

**PEUT-ON DIALOGUER AVEC
UN TEXTE ? INTERCULTURALISATION
DE L'HERMÉNEUTIQUE,
DE GADAMER À DAYA KRISHNA**

ELISE COQUEREAU

Abstract

Can we dialogue with a text? Gadamer's dialogical hermeneutic drew an analogy between dialoguing and hermeneutic understanding of texts. However, he did not intend to ask how one can dialogue with a text from another culture. Gadamer's dialogical hermeneutic therefore raises a question regarding its applicability to texts originating from another tradition than the one of the reader or the speaker. While relating his concepts to Daya Krishna's concept of dialogue, I study how interculturality requires reinterpreting hermeneutical models for a dialogue with texts from different traditions. Daya Krishna offers indeed an alternative way, which did not simply criticize the hegemony of European philosophies but engaged in intercultural dialogues with different philosophical traditions while preserving their conceptual structures. He uses the difficulties of understanding in these contexts to show the effectivity of dialogues in renewing philosophical categories issued from a particular tradition. This implies reworking the hermeneutic concept of understanding and the exegetical attitude, from a logic of commentary to the one of use of concepts. It also reminds us of the question-answer logic retrieved from Gadamer, however by emphasizing the attention on the act of dialoguing itself rather than on the limits of the interlocutors located inside a historico-cultural horizon. In this paper, I therefore suggest to read Gadamer's contribution with Daya Krishna, thereby accentuating the creativity of misunderstandings and the one of questioning in their fallibility and unpredictability, which are conditions for intercultural dialogues.

Introduction : interculturaliser¹ l'herméneutique

Peut-on dialoguer avec un texte ? La question semble au premier abord paradoxale, puisqu'un dialogue implique au moins deux participants en conversation, face à face, et non un seul lecteur devant l'objet « texte » déjà rédigé et achevé. Peut-on attribuer au texte une capacité à dialoguer ? Cela signifie dès lors : un texte peut-il parler ? Peut-il répondre à une question, avancer un argument complémentaire ou une antithèse ? C'est en effet la prise en compte de la parole d'autrui sur un sujet commun qui présuppose une compréhension mutuelle de la langue de l'autre, de ses catégories conceptuelles et de sa méthode dialectique, qui définit le dialogue et le distingue de ce qui serait sinon un vain flot de mots. Peut-il y avoir en ce sens un échange réciproque entre moi et le texte, et comment pourrait-il être caractérisé ?

Hans-Georg Gadamer fit ce parallèle entre texte et dialogue qui le conduisit à parler de « dialogue herméneutique »². Malgré le terme qui semble indiquer que le dialogue détermine et définit l'herméneutique, il s'agit plutôt chez Gadamer d'élaborer une herméneutique inspirée du rôle du traducteur pour la communication, ou du modèle d'un interprète et son texte³, ce qui apparaît très clairement au début de la troisième partie de *Vérité et Méthode*. Gadamer commence son analyse par l'étude paradigmatique du problème du traducteur à qui revient la tâche de permettre l'entente des interlocuteurs dans le dialogue. Traduire un énoncé implique pour le traducteur ou l'interprète de traduire et de rendre intelligible aussi le contexte du locuteur dans celui de son interlocuteur, ce qui dévoile les difficultés de la traduction qui ne peut atteindre une adéquation parfaite : la traduction nécessite alors une interprétation⁴. Cette interprétation dans la traduction laisse

¹ Stenger Georg, *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg – München, Karl Alber, 2006, p. 14.

² Gadamer Hans-Georg, *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 410.

³ Jean Grondin l'analyse également ainsi : « Gadamer insistera beaucoup sur la similitude qui existe entre le dialogue que mènent deux partenaires dans une conversation et le dialogue que conduit un interprète avec un texte. Au début de la troisième partie, Gadamer dira partir du premier type pour éclairer le second. Mais en fait, dans la trame du livre, il est effectivement parti du modèle dialogique de l'interprétation en sciences humaines pour en venir au cadre plus englobant du langage ». Grondin Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, p. 185.

⁴ La problématique de la communication dialogique est illustrée par le problème de la traduction qui souligne la dimension linguistique du dialogue et de la compréhension pour Gadamer : « Ce sont les situations où l'entente est perturbée ou compliquée qui permettent le mieux de prendre conscience des conditions de toute communication. Le processus langagier particulièrement instructif à cet égard est celui où la traduction et la transposition assurent la possibilité d'un dialogue en deux langues étrangères l'une à l'autre. » *Ibid.*, p. 406.

apparaître le rôle du langage comme médiation de la pensée, lorsque celle-ci se trouve modifiée par la traduction. Puisque le cas de l'interprète est pour ainsi dire le cas extrême de l'herméneutique chez Gadamer, et ne diffère que par son degré d'« étrangèreté » (*Fremdheit*), l'interprétation herméneutique procède analogiquement au dialogue plurilingue dans son processus d'explication et d'entente réciproque⁵. La forme du dialogue chez Gadamer sert ainsi à qualifier et à définir l'herméneutique qui reste l'enjeu conceptuel du texte, plutôt que de définir le dialogue lui-même comme herméneutique.

Au contraire, pour le philosophe de l'Inde postcoloniale Daya Krishna (1924–2007)⁶, c'est bien le dialogue (*samvāda*) qui fonde l'herméneutique⁷. Dans la tradition indienne classique, *saṃ -vāda*, traduit comme « entretien, conversation ; accord, entente » est constitué de *vāda*, un certain type de débat (débat dit honnête) dans lequel les participants argumentent pour atteindre la connaissance vraie, en opposition à *vitāṇ ḍā* and *jalpa*, le débat offensif et le débat spécieux,

⁵ « L'exemple du traducteur, dont la tâche est de franchir l'abîme qui sépare les langues, fait apparaître d'une façon particulièrement claire la relation mutuelle qui se déroule entre l'interprète et le texte, correspondant à la réciprocité de l'explication dans la conversation. Car tout traducteur est interprète. La langue étrangère ne représente qu'une aggravation de la difficulté herméneutique, celle de l'« étrangèreté » et de son dépassement. En réalité, tous les « objets » auxquels l'herméneutique traditionnelle a affaire sont étrangers dans le même sens, clairement défini, du mot. Il y a une différence non de nature mais seulement de degré entre la tâche du traducteur, qui est de « rendre » le texte, et celle de toute herméneutique générale des textes ». *Ibid.*, p. 409.

⁶ Daya Krishna (1924–2007) est un philosophe indien, professeur à l'Université du Rajasthan (Jaipur, Inde). Il fut l'éditeur du *Journal of Indian Council of Philosophical Research* pendant plus de trente ans et publia dans de nombreux domaines en sciences sociales (philosophie, sociologie, économique). Parmi ses contributions philosophiques prolifiques et variées, Daya Krishna s'intéressa notamment à la philosophie indienne classique, en dénonçant d'une part le « mythe » d'une « spiritualité » indienne contre une « philosophie » occidentale, et en entreprenant d'autre part d'établir une continuité dynamique entre les textes classiques et les problématiques contemporaines. Il refusa donc tout à la fois l'hégémonie occidentale sur la philosophie et l'idée d'une philosophie indienne comme héritage statique. Daya Krishna s'inspira également des différents champs de la philosophie occidentale, en particulier de Kant, pour interroger la constitution de la connaissance et ses présuppositions (culturelles), ce qui lui servit à dénoncer les deux points susmentionnés, afin d'étudier les processus de connaissance comme des faits dynamiques qui peuvent être interrogés entre traditions philosophiques. Voir sur ces sujets, Daya Krishna, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, Delhi, Sri Satguru Publications, 2006 ; *Prolegomena to Any Future Historiography of Cultures and Civilizations*, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1997 ; Bhushan Nalini, Raveh Daniel et Garfield J. L. (dirs.), *Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna*, New York, Oxford University Press, 2011 ; *Towards a Theory of Structural and Transcendental Illusions*, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 2012. Cette liste n'est donnée qu'à titre indicatif et ne saurait être exhaustive.

⁷ Daya Krishna ne parle pas directement d'herméneutique, mais simplement de dialogue (*samvāda*) comme méthode qui s'applique aux situations définies par l'herméneutique, notamment la lecture, l'interprétation, la compréhension et l'usage de textes.

i.e. des débats dont le but est la simple défaite de l'adversaire par différents moyens rhétoriques étudiés en particulier par l'école du Nyāya. L'usage du terme par Daya Krishna transgresse cependant son utilisation technique et traditionnelle afin de fonder une théorie contemporaine du dialogue entre traditions philosophiques qui veut d'une part répondre au défi d'un dialogue postcolonial, i.e. répondre à l'hégémonie de la philosophie occidentale dans le discours philosophique, et d'autre part permettre aux philosophies indiennes traditionnelles de rompre leur isolation en participant à ce même dialogue interculturel dans un monde global.

Dans ce contexte contemporain, il n'y a alors pour Daya Krishna d'interprétation possible qu'au sens d'une mise en dialogue. Le dialogue comme tel, c'est-à-dire l'acte de conversation entre participants, forme le modèle de ce que l'on peut reconstruire et qualifier au travers de son œuvre comme réflexion herméneutique sur la compréhension des textes. En ce sens, si la relation de l'interprète à son texte conduisait par analogie à la question du dialogue chez Gadamer, c'est au contraire en partant du dialogue que l'on peut s'interroger sur la relation du partenaire dialogique, ou de l'interlocuteur, qui interprète un texte. La réflexion de Daya Krishna est en effet marquée d'une part par des dialogues plurilingues entre communautés philosophiques de traditions différentes qu'il organisa, et d'autre part par des relectures collectives de textes de philosophie indienne classique. Ces dernières furent entreprises non pas afin d'exposer leurs développements historiques ou philologiques, mais pour repenser les concepts issus de différentes traditions philosophiques à partir de leurs structures conceptuelles distinctives⁸. Les dialogues réagirent contre une certaine méconnaissance de la pluralité interne des philosophies indiennes, et la diversité de leurs langages internes (sanskrit, hindi, urdu notamment), et, tout en refusant une préservation

⁸ Tous les dialogues ne furent pas retranscrits et publiés, mais l'on peut se référer aux suivants : Daya Krishna, Mukund Lath et Francine E. Krishna, *Bhakti, A Contemporary Discussion*, Delhi, Indian Council of Philosophical Research et Munshiram Manoharlal, 2000 ; Daya Krishna, Rege M. P., Dwivedi R. C., Lath Mukund (dirs.), *Śaṅkhāyā: a Dialogue Between Two Philosophical Traditions*, Delhi, Indian Council of Philosophical Research and Motilal Banarsidass Publishers, 1991. La relecture commune est connue sous le nom de « Jaipur experiment » et est ainsi justifiée : « Conceptual structures in the Indian intellectual tradition, elaborated, refined and developed over millennia, also claim universal applicability just as those elaborated in the west in the last few centuries or others deriving from classical Greece with Christian admixtures do. The relative strengths and weaknesses of these conceptual structures can, however, only be ascertained when they are contrasted, compared and confronted with each other. But this can only be possible if alternative conceptual structures elaborated and developed in those non-western cultures which have had a long history of intellectual pursuit in which hundreds and thousands of persons have taken part over millennia are articulated, critically evaluated and creatively developed by the intellectuals of those countries ». Daya Krishna (dir.), *India's Intellectual Traditions, Attempts at Conceptual Reconstructions*, Delhi, Indian Council of Philosophical Research and Motilal Banarsidass, 1987, pp. XV-XVI.

de l'héritage au sens d'une transmission historique et statique, ils tentèrent de faire participer des acteurs de différentes traditions sur un même sujet philosophique. Le premier par exemple, organisé en 1983 à Pune, réunit des pandits sanskritistes (philosophes issus du milieu classique indien) et des philosophes anglophones de la tradition analytique et invita les premiers à réagir à la notion russellienne de proposition, à partir de leur propre tradition, notamment l'école du Nyāya. Ces expériences pratiques témoignent d'une prise de conscience de la pluralité philosophique interne à l'Inde et de la difficulté de leur mise en dialogue dans un monde postcolonial. Les divisions linguistiques (entre anglais et sanskrit, mais également entre langues régionales) et la division de l'enseignement et des méthodes philosophiques (entre philosophies classiques indiennes et philosophiques anglophones occidentales) du monde académique indien actuel peuvent sans doute expliquer un changement de perspective entre Gadamer et Daya Krishna. Si le premier questionne avant tout la dimension historique de l'exégèse, le second doit répondre à la dimension (inter)culturelle⁹ d'une herméneutique opérant entre différentes traditions.

Ce renversement peut être alors interprété comme la prise en compte d'un monde global, interculturel, postcolonial, où la compréhension se pluralise et où les interlocuteurs se multiplient, du fait d'une différence que l'on ne peut ramener à un horizon, en ce qu'il impliquerait un monde unique composé d'horizons distincts – c'est l'articulation d'une pluralité de mondes elle-même par le dialogue qui est ici en jeu¹⁰. La problématique interculturelle symbolise donc le passage de Gadamer à Daya Krishna, ou une réinterprétation de Gadamer avec Daya Krishna, et ainsi la question qui surgit : peut-on dialoguer avec un texte d'une autre

⁹ Cette transition peut exemplifier celle que remarque Foucault, du passage du thème de l'histoire à celui de l'espace, et donc par extension à celui d'espaces culturels : « La grande hantise qui a obsédé le XIX^e siècle a été, on le sait, l'histoire : thèmes du développement et de l'arrêt, thèmes de la crise et du cycle, thèmes de l'accumulation du passé, grande surcharge des morts, refroidissement menaçant du monde. (...) L'époque actuelle serait plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps, que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheciveau ». Foucault Michel, « Des espaces autres », *Empan* 2/2004 (N°54), p. 12 (§1) ; <http://www.cairn.info/revue-empan-2004-2-page-12.htm>. (date de consultation : 17/06/2015)

¹⁰ On peut se rapporter ici à la radicale critique de Heinrich Rombach : « Dès que l'on cesse de prendre les choses de manière si précise, que l'on représente d'une manière ou l'autre le tout et que l'on ne déroule pas l'affaire de manière "fondamentale", l'exclusivité des horizons de monde se réduit à de simples différences d'horizon, à propos desquels on peut bien sûr parler et à propos desquels la tâche de la compréhension est de s'y égarer ». Rombach Heinrich, « L'ontologie structurale et le dialogue des mondes », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 92, N°4, 1994, p. 468.

tradition, d'une autre culture ? Cette problématique, qui échappa largement aux herméneutiques franco-allemandes jusqu'aux années 80, indique une transition interculturelle qui réagit contre l'insuffisance du traitement de l'altérité¹¹. Il faut cependant reconnaître à Gadamer l'antériorité de son œuvre par rapport à ces réactions philosophiques, et par là également, l'influence, même négative lorsqu'elle se retrouve sous la forme critique, de son herméneutique pour ces mouvements¹². C'est donc en tant que « provocateur » d'une herméneutique interculturelle qu'il faut le considérer, en ayant établi ses conditions, notamment en ayant indiqué les difficultés liées à la conception d'un horizon (historique et par là culturel)¹³. Comment peut-on alors, à partir et au-delà de Gadamer, penser le dialogue herméneutique entre différentes traditions philosophiques ? Et comment peut-on relire une herméneutique gadamérienne à partir des réflexions interculturelles de Daya Krishna ? Quelle herméneutique peut-on ainsi tirer des réflexions de Daya Krishna ? Nous nous proposons ainsi de construire une relation entre les deux philosophes, qui réinterroge les notions herméneutiques du comprendre et du commentaire, soit le rôle de la compréhension interculturelle et de l'attitude herméneutique exécutive dans un monde global et interculturel.

¹¹ Il est peut-être ardu de se lancer dans une entreprise de datation de cette prise en compte de l'altérité culturelle et des revendications postcoloniales. Néanmoins, si l'on se limite à *Vérité et Méthode* constituant le projet de la méthode herméneutique de Gadamer, nous nous plaçons en 1960. Les publications germanophones explicitement interculturelles ne fleurirent « qu' » à la fin des années 80 et au début des années 90 (Mall, Kimmerle, Wimmer) ; du côté anglophone, Mehta's *India and the West* est également publié en 1985, de même que le début postcolonial de Spivak et au début des années 90, Homi Bhabha (à l'exception de Franz Fanon pour le monde francophone). Sans faire de ce court ancrage une chronologie fixe et définie, il est aisé de constater au moins une tendance vers un décalage d'une vingtaine d'années entre ces auteurs.

¹² Cette influence est pour le moins remarquable et s'étend vers toutes les « ramifications » du questionnement autour de l'altérité culturelle. Elle fonde une partie des revendications et des critiques de la philosophie interculturelle en langue allemande : Mall Ram Adhar, *Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik interkulturell gelesen*, Nordhausen, Traugott Bautz, Interkulturelle Bibliothek, 2005. Elle marque la réflexion de l'indologie philosophique et sa propre méta-critique : Halfbass Wilhelm, *India and Europe, An Essay in Understanding*, New York, State University of New York Press, 1988. En conséquence, elle est également prise en compte par les auteurs de la diaspora indienne, notamment chez Mehta Jaswant Lal, *India and the West, The Problem of Understanding, Selected Essays of J. L. Mehta*, Chico (California), Scholars Press, Studies in World Religions, 1985. Ces indications, qui n'incluent d'ailleurs pas l'influence du débat entre Derrida et Gadamer et de sa réception postcoloniale, mais qui se limitent à quelques références des reprises des problématiques de l'herméneutique gadamérienne dans différentes traditions philosophiques, ne sont que des illustrations symptomatiques, non une liste prétendant l'exhaustivité.

¹³ En particulier chez Halfbass, *India and Europe, op. cit.*, pp. 164–167.

1. Du rôle de la compréhension

La transition interculturelle susmentionnée se perçoit premièrement dans la modification de la fonction ou du rôle de la compréhension entre les deux auteurs. En effet, l'objectif de l'herméneutique consiste chez Gadamer à « comprendre », à dissiper l'ensemble des perturbations qui pourraient entraver l'entente et l'explication dans le dialogue. Chez Daya Krishna, le dialogue consiste plutôt en une occasion d'exploiter ces perturbations pour repenser les problèmes philosophiques qui nous semblent acquis ou donnés dans une tradition particulière, en dévoilant leur construction particulière.

Mais étudions tout d'abord la compréhension issue du dialogue pour Gadamer. Ce dernier propose une théorie de la compréhension inspirée de la dialectique platonicienne, dans laquelle le dialogue permet d'advenir à la compréhension. En effet, dans *Vérité et Méthode*, la question du dialogue comporte trois dimensions qui sont toutes liées à la question de la compréhension : la première concerne l'interprétation de Schleiermacher. Gadamer analyse l'originalité de ce dernier dans sa transition d'une herméneutique théologique ou philologique à une science de l'herméneutique. Ce transfert opère grâce au concept d'effort de compréhension comme procédé herméneutique systématique visant à empêcher la mécompréhension dans l'expérience de l'« étrangeté » (*Fremdheit*) qui peut universellement advenir¹⁴ :

Mais c'est justement l'élargissement de la tâche herméneutique au "dialogue riche de signification" (*bedeutsames Gespräch*), élargissement caractéristique de l'entreprise de Schleiermacher, qui montre comment le sens de l'étrangeté, que l'herméneutique vise à surmonter, a subi une métamorphose radicale en regard de la finalité reconnue jusqu'ici à l'herméneutique¹⁵.

Le dialogue semble intrinsèquement lié à l'herméneutique dans son rôle même de compréhension, d'effort ou d'éclaircissement de la pensée d'autrui. La deuxième dimension gadamérienne du dialogue interprète la dialectique platonicienne en rapport avec l'herméneutique, notamment autour de la structure question-réponse que nous étudierons plus en détail par la suite. Néanmoins, il nous faut remarquer que l'argumentation consiste à établir les *conditions d'émergence* de la question selon les présuppositions qu'elles induisent, donc selon leurs limitations structurelles. L'articulation question-réponse qui forme le déroulement d'un

¹⁴ *Ibid.*, p. 197. La première dimension du dialogue est traitée en *ibid.*, pp. 202–217.

¹⁵ *Ibid.*

dialogue constitue ainsi la compréhension herméneutique, succinctement résumée par la formule : « Comprendre une question, c'est la poser. Comprendre une opinion, c'est la comprendre comme réponse à une question »¹⁶. Cette dialectique permet à Gadamer d'ouvrir sur la troisième dimension qui met en place l'enjeu linguistique de l'herméneutique. Celle-là ancre la question de la compréhension dans le dialogue, qui est le lieu par excellence du langage. Gadamer en conclura que « le langage est bien plutôt le medium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation »¹⁷, ce qui joint la dimension linguistique à la dimension interprétative qui définissent la compréhension herméneutique de Gadamer. Ce rapport intime entre compréhension et dialogue (dans sa dimension linguistique et interprétative) fait du dialogue herméneutique une méthode de compréhension.

Chez Daya Krishna, le dialogue interculturel, bien qu'ancré dans les difficultés linguistiques, les difficultés de l'interprétation et de la compréhension du dialogue entre traditions philosophiques, est également une occasion d'une part de rompre la compréhension acquise et fixée d'une tradition philosophique particulière, définie comme présupposition, et d'autre part d'exploiter les possibilités philosophiques qui ressortent des limites ou des difficultés de la compréhension¹⁸. Bien que les conditions d'une compréhension, d'une théorie ou d'une opinion soient reconnues comme « présuppositions » de la pensée qui témoignent d'un certain horizon historique et culturel d'une tradition particulière, le dialogue est l'événement qui permet de transcender leurs limites à partir des difficultés qui nous forcent à repenser un problème. Les difficultés de la compréhension proviennent pour Gadamer de notre enracinement dans une tradition, qui peut être pour la communication « surmonté » (mais non ontologiquement aboli) par un dialogue herméneutique. C'est plutôt l'investigation des possibilités mêmes contenues dans les mécompréhensions et incompréhensions qui intéressent Daya Krishna, ce sont ces « chocs »¹⁹ ou heurts qui deviennent source de créativité philosophique,

¹⁶ *Ibid.*, p. 399. La deuxième dimension du dialogue est traitée en *ibid.*, pp. 385–402.

¹⁷ *Ibid.*, p. 410. La troisième dimension du dialogue est traitée en *ibid.*, pp. 405–416.

¹⁸ « However, it may be the fact of what we have called cognitive journeys across conceptual frontiers cannot be denied, nor can it be denied that they can be as intellectually invigorating and rewarding as such journeys usually are. (...) A realization of the limited parochialism of what one had taken to be universal and self-evident is the first consequence of such an encounter. The second is an openness to the possibility of alternatives that one had not even thought of before ». Daya Krishna, *Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna*, op. cit., pp. 35–36.

¹⁹ L'impulsion ou le choc (*Anstoß*) existent aussi chez Gadamer et signifient l'expérience que l'on fait avec un texte. Leur rôle reste tout de même liminaire et périphérique, comme désignant un problème à résoudre. Gadamer H.-G., *Vérité et Méthode*, op. cit., pp. 289 ; 389–390 ; cf. également l'analyse de Lorenzo Bonoli, qui fait de ce concept d'*Anstoß* à l'intérieur du contexte gadamérien

justement en ce que *la* compréhension n'est plus l'objectif ultime ou la mission première de l'herméneutique. Le dialogue offre une « opportunité » de penser plus loin, différemment, à nouveau – de réexplorer ce qui était familier et non problématique :

What the *other* says, therefore, is always an opportunity for one's own thought, not in the sense of controverting what he has said or in seeing in it what one always says, but rather in finding in it the possibility of a new direction for thinking that is not only different from what one has usually thought regarding that issue until that time, but also beyond what the other person actually meant when he said what he said. What is required, in other words, is conceptual imagination, the ability to think beyond what has been thought²⁰.

La compréhension et le dialogue sont indissociables et inépuisables. Le dialogue comprend un processus de construction intersubjective du sens philosophique et sa communication par l'effort de compréhension qui s'entremêlent. Il est pourtant évident que des difficultés émergent lorsque l'on considère le dialogue à partir de l'exploration des possibilités de communication elles-mêmes plutôt que de la compréhension. Comment garantir le dialogue, comment éviter des mécompréhensions réductrices de l'autre (comme préjugés négatifs) ? Comment juger l'effectivité du dialogue si la compréhension ne joue plus ce rôle d'arbitre ? En effet, si je lis seul un texte d'une autre époque et d'un autre lieu, comment ne pas risquer une réduction, soit comme anticipation (confusion d'époques), soit comme décalage culturel de références, soit encore comme décalage de mon propre horizon (mécompréhension de l'argumentation due à son altérité) ?

2. De la positivité des difficultés de la compréhension : écarts et questions

Il serait faux de conclure à partir de l'approche de Daya Krishna à une pure et simple disparition de la compréhension, car ne pas comprendre du tout un texte ne permet pas de l'interroger et le réduit au silence. Son approche s'opposerait

(traduit comme « heurt »), un angle d'approche pour la lecture de textes scientifiques anthropologiques. Bonoli Lorenzo « La connaissance de l'altérité culturelle », *Le Portique*, 5, 2007, <http://leportique.revues.org/1453>, pp. 5–7. (consulté le 10.06.2015)

²⁰ Daya Krishna, *Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna*, op. cit., p. 34.

plutôt à la dimension « unifiante » de la compréhension, ou à l' « entente »²¹ qui fonde la compréhension chez Gadamer. Daya Krishna insiste quant à lui sur la position d'antithèse ou de thèse adverse²² (*pūrvapakṣa*) inspirée par la rhétorique de l'école de philosophie classique du Nyāya²³. En effet, selon les règles du débat de cette école, un important effort du locuteur est demandé pour défendre au mieux possible la thèse de l'adversaire, sans quoi il échouerait au débat. Articuler la position adverse, ce qui présuppose non seulement sa compréhension mais également son amélioration et sa complétion est une obligation argumentative²⁴. Cette défense de l'adversité, ou cette intégration de l'adversité de la pensée au cœur de sa propre argumentation diffère cependant chez Daya Krishna : l'adversité devient altérité. Il ne s'agit pas de défendre un adversaire (ce qui implique une dimension compétitive de la rhétorique) mais d'intégrer et d'explorer une pluralité d'alternatives. Cette articulation de l'altérité n'est plus nécessairement antithèse, mais elle se nourrit de l'écart²⁵ créé par les difficultés de la compréhension. Cet écart

²¹ Selon Gadamer : « Nous partons de la proposition selon laquelle « comprendre veut d'abord dire se comprendre mutuellement, s'entendre. » La compréhension est d'abord un accord (*Einverständnis*). C'est ainsi que la plupart du temps les hommes se comprennent mutuellement de façon immédiate, à moins qu'ils ne s'expliquent jusqu'à ce qu'ils en viennent à un accord. L'entente (*Verständigung*) est donc toujours une entente "sur" quelque chose. Se comprendre, c'est se comprendre "en" quelque chose ». Gadamer H.-G., *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 198.

²² Traductions selon Huet Gérard, *Dictionnaire Français-Sanskrit*, édition électronique du 5 mai 2015 : <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf>, p. 428 (consultation le 10.06.2015) ; en anglais, ce terme est traduit par Daya Krishna comme « counter-position ».

²³ « Yet, one has to square this widespread impression about Indian philosophy with the fact that in any work of Indian philosophy, *pūrvapakṣa* (the opponent's position) has necessarily to be presented and refuted before one can establish one's own position. The counter-position, it should be remembered, is not merely stated but rather presented with all the arguments that have not only been already given in its favor but also those which one can imagine to support it in any way whatsoever. If one simply asserted something and could not provide any reason or *hetu* for it, one opted out of the philosophical arena and ceased to be counted therein. Even the *śūtras* of the various philosophical schools that are supposed to be the foundational works for them not only give reasons for the positions they hold but also refute counter-positions ». Daya Krishna, *Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna*, op. cit., p. 61.

²⁴ Sur la dialectique du Nyāya, voir Angot Michel, *Le Nyāya-sūtra de Gautama Akṣapāda, Le Nyāya-bhāṣya d'Akṣapāda Paṣilasvāmin, L'art de conduire la pensée en Inde ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, Collection Indika, 2009, pp. 68–128; 256–257; 730 ; Solomon, Esther A., *Indian Dialectics, Methods of Philosophical Discussion (I–II)*, Ahmedabad, B. J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976. Mes remerciements vont ici à Elisa Freschi dont l'analyse de la réinterprétation de *pūrvapakṣa* par Daya Krishna à partir de l'école du Nyāya et du Mīmāṃsā dans un article encore non publié fut inspirante et éclairante.

²⁵ François Jullien définit l'écart d'une manière tout à fait applicable à Daya Krishna. Son travail de sinologue explorant ces écarts est d'ailleurs une autre illustration d'un dialogue avec des textes d'une autre culture, bien que ce ne soit pas son premier intérêt de le caractériser ainsi. François Jullien écrit : « L'écart ne donne pas à poser une identité de principe ni ne répond à un besoin identitaire ; mais il ouvre, en séparant les cultures et les pensées, un espace de réflexivité entre elles où se déploie la pensée.

justifie le concept même de *dia*-logue avec un texte, qui implique une distance entre les positions soutenues, une altérité intrinsèque qui permet la *dis*-cussion et l'investigation honnête de la pluralité et de l'adversité des thèses (selon le *vāda*) explorée ensemble (*sam-vāda*). Il ne peut pas ainsi s'agir de jouer avec des thèses déjà pensées ou préformulées comme cela pouvait être le cas dans la rhétorique classique²⁶, mais de se saisir de la difficulté à défendre l'« autre » thèse. Articuler soi-même la position de l'autre dans son altérité nous dévoile les présuppositions de notre position et les possibilités alternatives :

To search for distinctive philosophical problem, or for distinctiveness in the solutions offered to familiar problems, is not only to see the alien tradition in a new way but to enrich oneself with the awareness of an alternative possibility in thought, a possibility that has already been actualized. The awareness of this alternative, actualized possibility may, hopefully, free one's own conceptual imagination from the unconscious constraints of one's own conceptual tradition. Thus, comparative philosophy may function as a mutual liberator of each philosophical tradition from the limitations imposed upon it by its own past rather than be what it is at present: the imposition of the standards of one dominant culture over all the others, and the evaluation of their philosophical achievements in terms of them²⁷.

Si Daya Krishna insiste sur les difficultés de la compréhension, ce n'est pas alors dans l'intention de lui nier son importance, mais plutôt pour la présenter comme *une possibilité* (parmi d'autres) qui se constitue pendant et grâce au dialogue.

Une méthode constitutive pour étudier la compréhension comme possibilité repose sur le *questionnement* qui naît des difficultés de l'accord entre locuteurs. La structure question-réponse permet d'adresser l'écart entre traditions, d'amener à la conscience les présuppositions philosophiques en adressant les problèmes des locuteurs pour comprendre un texte. Cette fonction est déjà présente chez Gadamer :

C'est, de ce fait, une figure, non de rangement, mais de dérangement, à vocation exploratoire : l'écart fait paraître les cultures et les pensées comme autant de fécondités ». Julien François, *L'écart et l'entre, Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Editions Galilée, 2012, p. 31.

²⁶ La rhétorique du Nyāya est de fait souvent limitée à des positions déjà définies et consiste à articuler ces positions prédéterminées (ainsi analysée par les références susmentionnées, Angot et Solomon). L'enjeu est au contraire pour Daya Krishna d'affronter l'inconnu de la pensée en prévenant toute prédétermination des positions par une configuration dialogique tout à fait nouvelle : c'est précisément le cas des dialogues organisés entre *paṇḍits* (philosophes étudiant la philosophie indienne classique en sanskrit) et philosophes anglophones indiens.

²⁷ Daya Krishna, *Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna, op. cit.*, p. 66.

Le phénomène herméneutique également porte en lui l'originalité (*Ursprünglichkeit*) du dialogue et la structure question-réponse. Le fait qu'un texte transmis devienne objet d'interprétation veut déjà dire qu'il pose une question à l'interprète. Dans ce sens, l'interprétation contient toujours une référence essentielle à la question posée à quelqu'un. Comprendre un texte, c'est comprendre cette question. Or, cela se produit, comme nous l'avons montré, en acquérant l'horizon herméneutique. Cet horizon nous apparaît maintenant comme l'horizon d'interrogation, à l'intérieur duquel se détermine l'orientation sémantique du texte²⁸.

Mais le problème de la question est ici abordé à partir de la perspective de « l'horizon ». La question est en quelque sorte l'ouverture de la tradition déterminante par l'expérience herméneutique, une herméneutique pourtant bien refermée par la circularité : « La question doit être *posée*. La position de la question présuppose de l'ouverture, mais en même temps une délimitation »²⁹. Elle est elle-même en proie aux présuppositions et préjugés, ce qui montre que Gadamer se place du côté du locuteur dans sa condition pré-ontologique, ancré dans une *certaine* tradition permettant *certaines* compréhensions et *certaines* questions. Cette logique question-réponse se heurte en conséquence à la thématique de l'« anticipation de la perfection » que l'on *présuppose* dans un texte, c'est-à-dire l'attente d'une unité de sens qui corresponde à notre idée de la vérité contenue dans le texte, un « contenu déterminé » qui « guide toute notre compréhension »³⁰. L'anticipation de la perfection est selon Gadamer la signification du cercle herméneutique, lui-même représentant « un élément structurel ontologique de la compréhension »³¹. Le locuteur questionne ainsi d'une certaine manière selon les limitations qui sont celles de sa conception de la perfection anticipée par la lecture. Cette anticipation est déterminée à partir d'une communauté et donc liée à une certaine tradition : elle varie selon les cultures, et n'est donc pas adéquate à l'anticipation d'un texte d'une autre culture. Gadamer ne s'étend pas sur les conséquences d'une « autre anticipation » ou d'une « autre

²⁸ Gadamer H.-G., *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 393.

²⁹ *Ibid.*, p. 387.

³⁰ « L'anticipation de la perfection, qui guide toute notre compréhension, s'avère par conséquent avoir, elle aussi, à chaque fois un contenu déterminé. On ne présuppose pas seulement une unité de sens immanente qui fournit un guide au lecteur, mais la compréhension du lecteur est aussi constamment dirigée par des attentes de sens transcendantes, naissant de sa relation à la vérité de ce qui est visé. (...) Ce n'est que lorsque la tentative d'admettre la vérité de la chose énoncée échoue, que l'on s'efforce de « comprendre » le texte psychologique ou historiquement, comme opinion d'un autre. Le préjugé de la perfection ne se contente pas d'exiger d'un texte, de manière formelle, qu'il exprime parfaitement ce qu'il signifie mais aussi que ce qu'il déclare soit la parfaite vérité ». *Ibid.*, p. 315.

³¹ *Ibid.*

perfection » à la lecture de textes d'autres traditions. Cette perfection est au contraire chez Daya Krishna précisément ce qui est dénoncé, i.e. la perception d'un texte comme un produit achevé, une pensée définitive et révélatrice d'une vérité (notamment dans le cas des textes sacrés, *śruti*), et c'est aux questions que revient le rôle de briser cette illusion. Cela s'explique grâce à la différence de contexte entre les deux auteurs, puisque Daya Krishna s'adresse ici aux difficultés de réinterpréter et de repenser les canons théologiques et philosophiques considérés sacrés, ce qui nuit à la possibilité même de s'interroger.

But if it is the asking of questions that is crucial for thinking, then what we have to ask with regard to any text is not what it says but the questions it asks, or rather, the hidden questions that lie behind what is said. The whole exercise of understanding will take a new turn; for now it will be the questions and the problems that shall occupy the centre of attention, and what is said will be seen as a more or less satisfactory attempt at an answer. (...) What is, however, an even more important consequence of this shift of attention is the overcoming of the theological hangover that has infected so much of cognitive enterprise in all parts of the globe. The exegetical disease, which results not only in trying to discover the real meaning of the text but also in claiming that the master said what one considers to be true, can only be cured if one's basic attitude to the text itself changes. The text, in the changed perspective, is seen as providing an occasion for a dialogue with a person with whom one cannot enter into a personal dialogue for some reason³².

Daya Krishna se place en effet différemment, non pas à partir des limitations (historiques, mais également culturelles) du locuteur mais à partir des possibilités révélées par le dialogue lui-même, comme événement (transculturel) ne pouvant se réduire à l'un ou à l'autre des interlocuteurs. C'est à partir du dialogue lui-même que l'on considère les limites des compréhensions, et c'est donc le dialogue lui-même qui fait advenir de nouvelles possibilités de comprendre par la génération de nouvelles relations entre concepts, non réductibles à une participation singulière. La question est vue comme tension rompant une tradition particulière et permettant une transcendance de l'horizon. En ce sens, il ne s'agit pas d'atteindre l'horizon de l'autre (de comprendre l'auteur lui-même) mais de conduire le dialogue plus loin que les horizons donnés, dans des directions qui ne sont pas comprises comme horizons mais comme directions et exploration. Il ne s'agit donc pas d'une fusion d'horizons mais d'exploiter la différence des horizons pour

³² Daya Krishna, *Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna*, op. cit., p. 29–30.

atteindre ensemble, par modifications réciproques, des questions qu'aucun horizon n'intégrait.

La différence entre les deux auteurs pourrait peut-être être résumée par un commentaire de Donald G. Marshall :

What is being lost sight of is that Gadamer's is not in fact a theory of dialogue. It is a theory of understanding. (...) The strict question, therefore, is whether, conceding that understanding does take place, a description of dialogue as the conduct of question and answer best characterizes understanding³³.

Cette adéquation entre une structure question-réponse et la compréhension est précisément ce qui est remis en cause chez Daya Krishna, pour lequel la structure question-réponse caractérise l'écart de l'altérité dans le dialogue, c'est-à-dire le dialogue lui-même plutôt que la compréhension. Le caractère provisoire d'une réponse soumise potentiellement à de nouvelles questions donnant lieu à d'autres réponses, indique une dimension exploratrice et expérimentale dans le dialogue. La compréhension bien que nécessaire pour la compréhension, est toujours à l'état provisoire et remise en cause dans le dialogue. Puisque c'est en partant de ce modèle du dialogue que Daya Krishna détermine le dialogue avec un texte, ce dernier implique *nécessairement* la conception du texte comme processus inachevé que Daya Krishna caractérise de « *thinking* » en différence à « *thought* », comme penser ou pensant³⁴ plutôt que comme pensée.

"Thinking" is ultimately a process or an activity and "thought" is its product. Yet, the moment one accepts this distinction, one would see that the so-called categorical structures involved in the activity of thinking can only be seen as "given" in thought when one tries to understand it. Once this is accepted, one will have to distinguish between the understanding of "thought" which is a product of thinking and the understanding of that which the thought is about³⁵.

Il y a dès lors une différence entre la compréhension de la pensée (*thought*) d'un auteur, i.e. le texte comme objet achevé qui traite d'un sujet déterminé, et la

³³ Marshall D., « On Dialogue. To Its Cultured Despisers », in Krajewski Bruce (dir.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley (California), University of California Press, 2004, p. 130.

³⁴ La différence est difficilement traduisible en français du fait de l'aspect progressif ou continu de la forme anglaise. Daya Krishna indique ici bien le processus qui différencie la forme nominale achevée (*thought*) et l'action continue et son caractère processuel de *thinking*. Cette différence est rendue ici par la différence entre le nom et le verbe qui indique une activité.

³⁵ Daya Krishna, *Towards a Theory of Structural and Transcendental Illusions*, op. cit., p. 21.

compréhension du penser (*thinking*), c'est-à-dire la dimension active d'une problématique ouverte par un auteur mais non épuisée. Le penser ne réfère ainsi pas au sens psychologique, qui consiste à comprendre un auteur mieux que lui-même³⁶, mais à un auteur comme sujet pensant et questionnant, donc à des questions introduites par un objet particulier qu'est le texte, qui définit un point de départ d'une situation à (re)penser.

3. Du commentaire à l'usage : attitude herméneutique

La conception du penser et l'importance de la structure question-réponse dans le dialogue, lié à la question de l'activité et de la créativité spécifiques au dialogue lui-même (plutôt qu'à ses interlocuteurs) soutiennent l'emphase de Daya Krishna sur « l'usage » plutôt que sur le commentaire. Cela fonde sa dénonciation du « mal exégétique » susmentionné. Il semble au premier abord s'élever ici radicalement contre la forme même de développement en philosophie indienne classique dans sa forme *sūtra – bhāṣya* (commentaire), le matériel exégétique qui l'approfondit, puisque le commentaire constitue une partie majeure du développement philosophique classique indien. Sa critique est profonde, mais elle n'empêche pas la créativité a priori de la philosophie indienne classique, bien au contraire, elle cherche à la « revitaliser », au sens de la considérer comme une tradition vivante et contemporaine³⁷. En cela, il serait trop aisé d'interpréter sa critique comme une impossibilité pour la tradition indienne d'avoir atteint un quelconque apport philosophique créatif. C'est donc la critique d'une *attitude* statique contemporaine plutôt qu'une critique historique de la *forme* de composition indienne. C'est l'attitude exégétique comme commentaire interne qui est remise en cause. Il faut

³⁶ Gadamer H.-G., *Vérité et Méthode*, *op. cit.*, pp. 191–216, en particulier pp. 211–212 à propos de la formule « selon laquelle il faut *comprendre* un auteur *mieux qu'il ne s'est lui-même compris* » commentée ainsi par Gadamer : « La compréhension meilleure qui, par rapport à l'écrivain, fait le mérite de l'interprète, n'a pas trait, disons, à la compréhension des choses dont il est question dans le texte, mais seulement à la compréhension du texte, c'est-à-dire de ce que l'auteur a voulu dire et exprimer. On peut dire que cette compréhension est « meilleure » dans la mesure où, étant compréhension explicite d'une opinion, que par là même elle met en relief, elle comporte, en ce qui concerne la réalisation de son contenu, un surcroît de connaissance. Ainsi, la proposition dit quelque chose d'évident. Celui qui apprend à comprendre un texte étranger dans la langue qui lui est propre aura à développer une conscience expresse des règles grammaticales et de la forme de composition du texte, en somme, de ce que l'auteur a observé, mais sans le remarquer, tant il vivait dans cette langue et ses moyens artistiques ». *Ibid.*

³⁷ Daya Krishna, Mukund Lath et Francine E. Krishna, *Bhakti, A Contemporary Discussion*, *op. cit.*, pp. 2–4.

bien rappeler qu'il s'adresse ici en particulier à ses compatriotes et à l'attitude exégétique contemporaine des philosophes indiens en sanskrit des milieux traditionnels. Il remet en cause le « syndrome maître-disciple » (*guru-śiṣya*) qui prévaut (également au-delà de l'Inde) et qui consiste en une explication infinie des dires du maître qui détient la vérité, c'est-à-dire que l'enjeu exégétique n'est pas celui du comprendre et de l'exploitation des *concepts* mais de comprendre le mieux possible le *maître* lui-même³⁸. Cette critique implique une deuxième remise en cause, celle de la notion de *śruti*, l'autorité des textes révélés, qui devient applicable de manière séculaire chez Daya Krishna. Sans remettre en question les textes eux-mêmes, sa critique porte sur cette *attitude* qui consiste à révéler le texte sans le questionner³⁹ :

It is thus the *attitude* that creates the *śruti*; once the attitude changes and the so-called *śruti* is regarded as human creation, it no longer carries an aura of infallibility about it. It is seen for what it is, something full of inconsistencies, incoherences, contradictions,

³⁸ *Ibid.* Cette attitude résulte d'un contexte historique où l'hétérodoxie était sévèrement condamnée et où cette relation maître-disciple était nécessaire pour ne pas s'exposer à de véritables sanctions, ainsi mentionné par Daya Krishna. Le problème provient plutôt de la persistance de cette relation dans le monde contemporain, ce qui sous-entend également une critique des milieux où cette situation de censure inconsciente et d'orthodoxie perdure. La question de savoir si certains milieux philosophiques y échappent totalement, et à quel point l'hétérodoxie de la pensée est acceptée se pose cependant, et les difficultés concrètes rencontrées par Daya Krishna lors de dialogues engagés entre traditions peuvent en témoigner (cf l'échec du dialogue au Kashmir souligné par Bettina Bäumer, in Mayaram Shail (dir), *Philosophy as Saṃvāda and Svarāj*, op. cit., p. 35). La question peut être également posée à propos des inconscients collectifs qui, bien que les sanctions ne soient peut-être plus légales ou possibles, limitent les possibilités du dire. La distinction foucauldienne entre « le vrai » et le « être dans le vrai », être dans une situation où le dire est vrai car il correspond à un système qui le permet, est ici judicieuse, car elle démontre la construction d'un vrai par rapport à un système qui permet son émergence, du fait de son orthodoxie d'un propos conforme à des attentes déterminées par une société particulière. Cf. Foucault Michel, *L'ordre du discours, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971, p. 35. Daya Krishna est à ce titre non pas naïf, au sens où il est bien conscient de la complexité des conditions d'émergence de l'hétérodoxie, mais choisit une certaine provocation en refusant de justifier cette attitude et en critiquant ouvertement et frontalement cette relation maître-élève comme encouragement à ses confrères.

³⁹ L'insistance sur ce point est avec provocation dirigée contre les philosophes indiens contemporains s'engageant dans l'étude des textes classiques avec révérence pour l'autorité du texte sacré. Il n'empêche que Daya Krishna, comme à son habitude, ne limite pas cette attitude à l'Inde : « Yet, the perennial disputes regarding what texts really mean is a reminder that the point [the text as thinking] that we have made, though obvious, is forgotten or ignored most of the time. How much misguided intellectual effort humanity would have been saved if nobody had worried about what the Bible or the Qu'ran or the Vedas really meant. And, as everybody knows, the problem is not confined to the so-called revelatory texts alone or to those misguided ancients who believed in their authority. The so-called moderns are not immune from the disease. The amount of effort that has been wasted on finding what Marx or Freud or Wittgenstein or Hegel really meant is truly astonishing ». Daya Krishna, *Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna*, op. cit., p. 28.

vain claims to truth and can easily been controverted by reference to counterevidence and fallacies inherent in the arguments given in support of it⁴⁰.

Contre un commentaire limitant la compréhension opérant à l'intérieur d'un cadre délimité, comme compréhension d'un objet prédéfini et achevé (les dires du maître, le texte d'autorité), il nous faut un *usage* des commentaires et des concepts, où la compréhension est une condition pour une exploration du système de pensée. Ce qui diffère entre l'usage et le commentaire (ou le commentaire comme *explicitation* et le commentaire comme *production*, usage de concepts) se situe dans leur direction : le commentaire est *interne* à un système ou à un texte, il entend analyser un texte donné et achevé comme formant un tout. Cela pourrait ne pas signifier en tant que tel une fermeture absolue, la transtextualité faisant partie du commentaire comme système de références externes, comme écho d'autres textes dans le texte présent. Cependant en ce sens les références externes servent aussi à l'explicitation du texte achevé, elles sont assimilées et réintégrées dans le tout limité, ou elles signalent l'influence plus ou moins consciente d'un ensemble de littérature qui apparaît de manière sous-jacente dans la plume de l'auteur, à l'image du palimpseste⁴¹. Au contraire, l'usage pour Daya Krishna implique une extériorité qui consiste en un déplacement des problèmes et concepts décrits vers d'autres contextes : le texte n'est qu'une partie d'un problème infini et c'est le déplacement des questions, une fois confrontées à d'autres textes et d'autres problèmes, qui permet d'explicitier les présuppositions du texte et les problèmes par des perspectives alternatives. Cela est en particulier le cas si l'on utilise d'autres traditions qui ont traité des mêmes problèmes de manières différentes, de problèmes différents qui entraînent de nouvelles possibilités, des langues qui impliquent des relations singulières aux concepts⁴². Il s'agit de déplacer l'intériorité de l'ensemble problématique vers un extérieur qui nécessite une reconfiguration du problème. En ce

⁴⁰ *Ibid.*, p. 221.

⁴¹ Le terme intertextualité indique ici la multiplicité des textes à l'œuvre dans chaque texte. Cette multiplicité est cependant interculturellement limitée puisqu'elle opère dans l'horizon historique et culturel de l'auteur (à moins que celui-ci soit déjà empreint de littératures étrangères, auquel cas l'inter- et la trans-textualité opèrent dans différents horizons).

⁴² « But, normally between a cognitive culture even different disciplines share a certain way of looking at things or certain ways of asking questions or seeing certain issues as problematic. It is, therefore, only when one undertakes a conceptual journey to another cognitive culture that one really encounters a different world: a world that, because of its different conceptual framework, appears to be no cognitive world at all. (...) In the arts, one has already learnt or is slowly learning the perverse parochialism of such an attitude. In religion, one is groping towards an awareness where one may accept, even provisionally, the meaningfulness of others' religion, at least for them if not for oneself. But, as far as cognitive enterprise is concerned, the very idea that there may be different cognitive traditions seems perverse to most of its practitioners today ». *Ibid.*, p. 35.

sens, il s'agit de d'une confrontation de différents horizons. En effet, si Gadamer nous avait avertis des conséquences d'un horizon historique grâce auquel et par lequel nous pouvons comprendre un texte, ce qui par conséquent prévient des dangers de la comparaison comme mise en parallèle de deux systèmes par un personne comparante définie dans un horizon particulier, Daya Krishna tente au contraire d'exploiter ces difficultés à partir du déroulement même du dialogue, qui laisse apparaître la différence entre les systèmes de pensée, et ainsi la possibilité de nouvelles questions. Dans une lettre, Daya Krishna écrit : « Comparative philosophy should result not just in comparison but in a new way of thinking about the problems from a perspective which is different from the two that have been compared »⁴³.

Cette pratique caractérise l'ensemble de l'œuvre de Daya Krishna et nous ne pouvons retracer ici dans notre approche de la méthode dialogique l'ensemble de ces opérations. Notons tout de même un exemple de possibles applications de ce qui constituerait la comparaison interculturelle dialogique. Dans l'article « *Apoḥa and Samavāya in Kantian Perspective* », Daya Krishna étudie le concept bouddhiste *apoha* (objection, contestation, exclusion), la compréhension d'un objet selon l'ensemble de ce qu'il nie et *samavāya*, la relation inhérente à un objet entre sa qualité ou son action et sa substance, à partir d'un extrait de l'analytique transcendantale kantienne⁴⁴. *apoha* se rapproche, de manière inversée, de la qualité infinie (*unendlich*) pour la logique transcendantale qui affirme quelque chose à partir d'un prédicat négatif⁴⁵ ; *apoha* permet au contraire d'induire une négation dans toute affirmation. Kant caractérise les relations de la pensée dans les jugements, où le jugement catégorique se pose comme relation entre deux concepts (prédicat et sujet) qui affirme la relation entre substance et accident, relation nommée inhérente et subsistante. Cette relation se rapproche à son tour de *samavāya*, la relation entre une qualité et une substance chez le Nyāya. Daya Krishna interroge ainsi, à partir de ce rapprochement, les conséquences du fait de penser *apoha* et *samavāya* comme structure du processus de la connaissance et les concepts sub-

⁴³ Lettre non publiée du 24 décembre 2004.

⁴⁴ Daya Krishna se réfère au §9, « de la fonction logique de l'entendement dans les jugements », de la deuxième section du livre I sur l'analytique des concepts. Dans sa traduction française, cf. Kant Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Flammarion, 1976, pp. 130-132.

⁴⁵ « La première, au contraire, considère aussi le jugement quant à sa valeur ou au contenu de cette affirmation logique, qui se fait au moyen d'un prédicat purement négatif et elle cherche ce que cette affirmation fait gagner à l'ensemble de la connaissance. Si je disais de l'âme qu'elle n'est pas mortelle, j'écarterais du moins une erreur par un jugement négatif. Or, en avançant cette proposition, que l'âme n'est pas mortelle - mortelle (*nicht-sterblich*), j'ai bien réellement affirmé, au point de vue de la forme logique, puisque j'ai placé l'âme dans la catégorie indéterminée des êtres immortels ». *Ibid.*, p. 13.

séquents d'action ou de motion (*karma*) et du particulier et de l'universel dans le schéma kantien. Il ne s'agit ainsi pas dans son article de juxtaposer les ressemblances et les différences selon le contexte de pensée dans lequel elles émergent mais de reproblématiser les concepts dans les deux directions pour déterminer de nouveaux problèmes, i.e. qu'advierait-il à la théorie de *l'apoha* par exemple s'il devenait une catégorie nécessaire pour la constitution de la connaissance ? La comparaison correspond bien à une confrontation de concepts et de problématiques qui sont relus de manière à mettre en lumière leurs apports mutuels, leurs problèmes sous-jacents et de nouvelles appréhensions possibles. Il s'agit moins de comparer que de corréliser les problématiques et les questions posées.

Conclusion

Cet essai tente de proposer des pistes alternatives aux théories politiques visant à déconstruire le monopole européen et à l'herméneutique gadamérienne de la compréhension, qui, antérieure à l'émergence des questions interculturelles en philosophie, ne peut être un modèle directement et entièrement applicable à la question d'un dialogue interculturel. La mise en relation de Gadamer et de Daya Krishna vise ainsi à faire ressortir les différences entre leur conception d'un dialogue avec un texte, à partir de l'angle d'approche de la question interculturelle, afin de remarquer les conséquences de cette transition dans la pensée philosophique du dialogue. Une première différence sur le rôle de la compréhension apparaît : si l'herméneutique gadamérienne avec un texte s'inspire du dialogue comme processus d'explication et d'entente sur un sujet pour atteindre sa compréhension, le dialogue de Daya Krishna saisit l'opportunité d'une « étrangeté » et le risque de sa mécompréhension pour confronter des systèmes de pensée et, à partir de leurs différences, pour repenser les présuppositions de chaque tradition. Il s'agit de penser la créativité inhérente à la dissimulation de concepts, qui, sans vouloir nier les difficultés engendrées liées au pouvoir qui en oriente les directions, essaye de retravailler les problématiques précisément « grâce » à ces difficultés prises comme opportunités. Daya Krishna ne se limite donc pas à une critique de la philosophie européenne de l'absence de pensée interculturelle, il ne s'empêche pas d'attaquer les résistances de l'exégèse sanskrite. Il ne se limite pas non plus à une nouvelle thématization de la philosophie européenne qui pallierait ses manques, mais engage dans le développement même de sa philosophie avec plusieurs traditions. Le problème herméneutique n'est plus celui d'un savoir limité, ni même d'une compréhension limitée par son histoire ou par un horizon

politico-culturel : il s'agit d'un conditionnement au dialogue, d'une volonté de participer, d'une attitude dialogique. En ce sens, la problématique interculturelle demande de retravailler l'attitude exégétique vers un usage conceptuel des textes, ce qui implique de considérer le dialogue comme une possibilité de dépasser ensemble, à partir du dialogue lui-même plutôt qu'à partir des limites de chacun de ses participants, les horizons individuels et de faire émerger de nouvelles questions et problématiques. Il y a nécessairement une dimension idéale⁴⁶ dans cette théorie, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne peut être réalisée, comme une exploitation continue d'erreurs à réparer et de limites à transcender, à partir desquels cependant la philosophie comme créativité peut advenir. L'idéal du dialogue est fondé sur une pratique infinie, sans laquelle il ne pourrait avoir du sens. C'est cette position qu'incarne la vie philosophique de Daya Krishna, tout à la fois permettant de théoriser le dialogue philosophique et pourtant rempli de dialogues, comme exemples qui n'ont de sens qu'en tant qu'on explore plus loin les possibilités qu'ils nous lèguent.

Elise Coquereau est doctorante à l'Université de Vienne (Autriche) et l'Université Charles de Prague (République Tchèque). Ses travaux doctoraux portent sur les thématiques méthodiques de philosophie interculturelle en relation avec la philosophie contemporaine indienne.

E-mail: elise.coquereau@hotmail.fr

⁴⁶ « If Gayatri Chakravorty Spivak agrees with Derrida that “in every possible way translation is impossible but necessary,” then for DK [Daya Krishna] it is *saṃvāda* that in every possible way is impossible but necessary. » Raveh Daniel, « Philosophical Miscellanea: Excerpts from an Ongoing Dialogue with Daya Krishna », *Philosophy East and West*, Vol. 63, No. 4, October 2013, p. 493.