fuchs, nous fait passer par une succession de plans du discours, par une succession de réductions ou de mises entre parenthèses : le discours théologique, par exemple, peut être décrit dans sa prétention à être scientifique, mais l'analyse peut mettre entre parenthèses cette dimension de la théologie, pour l'envisager en tant que fonction théorique de l'Eglise (cf. I, 137). De ce point de vue, le discours théologique est repris et transposé dans le langage de la prédication qui lui-même présente plusieurs dimensions (I, 94-95). Le discours théologique peut encore être envisagé dans sa structure interne, en tant qu'il s'étage sur différents plans : l'exégèse, l'interprétation, l'herméneutique, etc... L'analyse permettrait ainsi de mettre en évidence la *dialectique* des « plans » du discours, la variation du sens des textes selon le contexte dans lequel ils s'insèrent. Mais on ne sait où s'arrêter, ni quel point de repère trouver dans une telle complexité, et c'est pourquoi *l'aveu de la dialectique se trouve contenu, chez Fuchs, par la problématique du fondement ontologique.*

II. L'INTERPRÉTATION EXISTENTIALE ET L'ÉVÉNEMENT DU LANGAGE

De même qu'il radicalise la problématique bultmannienne de l'objectivation, de même Fuchs pense radicaliser la problématique existentielle du maître. Pour Bultmann, les questions métaphysiques sont indécidables, comme pour Kant, et cependant l'existence fait problème pour l'existant dans l'acte même qui le fait exister. La préoccupation existentielle de l'homme porte donc sur la manière dont il peut se comprendre sur cet horizon d'incertitude, et telle est l'origine de la question qui est posée au texte néo-testamentaire, et qui engendrera l'interprétation existentielle.

Pour Fuchs, il convient de mettre en évidence la temporalité de l'existence, plus originaire que l'acte de volonté qui décide du problème de l'existence (H., 156 et II, 425) ; de même la *Sprachlichkeit* de l'existence est plus originaire que la *Fraglichkeit*. Si l'homme a à

se décider, c'est d'abord parce qu'il est un être temporel, et s'il se sait en question, c'est d'abord parce qu'il est investi par le langage. Il résulte de cette considération une assimilation très significative entre l'analytique existentielle (définie par Heidegger) et l'interprétation existentielle (définie par Bultmann), toutes deux étant fondées chez Fuchs sous cette dernière dénomination. La question par excellence qui met en jeu l'interprétation existentielle est dès lors la question du *lieu* où l'existant individuel trouve son être véritable (*H.*, 271, I, 67-69, III, 126). Ce lieu est l'événement du langage, le *Sprachereignis*, temps de la parole et parole qui ponctue le temps. Dans « Glaube und Erfahrung », Fuchs nous livre une évocation du langage familial qui éclaire d'une image l'ensemble de sa théorie : « la plupart des paroles de la mère indiquent le temps ; il est temps de se lever, de manger, de travailler..., etc. » (III, 151).

Il faut toutefois que le langage soit plus qu'un moyen de communication entre les personnes si l'existant individuel doit être interprété à partir du lieu ontologique où il trouve son existence authentique. Or celle-ci s'accomplit dans la rencontre et dans la relation : telle est, semble-t-il, la conviction intime qui incite Fuchs à dépasser Bultmann¹. Mais il ne s'agit pas de la rencontre d'autrui, qui ramène inévitablement à l'existence personnelle. Le langage comme lieu est garanti par une théorie de l'être qui le désigne comme lieu ontologique : « L'être est le fondement dans lequel le langage s'enracine. » (I, 127). « Mais le langage est lui-même antérieur à son fondement... Sans le langage l'être n'est rien. Il n'y a d'être que là où il y a langage » (I, 128). Au reste, Fuchs nous laisse dans l'ignorance de la méthodologie de la saisie de l'être.

Faute de mieux, nous pouvons rapporter ici la différence qu'il faut faire entre l'être et l'étant d'une part, l'être et la réalité d'autre part. L'être ne doit pas être confondu avec l'étant, il est antérieur à l'étant comme au non-étant (I, 124) ; il est ce qui crée l'espace nécessaire à l'étant. En ce sens, il est la condition essentielle (*wesentlich*) pour qu'un étant soit abordable (*ansprechbar*) en tant que tel (I, 125). En d'autres termes, l'être est la condition essentielle pour qu'un objet soit dicible. Fuchs expose une théorie analogue à propos de la réalité ; « par réalité, dit-il, j'entends un être toujours déjà objectivé » (II, 424). Le réel est donné dans une expérience où mon présent coïncide avec le présent de l'objet (*H.*, 130). Serait véritablement réel ce qui dure sans fin, mais ce réel perdurable est un pieux désir, de sorte qu'il faut s'en tenir à la coïncidence des présents, qui

¹ Ce thème est relié, bien sûr, au problème du Jésus historique, le kérygme bultmannien ayant été soupçonné d'être anhistorique et sa conception de la foi de réduire la transcendance de Dieu.

peut être exprimée : « est réel ce qui, en tant que présent, peut être amené au langage (*zur Sprache gebracht*) (H., 130) ». Fuchs va jusqu'à dire qu'« il n'y a pas de réalité sans langage » (H., 131). Ainsi, « la réalité est une catégorie posée par le langage... elle en provient, comme le concept, et non l'inverse » (I, 127).

Nous approchons ainsi du concept de *Sprachereignis* : le langage « événementialise (*macht zum Ereignis*) non seulement l'étant, mais l'être même » (II, 426). L'être affleure dans le langage, et cette émergence est un événement à l'intérieur du langage qui fait apparaître le langage lui-même comme événement. Fuchs applique ce concept de *Sprachereignis* au N.T. qui est, en un premier sens, un événement à l'intérieur du langage : parti des paroles de Jésus, il aboutit aux formules qui confessent Jésus comme le Seigneur (II, 379). Mais, simultanément, le N.T. est lui-même parole en tant qu'événement dans la mesure où ses textes s'insèrent dans la prédication qui fait coïncider l'événement passé et l'événement actuel. En ce sens, l'affirmation fondamentale du N.T. peut se formuler ainsi : « Maintenant est venu le temps de la Parole de Dieu, maintenant écoutez ! » (H., 155).

On aperçoit ainsi comment le concept de *Sprachereignis* permet à Fuchs de faire coïncider, sinon d'unifier, trois démarches intellectuelles bien distinctes avant lui : l'herméneutique, l'analytique de l'existence et l'interprétation du N.T. Pour spectaculaire qu'elle soit, une telle convergence ne doit pas moins nous donner à penser qu'on tente ainsi de réduire l'analyse des plans du langage. Nous avons déjà signalé la difficulté qu'il y a, chez Fuchs, à découvrir la méthode qui permet de justifier l'ontologie : c'est que l'interprétation existentielle-ontologique parle du *Sprachgeschehen* comme d'un objet ou d'un thème de discours. La théorie ontologique est un discours sur l'être et la réalité dans leurs rapports avec le langage, mais cette théorie ne peut pas avoir de portée générale puisqu'on ne voit pas quel est l'événement d'être que réalise la théorie ontologique elle-même. Ainsi, la théorie ontologique, plutôt que de montrer le fondement du langage dans l'être, est elle-même une forme de discours.

HERMÉNEUTIQUE ET DIALECTIQUE

Nous avons remarqué que, chez Fuchs, l'analyse du discours s'appuie sur la théorie ontologique comme recours contre la dialectique, et que d'autre part la théorie ontologique ne fait sortir du discours qu'en apparence. Nous pouvons donc conclure, d'une part, que l'analyse du discours doit pouvoir être *arrêtée*, d'autre part que

la méthodologie du discours ontologique doit être clarifiée de manière à éviter l'illusion qu'il permet de sortir du discours.

Il semble bien que sur ce dernier point l'invocation de Husserl puisse être éclairante. On sait comment la réduction phénoménologique, en mettant entre parenthèses l'existence du monde, me permet de m'interroger, par exemple, sur ce que j'entends par le terme de monde, ou sur la manière dont je vise le phénomène « monde », ou encore sur la manière dont le monde se donne comme phénomène. On peut penser que la réduction ouvre les voies de l'analyse du langage aussi bien que de l'analyse noético-noématique des vécus de conscience. La question du sens de l'être, tant en ce qui concerne l'être de l'homme que l'être en général, aurait ainsi sa place dans le champ de l'eidétique, c'est-à-dire dans le champ de l'analyse des *essences* : que signifie le mot être ? Quels sont les différents sens du mot et les différents phénomènes auxquels je les réfère, et est-il possible de les unifier ? On pourrait donc situer l'interprétation existentielle dans l'eidétique, ce qui devrait permettre de clarifier certains problèmes.

Tout d'abord, l'« interprétation existentielle » apparaîtra comme un discours constitué par une conscience théorique, et contenant la description de l'*essence* des *phénomènes*. La théorie existentielle est donc limitée par la structure du sujet connaissant ou par ce qui lui apparaît ; elle est limitée, en d'autres termes, par l'évidence, ou par l'intention scientifique qui préside à l'analyse. La conscience est donc le fondement transcendantal de la théorie : il faut justifier la théorie à partir de la conscience. Chez Fuchs, au contraire, on tend à expliquer la conscience à partir de la théorie du *Sprachereignis*, mais on ne critique pas cette explication en tant que théorie, de manière à en montrer la méthodologie. Il s'agit donc d'une théorie douteuse, et, dans la mesure où elle prétend dévoiler le fondement, d'un fondement douteux.

Dans la mesure où elle culmine dans une théorie de l'être, l'interprétation existentielle, qui est une description d'essences, culmine dans la description de l'*essence* de l'être. Il conviendrait donc, pour justifier la théorie, de s'expliquer sur les rapports de l'essence et de l'être. Une telle explication serait, toutefois, de l'ordre de l'essence, noème de la conscience. Comment donc sortir de la conscience théorique et comment dépasser l'essence vers l'être ou vers la réalité ? Comment, en d'autres termes, sortir de notre discours eidétique ? Cette question nous permet ainsi de retrouver l'autre, plus générale, que nous avons laissée en suspens et qui concernait le point d'arrêt de l'analyse du discours.

C'est d'un double point de vue qu'il faut rendre compte que le discours s'arrête toujours, nécessairement. Tout d'abord, la

conscience qui le constitue, la conscience transcendantale, n'est pas investie d'une durée continue ou infinie ; si l'on admet que cette conscience est personnelle, il faut alors voir dans son incarnation l'origine de l'arrêt ; si l'on ne l'admet pas, force est de constater qu'elle interfère avec des préoccupations de la conscience incarnée, auquel cas il faut avouer qu'elle est discontinue. Ces mêmes considérations sont à répéter du côté de l'auditeur auquel le discours s'adresse, ce qui amène à fonder la nécessité de l'arrêt dans le moment de communication du discours.

L'arrêt du discours, inévitable, doit donc être compris comme l'aveu, implicite ou explicite, que la personne qui parle fait à celle qui l'écoute. C'est cet aveu qui engage personnellement celui qui parle et qui place l'auditeur devant l'alternative de l'adhésion ou du refus. La dialectique infinie de l'analyse du discours s'arrête parce qu'elle est elle-même un discours qui s'insère dans une situation de dialogue entre un Je et un Tu.

Il est donc possible de distinguer deux dialectiques : l'une, abstraite, qui caractérise l'analyse du langage et qui peut également apparaître dans d'autres formes de discours ; l'autre, concrète, qui caractérise le processus du dialogue entre les personnes. La description de l'arrêt du discours permet ainsi d'opérer une distinction ontologique entre l'abstrait et le concret, l'essence et l'existence, le possible et la réalité, l'existential et l'existentiel.

Cette description est, à notre avis, le point culminant de l'herméneutique qui, comme théorie du langage, doit se proposer de clarifier l'articulation de la dialectique abstraite et de la dialectique concrète, du discours et de l'existence. Cette double dialectique est le thème propre de l'herméneutique. Une telle affirmation peut être illustrée par l'œuvre de Bultmann, qui, dans le cas particulier du N.T., fait culminer l'interprétation dans la notion d'apostrophe ou d'interpellation adressée à l'individu, et montre que cet appel impose une décision de l'individu. L'appel à la décision est le point d'arrêt de la prédication et la prédication ne touche à l'existence et à la réalité que par la décision qui lui succède.

La dialectique est ainsi le thème de l'herméneutique, mais qu'est-ce que la dialectique ? Tentons, pour terminer, de montrer que le sens que nous avons donné à ce terme, chemin faisant, est dérivé directement du sens kantien. Dans les antinomies de la raison pure, par exemple, Kant montre comment, dans le domaine de la métaphysique, *la raison* permet d'affirmer en même temps des thèses contraires ; cela signifie, puisque pour Kant la logique est le canon de la raison, que la cohérence logique est de part et d'autre, dans la thèse comme dans l'antithèse. Le scandale vient alors de ce que les deux contraires sont également possibles, ce qui permet de définir la

dialectique comme l'infraction inévitable aux lois de la logique. La découverte de ce scandale manifeste la nécessité d'une logique transcendantale articulée à la logique formelle.

Suivons maintenant à rebours la démarche transcendantale qui s'interroge sur les conditions de possibilité de... Le donné d'où part la déduction est fourni par l'opposition des systèmes philosophiques apparus dans l'histoire. Les antinomies, avant d'avoir été interprétées comme possibilités ou impossibilités de la raison ont vu le jour dans le dialogue ou le quasi-dialogue des philosophes qui s'opposent et qui affrontent leurs points de vue. La définition logique de la dialectique comme affirmation de contraires fait abstraction de ce contexte de dialogue dans l'histoire. Il est clair que la critique kantienne vise à réaliser l'accord des esprits en montrant l'origine du désaccord des points de vue. Mais si un tel accord est rendu possible par la description de l'articulation des points de vue, il n'en reste pas moins que derrière le désaccord des points de vue se cache le désaccord des personnes, et que ce sol dialogique est le fondement premier et dernier de la parole humaine.

PIERRE-ANDRÉ STUCKI.