



Herméneutique du digital: les limites techniques de l'interprétation

Alberto Romele

► **To cite this version:**

Alberto Romele. Herméneutique du digital: les limites techniques de l'interprétation. 2016. <hal-01299368>

HAL Id: hal-01299368

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01299368>

Submitted on 7 Apr 2016

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.

Alberto Romele

Instituto de Filosofia, Universidade do Porto

Laboratoire COSTECH, Université de technologie de Compiègne

Herméneutique du digital : Les limites techniques de l'interprétation

Introduction

Une triple réflexion d'ordre sémantique s'impose à propos du titre. Premièrement, le « du » [digital] doit être compris ici à la manière subjective du génitif. Cette article représente en effet seulement le premier moment, la *pars destruens*, d'un travail en deux étapes. Dans ce contexte, le digital – terme que nous allons définir – sera utilisé à fin de dé(cons)truire une certaine tradition herméneutique.

Deuxièmement, « herméneutique » ne se réfère pas aux techniques d'interprétation des textes. Ce terme renvoie plutôt à une tradition philosophique qui commence avec Heidegger et se poursuit avec des auteurs tels que Gadamer et Ricœur. Toutefois, notre positionnement n'est pas éloigné de celui de Peter Szondi dans son *Introduction à l'herméneutique littéraire* (1989). En renvoyant à Schleiermacher, le philologue d'origine hongroise s'est employé à combiner une lecture interne des œuvres avec une histoire littéraire renouvelée. Autrement dit, à rebours d'une approche structuraliste, cet auteur a essayé de redonner au texte son ancrage historique. En outre, Szondi n'a pas fait abstraction de la nature même des objets de sa recherche, du genre de textes qu'il étudiait. En somme, à la différence de la plupart des approches philosophiques, son herméneutique reste « orientée objet ». S'il y a une limite à sa perspective, elle tient au fait qu'il n'a jamais fait d'herméneutique matérielle en dehors de la pratique philologique : « Une herméneutique critique [...] concerne non seulement les savoirs philologiques, mais aussi bien les autres sciences humaines et sociales. [...] En cela, il ne s'agit pas d'aligner la problématique des sciences sociales sur celle des textes, comme cela a été fait de façon parfois trop immédiate, mais de réfléchir aux opérations conceptuelles à l'œuvre dans ces savoirs » (Thouard, 2012 : 141-142).

Troisièmement, entre « numérique » et « digital » le choix a été ardu. La distinction entre « numérique » comme terme qui renvoie au calcul et « digital » comme mot qui fait penser aux doigts qui touchent un écran tactile ou aux empreintes qu'ils laissent est plutôt artificielle. Comme l'observe Cohen (2014 : 54-55), « le mot *digital* penche du côté du latin classique *digitus* qui ne renvoie pas seulement à un doigt ou à un orteil, mais aussi à la longueur d'un doigt, mesure définie par abstraction à partir de l'organe lui-même. Par métonymie, *cette partie du corps et son double abstrait en vinrent à référer en latin post-classique à n'importe quel nombre entier inférieur à dix* » (Nous sou-

lignons)¹. Néanmoins, on opte pour « digital » parce qu'il permet de voir les deux aspects : c'est avec les doigts que nous avons appris à compter et c'est à travers les doigts que nous avons commencé à saisir les choses du monde. Comme avec toute substantialisation, le mot « digital » nous fait risquer de mettre sous la même étiquette des phénomènes fort différents. On le sait, l'affirmation d'Aristote selon laquelle « l'être se dit en plusieurs sens » a été pendant longtemps occultée au profit de l'être-présent de la substance (*ousia*). De même, le risque est de réduire la polyvocité du digital à un seul objet technique – l'ordinateur, Internet, le portable, etc. –, à une seule fonction – le calcul, la mémoire, l'algorithme, l'information, etc. – ou à un seul effet – le choix, la traçabilité, la gouvernabilité, etc. Le digital doit alors être traité comme un ensemble technique, dans le sens que Gilbert Simondon donnait à ce terme. Un ensemble technique est « un ensemble d'individus ayant une relation technique déterminée. Si elle est trop lâche, l'ensemble se dissout; si la relation est trop serrée, les individus deviennent des simples parties d'une grosse machine, d'un individu de grande taille, l'ensemble c'est individualisé entièrement » (Chateau, 2008: 86).

L'argumentation sera développée en trois étapes. La première partie fera l'hypothèse que l'herméneutique philosophique n'est pas seulement une théorie de l'interprétation, mais aussi et surtout une réflexion sur les limites de l'interprétation. En second lieu, on établira que les limites de l'interprétation fluctuent selon les techniques dont l'homme dispose. La troisième étape consistera à démontrer que le digital est un ensemble technique qui tend à annuler les limites de l'interprétation. La conclusion envisagera le point d'inversion, le moment dans lequel le génitif du titre devient un génitif objectif.

1. Herméneutique et phénoménologie

D'un point de vue pragmatiste, les limites de l'interprétation ont été soulignées par des penseurs comme Eco (1992) et plus récemment Benoist (2011). En lisant Wittgenstein, ce dernier affirme que « l'intuition matricielle qui écarte l'analyse wittgensteinienne de toute tentation herméneutique, est exactement celle de la primauté du faire [...], qui constitue en lui-même le lieu du sens, en-deçà et indépendamment de tout interpréter » (Benoist, 2011 : 157). Contrairement à ce qu'en pense cet au-

¹ *Grosso modo*, on peut distinguer quatre attitudes par rapport aux termes « digital » et « numérique ». On peut les juger synonymes, comme c'est le cas du Larousse en ligne. On peut attribuer, comme le TLFi (Trésor de la langue française informatisé), au mot « digital » deux significations, la première désigne quelque chose « qui a la forme d'un doigt », qui est « relatif au doigt ; qui fait partie du doigt », la seconde quelque chose « qui est exprimé par un nombre, qui utilise un système d'informations, de mesures à caractère numérique ». On peut aussi dire, comment l'a fait l'Académie française, qu'il faut préférer « numérique », car « digital » se réfère exclusivement à quelque chose « qui appartient aux doigts, se rapporte aux doigts » Beaucoup plus rares sont ceux qui privilégient le mot « digital », comme c'est le cas du livre récemment dirigé par Olivier Le Duff, *Le temps des humanités digitales* (2014).

teur, la première hypothèse de cet article est, comme nous venons de le dire, que l'herméneutique n'est pas seulement une discipline de l'interprétation, mais aussi et surtout une méditation sur les limites de l'interprétation. La fameuse maxime gadamerienne selon laquelle « l'être qui peut être compris est langage » a fait couler beaucoup d'encre. Certains (Vattimo, 2000) ont mis l'accent sur le langage, tandis que d'autres l'ont mis sur l'être (Grondin, 2005). Or, selon la perspective proposée ici, la phrase est volontairement ambiguë, car elle montre en même temps la grande puissance du langage, mais aussi qu'il y a toute une partie de l'être qui ne peut pas être dite, et qui ne peut donc pas être objet d'interprétation.

Selon un point de vue philosophico-herméneutique, les limites de l'interprétation peuvent être externes ou internes. À l'extérieur, l'herméneutique confine avec ce que le « premier » Heidegger appelait l'être du *Dasein*. À l'intérieur, elle confine avec ce qui pour Husserl était le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) et pour le jeune Heidegger, sous l'influence de Dilthey, l'« expérience vécue » (*Erlebnis*). C'est précisément vers cette limite interne que va s'orienter l'analyse.

C'est notamment dans son dernier grand ouvrage, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, que Husserl développe le concept de « monde de la vie ». Au lieu de prendre le chemin kantien qui va de l'évidence de la connaissance empirique vers les catégories qui la déterminent, le phénoménologue allemand propose un parcours à rebours, ce qu'il appelle la « question-en-retour » (*Rückfrage*) : « Dès que, philosophant avec Kant, au lieu de prendre le même point de départ et de progresser sur le même chemin que lui, nous questionnons en retour de telles évidences, [...] dès cet instant s'ouvre pour nous et pour notre plus grand étonnement une infinité de phénomènes toujours nouveaux qui appartiennent à une dimension nouvelle » (Husserl 1976 : 127). Selon Husserl, pour remonter au monde de la vie il faut aller à contre-courant de l'attitude de la plupart des sciences de la nature et de l'esprit : « Aucune science objective, aucune psychologie, [...] aucune philosophie non plus n'ont jamais fait un thème de ce royaume du subjectif, et par conséquent ne l'ont véritablement découvert » (Husserl, 1976 : 128). Négativement, le monde de la vie peut se définir comme la limite et le point d'ancrage de toute connaissance scientifique : « Lorsque la science pose des questions et y répond, ce sont dès le départ, et ce sont encore nécessairement par la suite, des questions qui se situent sur le terrain et dans la consistance de ce monde donné d'avance [...] » (Husserl, 1976 : 138). Positivement, le monde de la vie ne consiste pas tout simplement en données empiriques simples, mais plutôt en ce que les anciens appelaient la *praxis*, c'est-à-dire l'univers des activités ayant des conséquences sur la constitution existentielle, culturelle et sociale de l'homme : « il y a deux sortes de vérités : d'un côté les vérités de situation, quotidiennes-pratiques, [...] qui sont précisément celles que la praxis recherche dans ses projets et dont elle a besoin, de l'autre côté les vérités scientifiques » (Husserl, 1976 : 150). Comme le souligne Bégout, dans le

concept de *Lebenswelt* le terme « vie » ne signifie pas « une entité biologique, mais le vivre, c'est-à-dire la vie humaine comme expérience pratique du monde, qui pose des valeurs, agit selon des fins, suit des intérêts » (Bégout, 2005 : 155). Ce n'est donc pas sans raison que plusieurs auteurs ont remarqué un « air de famille » entre la question-en-retour husserlienne et la perspective de la gauche hégélienne, l'anti-théologie de Feuerbach ou le renversement marxiste des rapports entre structure et superstructure (Declève, 1971 : 155-156). Bien que Husserl se soit intéressé aux idéalités des sciences, tandis que Marx se soucie des idéologies, dans les deux cas il s'agit de dévoiler le sol de provenance et le destin de ce qu'on croyait être l'originaire. Dans un article sur « L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », Ricœur observe que Marx comme Husserl contestent la prétention de la conscience à s'ériger en origine et maître du sens : « [...] l'émergence de la conscience comme thème philosophique est-elle liée à pareille *hybris*. Se poser, c'est, pour la conscience, vouloir se fonder en soi-même. Le retour à la *Lebenswelt* réduit cette *hybris* en assertant que le monde l'a dès toujours précédée » (Ricœur, 2004 : 375).

Dans ce même article on trouve aussi une intuition fondamentale pour comprendre l'attitude de la philosophie herméneutique envers les rapports entre monde de la vie et idéalités des sciences. Celle-ci consiste à ne jamais superposer le premier aux secondes, à les considérer comme irréductibles et à les articuler plutôt de manière dialectique, selon le fameux modèle du cercle herméneutique. Pour Ricœur, la question-en-retour husserlienne n'est valide que dans la mesure où l'on distingue entre la thèse ontologique et la thèse épistémologique. À son avis, le monde de la vie a la priorité dans l'ordre ontologique, tandis que la science a la priorité dans l'ordre de la connaissance : « Cette distinction [...] suggère l'idée d'une irréductible dialectique [...] entre le monde réel, en tant que sol, et l'idée de science, en tant que principe de toute validation. [...] On peut "dériver" les idéalités, en ce sens qu'elles se réfèrent au monde réel. Mais on ne peut dériver leur exigence de vérité » (Ricœur, 2004 : 377). On sait très bien que, au-delà des déclarations d'intention, et de l'opinion de certains interprètes tels que Merleau-Ponty, qui voyait un « contraste frappant » entre le dernier Husserl et celui des *Recherches logiques*, le phénoménologue allemand n'a jamais dépassé sa tendance à privilégier les idéalités des sciences. Dans son introduction à *L'origine de la géométrie*, Derrida observe justement que la tentative husserlienne de revenir au langage comme fondement de toute idéalité coïncide paradoxalement avec l'accomplissement de son projet de réduction transcendantale : « Le paradoxe, c'est que sans ce qui apparaît comme une retombée dans le langage – et par là dans l'histoire [...], celui-ci resterait une formation empirique, emprisonnée [...] dans la tête de l'inventeur. Au lieu de l'enchaîner, l'incarnation historique délivre le transcendantal » (Derrida, 2010 : 71). De quelque manière, la pensée de Derrida commence précisément avec un renversement de ce point de vue. Si Husserl est fasciné par la puissance idéalisante et universalisante du langage, Derrida va

vers son aspect le plus matériel et particularisant. L'hypothèse de la corruption du signe graphique ne touche pas le phénoménologue allemand : « Tout en reconnaissant la terrifiante *réalité* du risque couru, il lui dénierait toute signification pensable, c'est-à-dire philosophique. Sans doute accorderait-il qu'une conflagration universelle, un incendie de la bibliothèque mondiale, [...] ravageraient intrinsèquement les idéalités culturelles [...]. Mais [...] on peut écarter à son sujet la menace d'une destruction intrinsèque par le corps du signe » (Derrida, 2010 : 93). La même hypothèse est au contraire le moteur même de la *différance* derridienne : « Le retard est ici l'absolu philosophique, parce que le commencement de la réflexion méthodique ne peut être que la conscience de l'implication d'une *autre* origine absolue, antérieure et possible en général. » (Derrida, 2010 : 170). Entre ces deux perspectives s'insère l'herméneutique philosophique comme discipline de l'articulation dialectique entre monde de la vie et idéalités.

Dans une intervention dédiée à l'importance de la question-en-retour dans la pensée de Ricœur, Johann Michel vise à montrer que « Ricœur transfère la question de la *Rückfrage*, initialement élaborée par Husserl dans le cadre d'une interrogation sur la crise des sciences physico-mathématiques européennes, pour repenser le fondement des sciences humaines et sociales » (Michel, à paraître). En somme, ce que Husserl voulait faire pour les sciences mathématiques et de la nature, Ricœur l'aurait fait pour les sciences humaines et sociales. Tout en partageant pleinement cette thèse sur l'intention poursuivie par Ricœur, on affirme néanmoins que celle-ci ne lui est pas propre et constitue plus largement l'attitude commune à toute la tradition de l'herméneutique philosophique au XX^e siècle. En d'autres termes, la philosophie herméneutique ontologique est née comme un correctif au préjugé scientiste de la phénoménologie husserlienne. C'est notamment Heidegger qui dans les années 1920 tente d'articuler d'une manière tout à fait inédite le monde de l'expérience vécue (*Erlebnis*) avec la compréhension de ses catégories. Il le fait en particulier à travers les deux concepts d'« indication formelle » (*Formalanzeige*) et de « sens d'accomplissement » (*Vollzugsinn*). En ce qui concerne le premier, il suffit de citer le passage dans lequel la notion est utilisée pour la dernière fois, dans le séminaire du semestre d'hiver 1929/1930 intitulé *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude* :

Tous les concepts philosophiques sont formellement indicatifs, et ce n'est que s'ils sont pris de la sorte qu'ils donnent la véritable possibilité de concevoir. Ce qui est visé par ce *caractère fondamental des concepts philosophiques*, à la différence de tous les concepts scientifiques, expliquons-le par un exemple particulièrement pressant – le problème de la *mort*, plus précisément de la mort humaine (Heidegger, 1992 : 425. Traduction modifiée).

On sait que pour l'Heidegger d'*Être et Temps* le *Dasein* est un être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*), là où le terme « mort » ne renvoie à rien de déterminé. La mort est plutôt la plus haute des possibilités, car elle est la possibilisation de toute possibilité : « l'homme *peut* marcher d'avance vers la mort en tant que possibilité extrême de son *Dasein* et, à partir de là, se comprendre dans l'être-soi-même, entier et le plus propre, de son *Dasein* » (Heidegger, 1992 : 425). Autrement dit, la mort est la première des catégories de la vie. Un tel concept ouvre alors à une compréhension de la vie à partir d'elle-même, sans tomber dans les pièges d'une explication généralisante comme celle des sciences mathématiques et de la nature. L'indication formelle est ce qui permet à la philosophie de se déplacer circulairement – herméneutiquement – entre le monde de l'expérience vécue et ses catégories.

Si la *Formalanzeige* est la méthode de la recherche en philosophie et dans les sciences de l'esprit, le sens d'accomplissement est ce qui est visé par cette méthode. Dans le semestre d'hiver 1920/1921 *Introduction à la phénoménologie de la religion*, Heidegger affirme que nous pouvons envisager un phénomène selon trois perspectives : le « quoi » originel qui y est expérimenté – la *teneur* ; le « comment » originel dans lequel il est expérimenté – la *référence* ; le « comment » originel à travers lequel le sens référentiel est accompli – l'*accomplissement* (Heidegger, 2011 : 73). Cette triple distinction est proche de la triade de la méthodologie sémiotique de Charles Morris, selon laquelle un signe peut se considérer *sémantiquement*, selon le rapport avec l'objet qu'il désigne, *syntactiquement*, suivant les relations qu'il entretient avec d'autres signes, ou *pragmatiquement*, selon la manière dont il est utilisé par le locuteur (Greisch, 2004 : 519). Le *Vollzugsinn* coïncide alors avec l'ordre pratique de nos intentions, l'intérêt qu'on accorde à un phénomène plutôt qu'à un autre, les présupposés qui déterminent un regard plutôt qu'un autre, les effets de ce regard sur l'être du sujet observant et sur les autres.

Il ne s'agit pas ici de juger de la réussite du projet heideggerien. Il est plutôt question de comprendre sa tentative de penser des catégories de la vie qui permettent une compréhension non objectivante du monde de la vie. Ce que Husserl avait fait en restant dans les limites de la pensée généralisante, « dévitalisante » comme le dit Heidegger, de la géométrie et des mathématiques, l'herméneutique essaye de le réaliser dans les sciences humaines et sociales, en articulant de manière dialectique le monde de la vie avec des catégories qui ne visent pas tant le contenu des choses que leurs raisons et leurs conséquences pratiques.

2. Herméneutique et (philosophie de la) technique

Comme on l'a dit précédemment, les limites de l'herméneutique peuvent être externes ou internes. À partir de cette distinction, deux ordres de critiques sont possibles.

Le premier concerne ce qu'à partir d'Heidegger on appelle l'« être des étants ». De ce point de vue, *Être et Temps* représente à la fois le sommet et l'échec de l'herméneutique heideggerienne. Le sommet, car la compréhension des catégories de l'existence est érigée au rang de nécessité ontologique. L'échec, parce que si la question centrale devient celle de l'être et de son oubli, comme il est dit au début de l'ouvrage, alors le problème du monde de la vie est déjà dépassé. Et ce n'est pas un hasard si, après cette œuvre majeure, le terme « herméneutique » ne revient presque jamais dans les écrits du philosophe allemand. Quand il l'utilise, comme dans l'« entretien sur la Parole » ou « dialogue avec un Japonais » publié dans *Acheminement vers la parole* (1959), l'herméneutique n'est comprise ni comme une technique pour approcher les textes, ni comme une tentative de comprendre l'essence interprétative du *Dasein*, mais plutôt comme l'attente passive du sens de l'être. Après le « tournant » (*Kehre*), Heidegger attribue à l'être des fonctions de sens qu'il attribuait auparavant à l'homme. Comme on l'a démontré ailleurs (Romele, 2013), interprétation et ontologie de l'être sont inconciliables. La première est l'initiative humaine pour comprendre certaines choses du monde, tandis que la deuxième implique l'écoute passive d'une instance supérieure. Dans son attitude ontologique, l'herméneutique est le court-circuit entre ces deux perspectives. Or c'est précisément sur les limites externes de l'herméneutique que se positionne la méditation d'Heidegger sur la technique. Comme le dit Carl Mitcham, « la question prépondérante pour Heidegger est celle de l'Être. Il est remarquable que des trois travaux qu'Heidegger intitule “La Question de...”, [...] une est “La Question de l'Être” (1955), une autre “La Question de la Chose” (1967), et une troisième “La Question de la Technique”. Ceci nous suggère le besoin d'examiner la “question de la technique” particulièrement en relation avec la “question de l'Être” et peut-être aussi avec la “question de la chose” » (Mitcham 1994 : 49-50. Notre traduction). La technique moderne recouvre ou obscurcit non seulement la « chosité » dans les choses, mais aussi et surtout l'Être même. Il ne suffit donc pas de « déromantiser » Heidegger (Ihde, 2010 : 74-85) pour en faire un penseur de la technique d'aujourd'hui, car sa pensée de la technique se situe sur la mauvaise frontière de l'herméneutique.

En effet, et c'est notre deuxième hypothèse, la technique concerne les limites internes de l'interprétation. L'herméneutique a généralement traité ces limites comme si elles étaient stables. Nous soutenons, au contraire, qu'il s'agit de frontières en mouvement et que la technique est précisément ce qui fait basculer les frontières entre le monde de la vie et les idéalités de la connaissance.

Selon le philosophe américain Don Ihde (1990), le but d'une phénoménologie de la technique est de montrer les différentes relations technologiquement médiatisées entre le sujet et son environnement. En particulier, il distingue parmi trois relations entre soi, la technologie et le monde :

(1) (Soi-Technologie) ► Monde

(2) Soi ► (Technologie-Monde)

(3) Soi ► Technologie(-Monde)

La première relation, qu'il appelle « incarnée (*embodied*) », est exemplifiée par l'utilisation d'instruments de (micro)perception tels que lunettes, audioprothèses, etc. La première fois que nous mettons une paire de lunettes, par exemple, nous avons besoin d'apporter des petits ajustements, en raison du reflet ou des changements de motilité spatiale qu'elles entraînent par exemple, mais, une fois « apprise », la technologie devient quasiment transparente. La troisième relation, qu'il dit d'« altérité », trouve son paradigme dans les jeux vidéo qui nous font interagir avec quelque chose d'autre par rapport à nous, à savoir un compétiteur. La deuxième relation est celle qu'Ihde qualifie d'« herméneutique ». Comme c'est déjà le cas des relations incarnées, elle poursuit aussi un intérêt pour le monde. Pourtant, dans les relations herméneutiques, l'attention interprétative est d'abord orientée vers la technologie elle-même, comme c'est le cas avec une carte géographique ou un thermomètre.

Il faut dire que la triple distinction proposée par Ihde est intenable. Une paire de lunettes, une audioprothèse et plus généralement toute technologie visant à rendre une intentionnalité « naturelle », n'arrive jamais à donner une parfaite impression de transparence. Comme le savent bien tous ceux qui portent des lunettes, il y a toujours au moins une petite tâche sur les verres qui marque la présence de quelque chose entre le regard et le monde. Et d'ailleurs, le binoclard le plus appliqué à tenir ces verres propres ne peut éviter lui-même d'apercevoir les contours de la monture. Dans le cas des jeux vidéo, la physique des interfaces – des manettes, même les plus ergonomiques, des écrans, des claviers, etc. – renvoie toujours à la présence d'un monde qui voudrait être aboli. Ceci est vrai aussi pour les meilleures technologies immersives existantes. Si on voulait faire l'expérience de pensée d'une réalité virtuelle parfaite, on ne pourrait pas échapper à la conscience du temps. Un homme parfaitement immergé sur l'instant conservera la conscience de son passé et de son futur au-delà de la réalité virtuelle dans laquelle il se trouve. On pourrait enfin pousser l'expérience de pensée jusqu'à imaginer un univers comme celui de la trilogie Matrix, dans laquelle les hommes sont dès leur naissance immergés dans un monde virtuel et la plupart d'entre eux destinés à y rester toute leur vie. Et pourtant, la présence d'une « anomalie » dans le système, Néo l'« Élu » et les autres révolutionnaires, montre combien il est difficile de faire perdre aux hommes la conscience et le désir du réel. En somme, loin d'être un mode de relation parmi d'autres, les relations herméneutiques sont le paradigme de toute présence humaine au monde.

Comme l'écrit encore Ihde, les relations herméneutiques ont des effets de « magnification-réduction » sur la chose visée. Par exemple, un télescope permet de mieux voir les étoiles mais il le fait en

isolant en même temps une partie du ciel. Bien évidemment, les effets de magnification-réduction changent selon la technologie utilisée. Les cartes géographiques diffèrent selon qu'elles représentent ou négligent certains aspects d'un même territoire. Dans la même ville se trouvent des systèmes de vidéo-surveillance, des instruments pour relever la température, révéler la pollution atmosphérique et sonore, détecter les mouvements du terrain et des bâtiments, etc. Chacun entre eux augmente la capacité « normale » de perception de l'homme, mais se limite en général à une seule fonction, « voir », « écouter », « sentir », « goûter », « toucher » ou autre. Même dans les intégrations les plus avancées de données relatives à une réalité urbaine – que le modèle soit la Smart City centralisée ou la Wikicity collaborative – les effets des magnification-réduction sont incontournables.

Or, l'herméneutique philosophique n'a jamais accordé beaucoup d'attention aux médiations techniques (Ihde, 1998 : 41-42) et, par conséquent, a considéré les limites entre monde de la vie et idéalités comme étant quasi stables. La seule technique à laquelle les herméneutes se sont vraiment intéressés est le langage, et c'est au modèle du langage qu'ils ont réduit toute considération sur les technologies. Le fameux exemple du marteau exposé par Heidegger dans *Être et Temps* est une double dévaluation de cet instrument. Premièrement, parce qu'il est utilisé pour montrer ce que Heidegger appelle le contexte de significativité (*Bedeutsamkeit*). Deuxièmement, car si on se rend compte que « le marteau est trop lourd », c'est-à-dire si l'on se détache de son utilisation habituelle (*Zuhandenheit*), ce n'est pas vers l'objet-marteau que nous devrions orienter notre attention – celle-ci serait pour Heidegger une attitude théorique (*Vorhandenheit*) – mais sur nous-mêmes. Finalement, l'analyse de cet objet technique, de son fonctionnement et de son dysfonctionnement, vise tout simplement à une compréhension plus authentique du *Dasein*.

Parmi les herméneutes classiques, Ricœur est sans doute celui qui a le plus externalisé et technicisé le langage. Si l'herméneutique du « premier » Heidegger s'intéresse surtout au monologue que le *Dasein* entretient avec soi-même dans le sens du « monde du soi (*Selbstwelt*) », si la pensée de Gadamer est une pensée du dialogue avec autrui, les méditations de Ricœur, surtout à partir des années 1970 – après la *Symbolique du mal* et *L'Essai sur Freud* –, portent, elles, sur le langage écrit. En particulier, le philosophe français, en dialoguant avec le structuralisme français et la philosophie analytique anglo-américaine, s'intéresse aux questions de la métaphore et du récit. On pourrait dire que l'attitude ricœurienne est ici paradoxale : d'un côté, il s'intéresse à des aspects concrets et techniques du langage mais, de l'autre côté, il finit par idéaliser et universaliser de manière injustifiée ces mêmes aspects. Considérons ici deux exemples.

Le premier est la notion d'« identité narrative » développée par Ricœur entre la moitié des années 1980 et le début des années 1990, dans le troisième volume de *Temps et Récit* et dans *Soi-même comme un autre*. Avec ce terme, le philosophe indique la capacité de la personne à mettre en récit

de manière concordante les événements de son existence. La construction d'une telle identité n'est possible que par la fréquentation de récits d'histoire ou de fiction, en vertu d'un « double transfert » : le transfert de la dialectique gouvernant le récit aux personnages eux-mêmes, et le transfert de cette dialectique à l'identité personnelle (Michel, 2003 : 127). En somme, la configuration et « reconfiguration » de l'identité personnelle, d'une partie d'elle au moins², dépend de la dialectique intrinsèque au récit historique ou fictionnel. Cette dialectique est pensée par Ricœur à partir d'un modèle précis, décrit dans la *Poétique* d'Aristote et dans la Bible. Nous avons montré ailleurs (Romele 2013b : 77-79), à travers la lecture des passages de *Temps et Récit II* où le philosophe discute les thèses de Frank Kermode dans *The sense of an ending*, que la coïncidence entre le modèle aristotélicien et biblique repose pour Ricœur sur les principes de la linéarité de l'intrigue et la complétude de l'histoire racontée. En effet, la Bible est une histoire cohérente et linéaire comprise entre un début – la Genèse – et une fin – l'Apocalypse –. Dans la perspective ricœurienne, qui est d'ailleurs celle de Kermode, le roman moderne et contemporain n'aurait pas aboli ce modèle, mais l'aurait tout simplement transformé : ce qui pour le christianisme des origines (Paul et Jean) était encore une fin imminente devient une crise immanente. À rebours de cette hypothèse, nous avons fondé notre argumentation sur le fait que certaines expérimentations de la seconde moitié du XX^e siècle, notamment le « nouveau roman » de Robbe-Grillet, ont réellement mis en crise le modèle narratologique aristotélico-biblique sur lequel se base encore le roman moderne (Romele 2013b : 81-83). Contrairement à ce dernier, dans lequel l'intrigue, la fin et plus généralement le sens de l'oeuvre sont offerts déjà prêts au lecteur par l'auteur, le nouveau roman incite le lecteur à les élaborer lui-même. Ricœur a sans doute eu le mérite de n'avoir pas réfléchi de manière abstraite sur le langage ou sur l'écriture, mais d'en avoir plutôt considéré un aspect très concret, voire technique, le récit historique et de fiction. Néanmoins, le philosophe français a exagérément généralisé cet aspect, en en faisant le paradigme de toute narratologie et, par conséquent, de la manière qu'a chacun de construire son identité narrative. Or, Strawson (2004) a mis justement l'accent sur les différentes manières, « synchroniques » ou « diachroniques », dans lesquelles chaque individu peut se comprendre narrativement. De son côté, face à la mono-linéarité, mono-médialité et fermeture de l'identité narrative ricœurienne, de Mul a proposé de penser la mise en intrigue de soi-même à partir de la multi-linéarité et multi-médialité des sites de réseautage social (de Mul, 2008) et de l'ouverture ludique des jeux pour ordinateur (de Mul, 2005 ; 2010). Ce qui à l'époque du nouveau roman et de « la nouvelle vague » du

² Comme l'observe justement Porée (2013 : 38), alors même que ce concept d'identité narrative a fait l'objet d'une adoption aveugle en particulier dans les sciences sociales et les *cultural studies*, Ricœur le premier a reconnu ses limites. L'identité narrative n'épuise pas ce qu'il appelle « l'ipseité du sujet », et ceci nous « oblige à joindre à l'identité narrative les “composantes non narratives” de notre personne ».

cinéma français était encore une expérimentation réservée aux élites culturelles, s'est aujourd'hui banalisée grâce aux supports digitaux³.

Le deuxième exemple ressortit à la notion d'archive développée par le philosophe français dans l'œuvre tardive *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Là encore, Ricœur prend un objet technique – l'archive historique que constituent des documents écrits – et l'universalise, en se privant ainsi de la possibilité de comprendre les potentialités offertes par les techniques audio-visuelles et digitales pour une nouvelle compréhension de la réalité historique. Dans sa partie centrale, le livre représente la tentative d'appliquer le modèle herméneutique présenté au début de cet article – dialectique entre monde de la vie et idéalités – au cas spécifique de la connaissance historique. Le philosophe insiste beaucoup sur l'irréductibilité l'une à l'autre de la véracité de la mémoire et de la vérité de l'histoire : « l'autonomie de la connaissance historique par rapport au phénomène mnémonique demeure la présupposition majeure d'une épistémologie cohérente de l'histoire en tant que discipline scientifique et littéraire » (Ricœur, 2000 : 168-169). Et pourtant il souligne aussi à plusieurs reprises leur circularité vertueuse :

À la sorte de réhabilitation prudente de l'écriture et d'esquisse de regroupement familial entre le frère bâtard et le frère légitime à la fin du *Phèdre* correspondrait, de notre côté, un stade où viendraient à se recouvrir parfaitement, d'une part, une mémoire instruite, éclairée par l'historiographie, d'autre part, une histoire savante devenue capable de réanimer la mémoire déclinante [...]. Mais ce vœu n'est-il pas condamné à rester insatisfait ? (Ricœur, 2000 : 179).

De cette phrase on peut inférer que Ricœur voit une analogie forte entre écriture et histoire, et donc entre les périls de l'une – dont Platon a notoirement traité dans le *Phèdre* – et de l'autre : « Que le mythe de l'origine de l'écriture puisse [...] sonner comme un mythe de l'origine de l'histoire, cette extension est, si je puis dire, autorisée par le mythe lui-même, dans la mesure où son enjeu est le destin de la mémoire » (Ricœur, 2000 : 175). Dans ce contexte la notion d'archive occupe une place tout à fait importante, car il représente le moment où « les choses dites basculent du champ de l'oralité dans celui de l'écriture, que l'histoire ne quittera désormais plus » (Ricœur, 2000 : 182). L'archive est alors l'instant dans lequel, à travers une « mise en écriture », l'expérience vécue du monde se cristallise et devient connaissance du monde. L'archive, dit le philosophe, « c'est le moment de l'entrée en écriture de l'opération historiographique. Le témoignage est originairement oral ; il est écouté, entendu. L'archive est écriture ; elle est lue, consultée. Aux archives, l'historien de métier est

³ Dans le contexte de la littérature numérique, Bouchardon (2014 : 121-147) a souligné certains aspects tels que la non-clôture matérielle, le caractère fragmentaire, la déconstruction de la temporalité, le caractère ludique et interactif, etc., qui déterminent sa valeur heuristique par rapport aux théories littéraires classiques. Notons cependant que la place de la littérature numérique dans le monde des pratiques digitales reste marginale.

un lecteur » (Ricœur 2000 : 209). Peut-être Ricœur veut-il, en utilisant les termes « oralité » et « écriture », indiquer quelque chose de plus vaste par rapport à ce qu'on comprend habituellement sous ces mots. Pourtant, c'est précisément cette approximation, cet aplatissement de l'archive sur l'écriture, qui l'empêche de s'apercevoir du fait que la vérité historique tend à changer de forme avec le changement des techniques et des technologies disponibles. Si la technique détermine la manière dont la vérité historique a prise sur la véracité de la mémoire, alors aucune herméneutique de la connaissance historique ne peut se passer d'une réflexion sur les objets techniques et leur évolution.

La nature de certains phénomènes historiques impose un autre type d'archivage que la mise en écrit. C'est ce que savent très bien ceux qui s'occupent de déterminer, archiver et transmettre aujourd'hui le patrimoine culturel immatériel, soit selon l'Unesco, « les traditions ou les expressions vivantes héritées de nos ancêtres et transmises à nos descendants, comme les traditions orales, les arts du spectacle, les pratiques sociales, rituels et événements festifs, les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ou les connaissances et le savoir-faire nécessaires à l'artisanat traditionnel »⁴. Aucune de ces pratiques ne pourrait trouver place dans l'archive décrite par Ricœur : comment pourrait-on mettre par écrit par exemple le *cante alentejano*, un genre musical traditionnel portugais classé patrimoine culturel immatériel de l'humanité en novembre 2014 ? C'est précisément pour cette raison que les experts développent actuellement de nouveaux modes d'archivage, en se basant sur les technologies audiovisuelles mais aussi sur les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Parmi les traits les plus typiques de cette nouvelle manière de faire archive il y a sans doute le renouvellement de ce que Bachimont dit être une « tradition perdue, celle de la mémoire exercée et entretenue, mais aussi celle de la trace fautive et incomplète, qu'il faut donc interroger et critiquer » (2010 : 4). Loin d'ouvrir à la copie parfaite, les médias technologiques (l'audiovisuel et le digital) dynamisent l'archivage et « nous mettent en présence de contenus qui, s'ils doivent être consultés, doivent être reconstruits et réaffichés à partir de ressources matérielles » (Bachimont 2010 : 3).

3. Herméneutique et (philosophie du) digital

L'hypothèse de la troisième partie de l'article est que le digital est l'ensemble technique qui tend à nier les limites internes de l'interprétation. Selon Bachimont, l'essence du digital ou du numérique, comme il l'appelle, « c'est en fait celle de tout calcul : ne consister qu'en une pure manipulation » (Bachimont, 2010: 156). Deux propriétés sont ici essentielles. Premièrement, les

⁴ <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00002>

signes sont doublement indépendants vis-à-vis du sens : ils sont définis indépendamment les uns des autres et ils ne possèdent en eux-mêmes aucune signification particulière. Comme dit cet auteur à l'occasion d'un échange avec Rastier, « si l'on parle de l'informatique comme d'une physique des signes, il s'agit bien sûr des signes au sens de Hilbert et non de Saussure. [...] Autrement dit, de manière paradoxale, le signe informatique est un signifiant sans signifié [...] » (Rastier et Bachimont, 1996). Deuxièmement, les règles de manipulation sont formelles et mécaniques, dans ce sens qu'« il n'est pas nécessaire de les interpréter ou de les comprendre pour les appliquer » (Bachimont, 2010 : 156). Sous cet aspect, le digital n'a rien à voir avec l'herméneutique, si nous comprenons par ce terme la discipline qui restitue le discours ou tout système ordonné de signes à son contexte de provenance (Rastier, 2009 : 218-219). Soit dit en passant, c'est pour cette raison qu'une herméneutique du digital ne peut pas opter pour une phénoménologie du signe relevant de Peirce et conduisant à ce que Umberto Eco appelait la « sémiotic illimitée » (Bachimont, 1996 : 307).

Néanmoins, cette description du digital est encore partielle. Comme l'admet Bachimont face à Rastier, « un réalisme méthodologique est indispensable, selon lequel nos pensées comme connaissances sont des thèses sur le monde et le réel et commandent de ce fait nos actions » (Rastier et Bachimont, 1996). Pour la même raison, l'épistémologue et informaticien français introduit la notion de « raison computationnelle » (Bachimont, 2010 : 167-172). Le digital n'est pas seulement le tout calcul, mais c'est aussi l'ensemble technique qui tend à rendre le monde de part en part calculable. Le Web 2.0, l'accès mobile à Internet, les nanotechnologies, le GPS, l'Internet des objets, le Web sémantique, le *cloud computing*, la réalité augmentée, la diffusion d'objets de plus en plus vestimentaires – les Google glasses, l'Apple Watch, les bracelets connectés – et peut-être un jour implantables – l'Eye-Phone de Futurama –, les imprimantes 3D, etc., sont ce qui rend le digital efficace dans le monde, et ce qui en fait un objet de recherche intéressant pour la phénoménologie et l'herméneutique. C'est précisément à ce niveau qu'il faut mettre à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle le digital tend à nier les limites de l'interprétation.

Du point de vue ontologique, elle est indirectement argumentée par le philosophe de l'information Luciano Floridi, directeur de recherche à l'Oxford Internet Institute, à travers le concept de « quatrième révolution ». La révolution copernicienne a appris à l'homme qu'il n'est pas au centre de l'univers ; Darwin l'a placé dans le règne animal, auquel il pensait ne pas appartenir ; la révolution freudienne lui a fait comprendre qu'il n'est pas transparent à lui-même, ni maître en sa propre demeure, comme le pensait Descartes. Or à partir des années 1950, l'informatique et les TIC ont changé profondément notre compréhension du monde et de nous-mêmes : « Sous plusieurs aspects, nous ne sommes pas des entités autonomes, mais plutôt des organismes informationnels interconnectés ou *inforgs* qui partagent avec des agents biologiques et des artefacts techniques (*engineered*) un en-

vironnement global fait, en dernière analyse, d'information, l'infosphère » (Floridi, 2010 : 8. Notre traduction). En d'autres termes, en augmentant nos possibilités d'agir dans le monde et de le comprendre, les nouvelles technologies nous ont mis devant la nature informationnelle du monde, des hommes, de la nature et des objets techniques. Le terme « infosphère » peut en effet être compris de deux manières. Premièrement, il peut indiquer le domaine de la production technique de sens : « *Au sens le plus faible*, le terme “infosphère” indique l'environnement informationnel constitué par toutes les entités informationnelles [...]. Il s'agit d'un environnement comparable au cyberspace, dont il diffère cependant, ce dernier n'en étant qu'une de ses sous-régions » (Floridi, 2014 : 41. Notre traduction). Deuxièmement, l'infosphère coïncide avec tout ce qui est de nature informationnelle « *Au sens le plus fort*, “infosphère” est un concept qui peut être utilisé aussi comme un synonyme de réalité, une fois que celle-ci a été interprétée de manière informationnelle » (Floridi, 2014 : 41. Notre traduction). Dans la perspective de cet auteur, le digital est ce qui réduit la différence entre ces deux définitions et annonce sa disparition prochaine : « [N]ous sommes probablement la dernière génération à expérimenter une claire différence entre les environnements en ligne et hors ligne. Certains passent déjà la plus grande partie de leur temps *onlife* » (Floridi, 2014 : 94. Notre traduction). Comme les autres « révolutions » – un terme qui en philosophie de la technique devrait être utilisé avec parcimonie –, la révolution dont parle Floridi révèle un état de choses qui était déjà là, à savoir la nature informationnelle de l'univers. Mais comme dans les autres cas, cette prise de conscience rend aussi l'homme potentiellement capable d'agir sur et à travers cet état de choses. L'informatique et les TIC ont déjà montré une homologie de fond entre le monde et la manière de le comprendre, et le digital, en tant qu'ensemble technique informationnel par excellence, s'annonce comme ce qui pourra rendre une telle homologie pleinement opérationnelle.

Du point de vue épistémologique, l'hypothèse selon laquelle le digital tend à nier les limites de l'interprétation est implicitement défendue par Bruno Latour et ses collaborateurs⁵. Ils furent en particulier de ceux qui s'enthousiasmèrent pour les possibilités offertes par l'utilisation des traces digitales pour la recherche en sciences sociales⁶. Comme il écrivait déjà dans sa *summa sociologica*, *Changer de société, refaire de la sociologie*, « [p]lus la science et la technologie s'étendent, plus

⁵ Précisons que nos réflexions à propos de Latour et de ses collaborateurs se rapportent à une époque apparemment révolue. En ce qui concerne la théorie sociale, dans *Enquête sur les modes d'existence* (2012), Latour est revenu sur certaines exagérations de l'*Actor-Network Theory*, en affirmant que « [c]ette théorie avait une fonction critique en dissolvant les notions trop étroites d'institution, en permettant de suivre les liaisons entre humains et non-humains et, surtout, en transformant la notion de social et de société en un principe général de libre association [...]. Et pourtant, nous le comprenons maintenant, cette méthode a conservé certaines limites de la pensée critique : le vocabulaire qu'elle offre est libérateur mais trop pauvre pour distinguer les valeurs auxquelles les informateurs tiennent mordicus » (Latour, 2012 : 76). En ce qui concerne les possibilités offertes par les méthodes digitales pour les sciences sociales, Venturini *et al.* (2014 : 2-7) ont récemment adopté une position plus précautionneuse.

⁶ Sur la notion de trace numérique – ou digitale – voir notamment le travail dirigé par Galinon-Melenec (2013). Pour une position partiellement critique, voir Cléo Collomb (2013).

elles permettent de *tracer* physiquement, avec une facilité et une précision toujours plus grande, les liens sociaux. [...] [N]ous sommes au milieu d'une infrastructure matérielle qui nous facilite énormément le travail, à nous autres sociologues des sciences, et qu'on pourrait appeler le World Wide Lab » (Latour, 2007 : 172). À l'ère du digital, cette traçabilité semble être à son comble.

Nous vivons dit-on aujourd'hui dans une société de l'information et de la communication. Mais à bien y regarder, les sociétés ont toujours été touchées à leur manière par la question de l'information et de la communication. Ce qui caractérise notre époque n'est pas tant l'information en soi, que son enregistrement (Ferraris, 2012 : 183). Il y a ici une grande affinité avec l'herméneutique ressortant à Dilthey, l'historien allemand qui, dans la tentative de trouver une base solide aux sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*), récupère dans la dernière phase de sa production intellectuelle le concept hégélien d'esprit objectif : pour comprendre (*Verstehen*) autrui et son expérience vécue (*Erlebnis*), on ne peut que passer à son avis par les manifestations extérieures – les « expressions » (*Ausdrucken*) – de son esprit, telles que les œuvres écrites et les monuments. Dans un certain sens, la diffusion du digital est la réalisation du rêve épistémologique de Dilthey. Ce qui à la fin du XIX^e siècle était réservé à une élite productrice de traces, et qui à la fin du XX^e ne concernait toujours qu'un nombre limité d'actions sociales (Searle, 1995), est aujourd'hui associé à la plupart de nos gestes.

Or, selon Latour, dans le passé les sciences sociales étaient obligées, en raison de la pauvreté de leurs moyens d'investigation, de se donner une image simplifiée de la réalité. Par conséquent, la réalité sociale se voyait mise sur deux niveaux, le niveau « synchronique » du « collectif », ou de toutes les généralisations théoriques réifiées, et le niveau « diachronique » des individus. Les nouvelles technologies et les méthodes digitales offrent au contraire à la recherche en sciences sociales la possibilité d'avoir une approche non simplifiée :

Grâce à la traçabilité digitale, les chercheurs n'ont plus besoin de choisir entre la précision et le cadre dans leurs observations : il est possible aujourd'hui de suivre une multitude d'interactions et, en même temps, de distinguer la contribution spécifique de chacun à la constitution du phénomène social. Nées dans une ère de pénurie (*scarcity*), les sciences sociales entrent dorénavant dans une ère d'abondance. Face à la richesse de ces nouvelles données, rien ne justifie le maintien de certaines distinctions. Enrichies par une quantité de données comparable à celle des sciences de la nature, les sciences sociales peuvent enfin corriger leur myopie [...] (Venturini et Latour, 2012 : 6. Notre traduction).

Le digital permettrait alors de comprendre la réalité sociale telle qu'elle est : plate. Ce qui paraît une thèse exclusivement épistémologique se montre ainsi dans sa nature ontologique – étant donné que dans la perspective latourienne « social » et « réel » sont pratiquement synonymes : « [T]out se passe comme si nous devions reproduire dans la théorie sociale le merveilleux livre *Flatland*, qui s'efforce de nous faire vivre, nous qui sommes des animaux en trois dimensions, dans un monde

bidimensionnel uniquement constitué de lignes : aussi étrange que cela puisse sembler, nous devons, en théorie sociale, croire à la théorie de la Terre Plate » (Latour 2007 : 250). Curieusement, l'auteur omet de dire que dans son livre Abbot imagine la vie d'un carré qui découvre la troisième dimension et que, de surcroît, *Flatland* suggère qu'il existe un nombre de dimensions spatiales supérieur aux trois.

Entre le monde digital et le monde (social) il y a dans la perspective de Latour et ses collaborateurs une homologie forte : « En surfant sur des plates-formes telles que Flickr, Academia.edu™ ou MySpace™, nous avons tous fait l'expérience de naviguer d'une page html à l'autre, passant des individus aux groupes, sans jamais rencontrer rien qui ne ressemble à un saut de niveau. C'est cette expérience, si typique du Web 2.0 que nous voulons utiliser comme base pour repenser la théorie sociale » (Latour *et al.*, 2013 : 203). Le modèle commun est celui de la monadologie de Tarde, selon lequel les monades – un terme qui renvoie à l'unité, *monas* en grec – ne sont ni des substances individuelles et « sans fenêtres » comme chez Leibniz, ni des modes et attributs de la seule substance divine comme chez Spinoza : « Une monade est [...] un point de vue sur toutes les autres entités prises *conjointement* et non pas saisies à la façon d'une totalité. Bien que les historiens de la philosophie débattent encore de ce qu'est une monade [...], nous prétendons que cette notion quelque peu exotique pourrait être rendue *pleinement opérationnelle* par la navigation à travers les profils numériques que nous venons d'esquisser » (Latour *et al.*, 2013 : 210). Si le digital permet une meilleure connaissance de la réalité sociale, c'est premièrement parce qu'il entretient avec celle-ci une homologie de fond, en dépit de certaines limites relatives à la qualité et à la quantité de traces disponibles : « D'après nous, les techniques numériques rognent *les deux extrémités* de ce que les théories sociales considèrent comme leur ancrage indispensable, en donnant ainsi l'occasion d'illustrer d'autres visions de l'ordre social » (Latour *et al.*, 2013 : 217).

La disparition de tout regard extérieur, interprétatif et compréhensif par rapport à la réalité sociale étudiée est le risque implicitement lié à cette perspective. Et c'est pour cette raison que les auteurs sont contraints d'admettre l'existence d'un niveau intermédiaire, un peu comme l'étrange « septième étage et demi » du film *Dans la peau de John Malkovich*, qu'ils appellent niveau A-1,5 :

Pour saisir ce qui n'en reste pas moins une véritable différence entre les sociétés d'humains et les autres [...], disons que les monades sont mieux définies par une approche que nous appellerons A-1,5. Par cette expression nous voulons dire que a) [...] il existe une série d'instruments intellectuels et techniques pour favoriser le chevauchement de différentes définitions distinctes de cet ensemble [...] b) que cela explique l'impression qu'il y a "plus" dans les actions collectives que ce qui existe dans les atomes individuels (Latour *et al.*, 2013 : 217-218).

Mais avec ce qui peut être vu comme un demi-pas en arrière, justement argumenté en disant que les ensembles ainsi compris restent partiels et n'aspirent aucunement à devenir un « tout », on est déjà entrés dans la conclusion de cet article.

Conclusion

Dans la première partie de cet article, on a dit que l'herméneutique philosophique n'est pas seulement une pensée de l'interprétation, mais aussi et surtout une méditation sur ses limites. Dans la deuxième partie, on a montré que, contrairement à ce qu'en pense l'herméneutique classique, les frontières entre l'expérience vécue et sa compréhension ne sont pas stables, et que leur basculement est déterminé par les techniques et les technologies dont on dispose. Dans la troisième partie, on a décrit les perspectives philosophiques qui voient implicitement dans le digital ce qui tend à annuler les frontières de l'interprétation, en considérant sa prise sur le monde, du point de vue ontologique et épistémologique, comme étant pratiquement totale. Revenons donc pour conclure sur le point d'inversion du génitif du titre, qui de subjectif devient objectif.

Face à la prétention du digital de tout comprendre, l'herméneutique peut jouer son rôle critique – au sens de Szondi – de deux manières. Elle peut avancer une critique extérieure, en portant l'attention sur tous les phénomènes qui pour une raison ou pour une autre ne sont pas « digitalisables ». Il s'agit sans doute de l'approche la plus commune parmi les « humanistes » qui s'intéressent aux nouvelles technologies. Dans la conclusion de *L'Être et l'écran*, Stéphane Vial a porté l'attention sur ce qu'il appelle, à l'instar de Benjamin, l'« aura radicale des choses » : « [Benjamin] vise des choses dont l'aura phénoménologique est plus élevée que celle des photographies. De la même manière, perdurent aujourd'hui des expériences dont l'aura phénoménologique est plus élevée que celle des interfaces » (Vial, 2013 : 288). On a emprunté ce même regard dans un article portant sur la ville numérique, et conclu que « *la ville a ses raisons que la raison numérique ne connaît pas* » (Romele et Severo, 2014 : 214). Bien que très efficace, intéressante et utile, cette perspective risque de conduire *in fine* à une fracture insurmontable entre les domaines de compétence des sciences humaines et des études digitales.

Et pourtant, l'herméneutique peut avancer aussi une critique interne au digital. Marres et Gerlitz ont récemment théorisé ce qu'elles appellent « méthodes interface », qui servent à renégocier les frontières entre recherche digitale, STS (Études des sciences et technologies) et sociologie. Plusieurs interprètes de spécialités différentes en STS, informatique et sociologie politique ont attiré l'attention sur la convergence entre méthodes sociologiques et méthodes digitales. Comme on vient de le

voir, Latour et ses collaborateurs affirment qu'il existe une forte ressemblance entre les médias digitaux et la théorie de l'acteur-réseau. À l'opposé de ce point de vue, les deux auteurs proposent d'étudier « analogie » et « différences » entre digitalisation et théorie sociale :

Notre proposition s'articule autour de l'idée centrale que les procédés numériques font appel à une indécidabilité méthodologique du point de vue de la recherche sociologique : les outils que nous avons cités comportent de fortes similitudes avec les techniques et méthodes déployées en sciences sociales, mais nous ne pouvons certainement pas les considérer comme étant « nôtres » (Marres et Gerlitz, 2015 : ***)

Soit dit en passant, ceci est proche de ce que propose Simondon avec sa notion de « transduction », qu'on ne peut confondre avec « traduction », car si toute transduction est une traduction, l'inverse n'est pas vrai. Du point de vue ontologique, la transduction est « une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine [...] ». Du point de vue épistémologique, « elle peut être utilisée comme fondement d'une nouvelle espèce de paradigmatisme analogique [...] » (Simondon, 2006 : 32-33).

Par exemple, des outils en ligne comme Twitter Streamgraph ou Infomous entretiennent plusieurs analogies avec la méthode de l'analyse de co-occurrence de termes développée par Michel Callon et ses collègues dans les années 1980 afin de détecter les sujets émergents et innovants dans la littérature scientifique. Toutefois, à regarder de plus près les mesures mises en œuvre dans les outils en ligne, ces similitudes supposées commencent à paraître plus discutables. Premièrement, parce que les instruments comme Infomous valorisent « ce qui se passe là, maintenant », c'est-à-dire l'« instantanéité » (*liveness*) d'un événement, tandis que l'analyse de co-occurrence de termes montre plutôt le « surgissement » (*liveliness*) d'un nouveau sujet. Deuxièmement, car il est évident que les outils mis en ligne (gratuitement) le sont en vue d'un intérêt qui n'est pas celui de la recherche en sciences sociales (Marres et Gerlitz, 2015 : ***). Sous ce aspect, il faut l'admettre, l'intention de Marres et Gerlitz est authentiquement latourienne.

La travail de deux auteurs représente un excellent exemple de critique herméneutique interne au digital. Au lieu de distinguer entre deux objets d'investigation, l'humain et le digital, ils argumentent la possibilité de regarder la même chose selon des perspectives hétérogènes. Il s'agit de ce que Marres (2012) appelle ailleurs la « redistribution des méthodes ». De manière similaire, une critique herméneutique interne au digital consiste premièrement à travailler sur les « analogies » et les « différences » – les « transductions » – entre les épistémologies du digital.

Bibliographie

Bachimont, Bruno, « La présence de l'archive : réinventer et justifier », *Intellectica* 1 (2010), p. 1-29.

Bachimont, Bruno, *Le sens de la technique : le numérique et le calcul*, Les Belles Lettres, Paris 2010.

Bachimont, Bruno, *Herméneutique matérielle et artéfacture : des machines qui pensent aux machines qui donnent à penser*, Mémoire de thèse en épistémologie soutenue le 24 Mai 1996. Disponible sur <http://www.utc.fr/~bachimon/Livresettheses.html>.

Benoist, Jocelyn, « Les limites de l'interprétation », *L'Art du comprendre* 20 (2011), 147-162.

Bouchardon, Serge, *La valeur heuristique de la littérature numérique*, Hermann, Paris 2014.

Chateau, Jean-Yves, *Le vocabulaire de Simondon*, Ellipses, Paris 2008.

Cohen, Ed, « Vers un nouveau savoir vivre », in Stiegler, Bernard (sous la direction de), *Digital Studies. Organologie des savoirs et technologies de la connaissance*, FYP Éditions, Limoges 2014, p. 43-59.

Collomb, Cléo, « Et s'il n'y avait pas de traces numériques ? », Exposé présenté le 21 mars 2013 dans le cadre du colloque « E-réputation et traces numériques : dimensions instrumentales et enjeux de société » (Toulouse). Disponible sur https://www.academia.edu/3510979/Et_sil_ny_avait_pas_de_traces_num%C3%A9riques_.

Declève, Henri, « La “Lebenswelt” selon Husserl », *Laval théologique et philosophique* 27/2 (1971), 151-161.

de Mul, Jos, « Sillywood, or the miscarriage of the interactive cinema: *Marienbad* explained to the Nintendo generation », in *Cyberspace odyssey: towards a virtual ontology and anthropology*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Thyne 2010, p. 67-83.

de Mul, Jos, « Von der narrativen zur hypermedialen Identität. Dilthey und Ricœur gelesen im hypermedialen Zeitalter », in Rodi, Frithjof, Kühne-Bertram, Gudrun (Hrsg.), *Dilthey und die herme-*

neutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2008, p. 313-331.

de Mul, Jos, « The game of life: narrative and ludic identity formation in computer games », in Goldstein, Jeffrey, Raessens, Joos (eds.), *Handbook of computer games studies*, Harvard University Press, Cambridge MA 2005, p. 251-266

Derrida, Jaques, « Introduction », in Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Puf, Paris 2010, 3-171.

Eco, Umberto, *Les limites de l'interprétation*, Le Livre de Poche, Paris 1994.

Ferraris, Maurizio, *Documentality. Why it is Necessary to Leave Traces*, Fordham University Press, New York 2012.

Floridi, Luciano, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Floridi, Luciano, *Information. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010.

Galinon-Melenec, Béatrice (sous la direction de), *Traces numériques. De la production à l'interprétation*, CNRS Éditions, Paris 2013.

Greisch, Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. III, *Vers un paradigme herméneutique*, Éditions du Cerf, Paris 2004.

Grondin, Jean, « Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism », in Zabala, Santiago (ed.), *Weakening Philosophy. Festschrift in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queens University Press, Montréal 2005.

Heidegger, Martin, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Gallimard, Paris 2011.

Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Gallimard, Paris 1992.

Heidegger, Martin, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris 1959.

Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris 1976.

Ihde, Don, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological perspectives*, Fordham University Press, New York 2010.

Ihde, Don, *Expanding Hermeneutics. Visualism in Science*, Northwestern University Press, Evanston IL 1998.

Ihde, Don, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Eearth*, Indiana State University Press, Bloomington 1990.

Latour, Bruno, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, La Découverte, Paris 2012.

Latour, Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris 2007.

Latour, Bruno, Jensen, Pablo, Venturini, Tommaso, Grauwin, Sébastien, Boullier, Dominique, « Le tout est toujours plus petit que les parties. Une expérimentation numérique des monades de Gabriel Tarde », *Réseaux* 31/177 (2013), p. 199-233.

Le Duff, Olivier (dir.), *Le temps des humanités digitales*, Fyp Éditions, Limoges 2014.

Marres, Noortje, « The redistribution of methods : on intervention in digital social research, broadly conceived », *The Sociological Review* 60 (2012), p. 139-165.

Marres, Noortje, Gerlitz Carolin, « Les méthodes interface : une renégociation des liens entre la recherche numérique, en STS et sociologie », in Severo, Marta, Romele, Alberto (sous la direction de), *Traces numériques et territoire*, Presses des Mines, Paris 2015 (à paraître).

Michel, Johann, « Ricœur et la Rückfrage », *Revue philosophique de Louvain*, à paraître.

Michel, Johann, « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales* XLI/125 (2003), p. 125-142.

Mitcham, Carl, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1994.

Porée, Jérôme, « Les limites du récit », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies* 4/2 (2013), p. 38-49.

Rastier, François, *Sémantique interprétative*, Puf, Paris 2009.

Rastier, François et Bachimont, Bruno, *Herméneutique matérielle et artéfacture : des machines qui pensent aux machines qui donnent à penser. Échange entre François Rastier et Bruno Bachimont*, Disponible sur <http://www.revue-texto.net/Dialogues/Dialogues.html>.

Ricœur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004.

Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil 2000.

Romele, Alberto, *L'esperienza ermeneutica del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*, Mimesis, Milano 2013a.

Romele, Alberto, « L'identità narrativa ricœuriana alla prova del “nouveau roman” di Robbe-Grillet », *Enthymema. Rivista di teoria, critica e filosofia della letteratura*, IX (2013b), p. 76-89.

Romele, Alberto, Severo, Marta, « Un approche philosophique de la ville numérique : méthodes numériques et géolocalisation », in Carnes, Maryse, Noyer, Jean-Max (sous la direction de), *Devenir urbains*, Presses des Mines, Paris 2014, p. 205-226.

Searle, John, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995.

Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble 2006.

Strawson, Galen, « Against Narrativity », *Ratio* (new series) XVII/4 (2004), p. 428-452.

Szondi, Peter, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Éditions du Cerf, Paris 1989.

Thouard, Denis, *Herméneutique critique. Bollack, Szondi, Celan*, Presses universitaires du Septentrion, Lille 2012.

Vattimo, Gianni, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », *Revue internationale de Philosophie* 54/213 (2000), p. 499-513.

Venturini, Tommaso, Laffite, Nicolas Baya, Cointet, Jean-Philippe, Gray, Ian, Zabban, Vinciane, De Pryck, Kari, « Three maps and three misunderstanding: A digital mapping of climate diplomacy », *Big Data & Society* 1(1) (2014), p. 1-19.

Venturini, Tommaso et Latour, Bruno, « The Social Fabric : Digital Traces and Quali-Quantitative Methods », 2012. Disponible sur http://www.medialab.sciences-po.fr/publications/Venturini_Latour-The_Social_Fabric.pdf.

Vial, Stéphane, *L'Être et l'écran. Comment le numérique change la perception*, Puf, Paris 2013.