

L'herméneutique selon Hans-Georg Gadamer

Les dernières décennies ont été fécondes de nouvelles propositions herméneutiques. Plusieurs théories de l'interprétation ont été développées, offrant des perspectives inédites de compréhension et de lecture¹. La Bible, livre par excellence, n'a pas été la dernière à en bénéficier (ou à en souffrir !). Certaines de ces approches empruntent de façon considérable à l'outillage linguistique et littéraire ; d'autres relèvent d'un ordre de raisons plus philosophique ; d'autres encore ont des visées plus directement théologiques et bibliques². Parmi les théories qui sont prometteuses, et dont on débat avec sérieux et profit actuellement, on peut

HERMENEUTIQUE

¹ Elisabeth Parmentier a recensé de façon honnête et abordable plusieurs modèles d'interprétation dans son récent *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2004. En revanche, les quelques pages consacrées à la « lecture fondamentaliste » rédigées en marge de son chapitre qui décrit « le modèle historique » (voir p. 112-114) sont désolantes d'incompréhension et d'injustice. Par lecture fondamentaliste, elle entend explicitement celle pratiquée par les évangéliques qui se reconnaissent dans les Déclarations du « Conseil international sur l'inerrance biblique » de Chicago publiées jadis dans *Fac-Reflexion*. On peut se faire une idée nettement plus adéquate du sérieux et de la profondeur de la réflexion évangélique en la matière en lisant le livre de Kevin J. Vanhoozer (professeur à Trinity Evangelical Divinity School) *Is There A Meaning in this Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids, Zondervan, 1998 ou encore la série de livres en cours de publication aux éditions Zondervan sous la direction de C. Bartholomew, C. Greene, K. Möller et d'autres.

² Un certain nombre d'approches herméneutiques en vogue depuis les années 1960 n'ont pas résisté à l'épreuve du temps. Ainsi l'analyse structurale semble complètement essoufflée, encore qu'elle ait tenté de se renouveler sous le label de « sémiotique » ; on ne voit plus guère les lectures structurales ou sémiotiques qui proliféraient dans les années 70 et 80. L'approche canonique inspirée des travaux de B. Childs (surtout) et de J. A. Sanders, mise en œuvre par le disciple principal du premier, Gerald T. Sheppard, aurait pu être très utile ; mais les fondateurs n'ont pas pu trouver une relève adéquate ; du reste, les éléments les plus caractéristiques de la méthode ont été incorporés par l'herméneutique commune. Les approches narratives, qui connaîtront vraisemblablement des développements durables, commencent à peine à susciter une postérité et des travaux suffisamment nombreux qui puissent leur donner une identité. L'œuvre de Gadamer, en revanche, traduite et discutée en de multiples langues, est l'objet d'une attention soutenue et grandissante du public spécialisé, des deux côtés de l'Atlantique, tant parmi les philosophes que parmi les théologiens et même des biblistes, ne serait-ce que de façon polémique, comme chez W. Kaiser par exemple. La bibliographie que lui a consacrée Etsuro Makita en 1995 compte 350 pages, en dix-huit langues différentes : E. MAKITA, *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)*, Frankfurt/Paris, Peter Lang, 1995. Depuis, Makita complète régulièrement la bibliographie publiée sur un site web consacré aux publications de Gadamer et sur Gadamer (www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html).

nommer l'herméneutique philosophique développée par Hans-Georg Gadamer, décédé récemment à l'âge plus que vénérable de cent deux ans (11 fév. 1900 - 14 mars 2002). Celle-ci a renouvelé plusieurs questions relatives à l'interprétation des textes et, plus fondamentalement encore, à la compréhension de l'expérience humaine. Plus généralement, elle a permis de reprendre le débat herméneutique dans son ensemble selon des perspectives radicales et radicalement inédites. En fait, l'œuvre de Gadamer occupe, depuis les années 1960, une place centrale sur la scène herméneutique, surtout en dehors des cercles évangéliques, plus réticents ou timides dans leur accueil. Sa traduction en français et son implantation en contexte francophone se sont faites tardivement, mais l'une et l'autre sont fort bien représentées de nos jours. On ne peut donc faire l'économie ni de l'examen attentif ni de la critique bienveillante des perspectives herméneutiques gadamériennes, bien qu'elles ne soient guère faciles à articuler. Ce faisant, nous essayerons de montrer que la contribution herméneutique de Gadamer devrait retenir l'attention des théologiens et biblistes évangéliques pour plusieurs raisons ; la dernière partie rappellera quelques questions essentielles auxquelles Gadamer ne nous semble pas avoir suffisamment répondu.

Hans-Georg Gadamer est né le 11 février 1900 à Marbourg en Allemagne, deux siècles et demi, jour pour jour, après la mort de Descartes³. Il étudia d'abord à l'université de Breslau où il avait été élevé (littérature et sciences humaines) puis à Marbourg à partir de 1919⁴. L'effet conjugué d'une nouvelle réception de Kierkegaard et (bientôt) du commentaire de Karl Barth sur l'« Épître aux Romains » y inclinait déjà l'atmosphère contre le méthodologisme historico-critique et en faveur de « vérités existentielles ». Gadamer étudie la philosophie avec Paul Natorp (1854-1924), néo-kantien et penseur systématique, mais qui se tournait, au tard de sa carrière, vers la musique, la mystique et l'ineffable, en s'inspirant de la pensée orientale, et Nicolai Hartmann, « un penseur et un professeur d'une impressionnante intensité » ; il étudie également la littérature,

³ Dans une introduction récente consacrée à l'herméneutique de Gadamer, l'un des ses meilleurs connaisseurs actuels, Jean Grondin, relève cette coïncidence fort intéressante quand on s'avise que Descartes est crédité de l'invention du savoir méthodique : ce savoir, selon Descartes, devait parvenir à se passer de tradition, et éviter partis pris et préjugés, des éléments que Gadamer voudra réinterpréter et réhabiliter. Voir J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 9-11. Voir aussi la biographie que le même Grondin a publiée sur Gadamer (d'abord en allemand, dont on a fait une traduction anglaise – *Hans-Georg Gadamer. A Biography*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2003 –, mais on attend toujours la version française d'un livre dû à un ... francophone du Québec !).

⁴ Pour l'essentiel des informations rapportées ci-dessous, voir le livre que Gadamer a consacré à ses « années d'apprentissage » : *Années d'apprentissage philosophique. Une rétrospective*, [original allemand, 1977], trad. et présenté par E. Poulain, Paris, Criterion, 1992 et son « Autoprésentation » [1973, 1990] in *La philosophie herméneutique*, trad. et notes par J. Grondin, coll. *Épiméthée*, Paris, PUF, 1996, 2001.

l'histoire et l'histoire de l'art. C'est à l'université de Marbourg que, « beaucoup trop jeune » dira-t-il plus tard⁵, il prépare une thèse de doctorat sur *L'essence du plaisir dans les dialogues de Platon* (*Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*), supervisée par Natorp et reçue en mai 1922. C'est une thèse fort modeste (116 pages, avec 5 notes en base de page, selon une information de Grondin), et qui ne semble guère pressentir l'auteur de *Vérité et méthode*. À l'occasion d'une maladie qui le confine au lit pendant plusieurs mois, Gadamer lit un manuscrit de Heidegger que Natorp lui avait fait parvenir. Heidegger y propose une nouvelle interprétation d'Aristote et de la question herméneutique. Selon ses propres dires, Gadamer en reçoit un « choc électrique » et prend la décision d'aller à Fribourg suivre les cours de l'auteur dès que sa santé le permettra⁶. Quand Heidegger est nommé professeur à Marbourg, Gadamer le suit. Il y trouve l'occasion de participer à des rencontres de discussions avec Bultmann⁷, déjà professeur de Nouveau Testament, Karl Löwith, Gerhard Krüger, Bornkamm et d'autres. Il étudie la philologie classique avec Paul Friedländer, et rédige sous le patronage de Heidegger sa thèse d'habilitation consacrée à une interprétation phénoménologique du *Philebe* de Platon⁸. Après son *habilitation*, Gadamer est d'abord nommé *Privatdozent* à l'université de Marbourg. Après plusieurs années d'enseignements divers et de remplacements, il est finalement nommé, en 1939, professeur de philosophie à l'université de Leipzig, dont il sera le recteur (après 1945) après avoir été, pendant une courte durée, doyen de sa faculté de philosophie. En 1947 finalement, il obtient une chaire de philosophie à Francfort-sur-le-Main, où il enseignera aux côtés de Max Horkheimer et Theodor Adorno. En 1949, il succède à Karl Jaspers à l'université de Heidelberg (découragé de la lenteur de la reconstruction de l'Allemagne, celui-ci avait accepté une chaire à

⁵. *La philosophie herméneutique*, p. 16.

⁶. Dans une préface intitulée « Un écrit "théologique" de jeunesse de Heidegger », rédigée pour la republication du texte de Heidegger (*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, édition bilingue, Mauzevin, Trans-Europ-Repress, 1992), Gadamer note « Aristote commençait à nous parler directement au présent » (p. 9). Il ajoute concernant le texte que lui avait envoyé Natorp : « Ce texte devint pour moi une véritable source d'inspiration » (p. 10). Voir aussi « Autoprésentation », p. 16ss, où il écrit par exemple « Avec Heidegger, les pensées de la tradition philosophique redevenaient vivantes parce qu'elles étaient comprises comme des réponses à des questions véritables. La mise à jour de leur motivation historique conférait à ces questions quelque chose d'irrésistible. » (p. 18).

⁷. Sur les relations entre Gadamer et Bultmann, voir GADAMER, « La théologie de Marbourg » [1964], reproduit dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002 et la synthèse de J. GRONDIN, « Gadamer et Bultmann », in Guy DENIAU et Jean-Claude GENS (sous dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, coll. *Phéno*, Paris, Société d'Anthropologie phénoménologique et d'Herméneutique générale, SBorg éditions, p. 113-131. L'auteur semble systématiquement sous-estimer l'importance de la rencontre Gadamer-Bultmann.

⁸. *Interpretation des platonischen Philebos*, dont Gadamer fera un livre qu'il publiera en 1931 sous le titre *Platos dialektische Ethik*, Hamburg, Felix Meiner, 1931, 1983 (trad. française sous le titre : *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philebe*, Arles, Actes Sud, 1994).

l'université de Bâle). Professeur émérite de l'université de Heidelberg, Gadamer a passé les trois dernières décennies à donner des conférences et des cours dans un grand nombre d'universités européennes et nord américaines. Un nombre impressionnant de colloques et de livres ont été consacrés à la philosophie herméneutique (ou herméneutique philosophique) dont il est l'un des deux représentants incontestables (l'autre étant Paul Ricœur). Gadamer a été membre de plusieurs académies et sociétés savantes allemandes et étrangères et a reçu un nombre impressionnant de prix, médailles, et autres distinctions honorifiques. Si son ouvrage majeur, celui pour lequel il est le plus connu, est *Wahrheit und Methode*, il est en fait l'auteur d'une œuvre considérable, les dix gros tomes publiés entre 1986 et 1995 des *Gesammelte Werke* n'en comprenant qu'une partie. Gadamer a du reste continué de publier et de donner des conférences et d'accorder des entretiens pratiquement jusqu'à sa mort⁹.

1. L'héritage : l'herméneutique traditionnelle (surtout Schleiermacher et Dilthey)¹⁰

Bien que Gadamer tende plutôt à prendre ses distances par rapport aux développements herméneutiques du XIX^e siècle, son œuvre et sa démarche ne peuvent guère se comprendre sans être situées dans la lignée des réflexions de Friedrich Schleiermacher et, dans une moindre mesure, de Wilhelm Dilthey.

⁹ Gadamer a publié son livre majeur et fondateur en allemand en 1960 sous le titre *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ; la cinquième édition publiée en 1986 constitue le tome 1 des *Gesammelte Werke* de Gadamer (10 tomes, publiés par J.C.B. Mohr entre 1986 et 1995). La première traduction française de ce livre, due à É. Sacre, est incomplète et a été fort critiquée : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976. Elle a été revue et complétée au point de constituer pratiquement une nouvelle traduction par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio : même titre, aux éditions du Seuil, 1996. On mesurera peut-être l'importance de Gadamer à l'ampleur de son œuvre. Ainsi, si l'on considère les *Œuvres complètes* en 10 tomes, on y retrouve : tome 1 : Vérité et méthode ; tome 2 : articles et études d'herméneutique complémentaires au tome 1 ; les tomes 3-4 sont consacrés à la philosophie moderne (surtout dialogue avec Hegel, Husserl et Heidegger) ; les tomes 5, 6 et 7 sont en dialogue avec les philosophes grecs, surtout avec Platon, philosophe modèle pour Gadamer (le tome 7 est intitulé *Platon en dialogue*) ; dans les tomes 8 et 9, on retrouve des œuvres de poétique et d'esthétique ; finalement le tome 10 est un mouvement rétrospectif dans lequel le philosophe revient à son interlocution avec Heidegger et aux thèmes de la philosophie pratique. Ces 10 tomes sont loin de contenir tout ce que Gadamer a publié. En effet, un grand nombre de livres, articles, entretiens, conférences n'a pas été inclus dans les *Œuvres rassemblées* ! Son dernier livre (*Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, trad. française par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002) a paru le jour même de son centième anniversaire (21 fév. 2000) !

¹⁰ Voir le chapitre consacré à l'herméneutique de Schleiermacher.

a) Comment Schleiermacher a-t-il compris le projet herméneutique ?

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) occupe une place cardinale et décisive dans le développement de l'herméneutique ; son importance dépasse la simple contribution dont il est en général crédité, selon laquelle l'herméneutique comprend comme objectif fondamental le *re-vivre* et le *repenser* des pensées et des sentiments d'un auteur. En fait, il a été probablement le premier penseur à réfléchir globalement et radicalement sur les implications théoriques et pratiques de l'herméneutique¹¹.

1. Jusqu'à Schleiermacher, de façon presque constante, l'herméneutique était conçue de façon *régionale* : on la définissait essentiellement comme science et/ou art de l'interprétation. Celle-ci était elle-même pratiquée comme compréhension de textes particuliers (textes classiques gréco-romains, bibliques, juridiques par exemple). À l'occasion (comme chez Johann August Ernesti, 1707-1781, contre qui Schleiermacher réagit), l'herméneutique était rattachée à des textes d'*interprétation difficile*. Schleiermacher *universalise* la tâche herméneutique en en faisant un projet qui concerne *la question de la compréhension humaine en tant que telle* : « Le but de l'herméneutique est la compréhension au sens le plus élevé¹² ». L'herméneutique devient coextensive de l'acte de comprendre¹³. Elle ne s'intéresse plus, chez lui, en priorité (et encore moins exclusivement) à la grammaire de tel ou tel texte, mais à la fonction du langage dans sa globalité, au langage tel que des sujets humains et sociaux l'utilisent pour exprimer leurs pensées et communiquer¹⁴. Cette *universalisation* de la question herméneutique a des conséquences fondamentales : puisque l'objet d'étude est dérégionalisé, la discipline ne s'intéresse plus seulement à l'interprétation de textes en un sens limité, mais elle est placée dans le contexte de théories de la connaissance et, désormais, en relève. Changement décisif, puisque la question centrale sera dorénavant : « comment

¹¹ Voir F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, introduction et trad. de l'allemand par Christian Berner, Lyon/Paris, Presses Universitaires de Lyon, Cerf, 1987 ; Paul RICEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, coll. *Esprit*, Paris, Seuil, 1986, p. 75-100 ; A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids, Zondervan, 1992, chapitre 6, p. 204-236 ; Christian BERNER, *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique – Dialectique – Éthique*, coll. *Passages*, Paris, Cerf, 1995.

¹² SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, p. 74, maxime 12. C'est seulement en 1959 qu'une édition critique de l'*Herméneutique* de Schleiermacher, due à Heinz Kimmerle, put être publiée. Celui-ci a utilisé tous les manuscrits originaux disponibles (plusieurs n'avaient jamais été publiés auparavant). La datation des manuscrits par Kimmerle a été retravaillée et révisée par d'autres éditeurs et se trouve à la base des *Ceuvres complètes (Kritische Gesamtausgabe)* de notre auteur en édition critique (trad. française de certains volumes aux éditions du Cerf, collection « Passages »).

¹³ Voir Ch. BERNIER, « Introduction » à l'*Herméneutique* de Schleiermacher, *ibid.*, p. VI.

¹⁴ « La compréhension a une double orientation, vers la langue et vers les pensées » (maxime 13, *Herméneutique*, p. 74).

comprendre une chose en tant que ce qu'elle est ?¹⁵ » Schleiermacher ouvre ainsi le champ herméneutique à des questions qui portent sur la nature du langage et qui concernent la compréhension de sujets humains dans un horizon très élargi.

2. Deuxièmement, chez Schleiermacher, l'herméneutique n'est plus considérée comme un ensemble de règles qui permettent à celui qui les suit d'arriver à une interprétation correcte, ou d'expliquer pourquoi telle interprétation est correcte. Elle s'intéresse au contraire *au fondement et aux conditions de possibilité de la compréhension humaine* ; en ce sens, Schleiermacher participe au projet transcendantal de Kant en articulant l'herméneutique dans le cadre de la problématique du fondement et de la possibilité de la connaissance¹⁶. Bien que Schleiermacher ait presque toujours cherché à appliquer sa théorie au Nouveau Testament (ses leçons s'achèvent très souvent par l'indication lapidaire : « Application au NT »), il la concevait comme une discipline qui relève, par sa généralité, de la philosophie, et qui devait donc être fondée sur une connaissance de la nature de la pensée et du langage¹⁷.

3. Puisque l'herméneutique prend ces dimensions inédites dans l'histoire de l'interprétation, elle ne peut pas, selon Schleiermacher, se réduire à une simple application mécanique de règles et de procédures en vue de vérifier la rectitude d'interprétations particulières de textes. La déduction logique et l'analyse rationnelle sont utiles comme mécanismes de *vérification* et de légitimation, mais elles sont insuffisantes pour la compréhension proprement dite, qui nécessite une dynamique de créativité. L'interprétation, que Schleiermacher compare à la compréhension entre des amis, doit se préoccuper autant de l'individualité de l'auteur qui a produit le texte à interpréter, que des conditions langagières (linguistiques et culturelles) de sa production. Il faut donc faire place à la créativité dans le processus herméneutique. C'est cette dimension de l'herméneutique de Schleiermacher que W. Dilthey a le plus retenue ; pour Schleiermacher¹⁸

¹⁵ Voir THISELTON, *New Horizons*, p. 205.

¹⁶ C'est en effet E. Kant (1724-1804) qui a posé la question transcendantale fondamentale : à quelles conditions la connaissance humaine est-elle possible ? Sa réponse a révolutionné la pensée philosophique, comme Copernic a révolutionné l'astronomie.

¹⁷ Ch. BERNIER, *La philosophie de Schleiermacher*, p. 48.

¹⁸ SCHLEIERMACHER écrit dans *L'Abrégé de l'herméneutique* (1819) : « De même que tout discours entretient une double relation avec la totalité de la langue et avec la totalité de la pensée de son auteur, de même tout acte de comprendre comporte deux moments : comprendre le discours comme un [élément] extrait de la langue et le comprendre comme une réalité produite par le sujet pensant. [...] Les deux moments ont absolument le même statut, et c'est à tort que l'on qualifierait l'interprétation grammaticale d'inférieure et l'interprétation psychologique de supérieure. » (section 5, p. 115, 116). Même accent dans des notes ajoutées en 1828 (*ibid.*, p. 116).

cependant, elle ne constitue que l'une des deux dimensions fondamentales : grammaticale et psychologique (ou encore technique, c'est-à-dire qui relève d'une *Kunstlehre*, le projet d'une technologie). En herméneutique, la seule déduction logique et rationnelle n'est pas suffisante ; il est *aussi* indispensable de percevoir d'une manière extra-rationnelle (divination, perception, appel aux relations personnelles). En effet, si la déduction logique et l'analyse rationnelle nous permettent de saisir le contenu d'un texte, il faut, selon Schleiermacher, une capacité de deviner pour saisir la personne. Schleiermacher fonde la capacité des individus de communiquer les uns avec les autres sur la notion de *langage partagé*. La possibilité même de l'interprétation tient au fait qu'il y a un *pré-donné* universel : la communauté a en commun le langage, un système linguistique qui permet la possibilité d'échanges, de communication et d'interaction interpersonnelles dans lesquels l'individu est non seulement transcédé, mais peut être aussi transformé dans le processus¹⁹.

4. La notion de *cercle* herméneutique, que Schleiermacher a reprise d'Ast et développée, sera centrale pour Gadamer. Le cercle herméneutique est explicité comme interdépendance des constituants de plusieurs dualités qui interagissent l'un sur l'autre produisant ainsi un processus d'une compréhension qui se révisé, se précise et s'améliore. Thiselton a relevé que le système herméneutique de Schleiermacher peut être articulé autour de dualités : la pensée et son expression linguistique, le général et le particulier, les possibilités de la langue et ses usages concrets, l'interprétation grammaticale et l'interprétation psychologique, les parties et le tout, la divination et la comparaison, l'enracinement d'un texte dans ses conditions d'origine, et l'idéal de comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris (sous l'influence de la philosophie de Schelling, Schleiermacher croyait en l'existence de forces et d'intelligences inconscientes qu'un auteur – surtout un artiste – exprime sans s'en rendre totalement compte. Quand l'interprète remonte à ces forces à l'arrière-plan de l'artiste ou de l'auteur, il amène à la conscience – à la compréhension – plus que ce que l'auteur lui-même savait de façon consciente, mais à partir de l'œuvre elle-même). Le cercle herméneutique comprend ces divers mouvements, qui relient les différents axes de dualités, et leur permet d'interagir l'un par rapport l'autre, à la manière des rapports qui existent entre des amis.

¹⁹. Voir THISELTON, *New Horizons*, p. 207.

Wilhelm Dilthey (1833-1911), biographe et interprète de Schleiermacher, voulait relever le défi de fournir aux sciences humaines (ou « sciences de l'esprit » : *Geisteswissenschaften*) un fondement logique et épistémologique analogue à celui que la *Critique de la Raison pure* de Kant avait fourni aux sciences exactes ; en d'autres termes, il se proposait de prolonger la philosophie kantienne par une « critique de la raison historique » qui garantirait la validité du savoir qui s'y pratique et protégerait ces disciplines de l'accusation de subjectivisme et de relativisme historique²⁰. C'est donc une double protection qu'il entendait apporter : sauvegarder les sciences humaines d'une intrusion de la notion de vérité présente dans les sciences de la nature, et leur assurer pourtant une certitude et une universalité comparables. C'est dans la distinction entre « expliquer » et « comprendre » qu'il espérait trouver la solution d'un fondement aux sciences humaines (et historiques) selon une formule qu'il a utilisée comme un mot d'ordre : « nous expliquons la nature, mais nous comprenons la vie de l'âme ». C'est le *Verstehen* (comprendre) qui est le processus de cognition élémentaire qui est à la racine des sciences humaines et sociales et qui peut fournir à la connaissance en psychologie par exemple « une assise indubitable et universellement valide [...], au même titre que les mathématiques servent de fondement aux sciences exactes²¹ ». Pendant longtemps, Dilthey a travaillé sur le projet de fournir « une fondation épistémologique, logique et méthodologique » aux sciences humaines, qu'il n'a pas publié de son vivant. Durant la dernière décennie de sa vie, il s'est tourné vers un autre concept, qui lui a permis de renouer avec ses intérêts herméneutiques : le concept d'*Erlebnis* (traduit diversement par expérience-de-vie, expérience vécue, sentiment vécu). Dilthey formulera ce principe en ces termes : « tout ce qui existe pour nous n'existe à ce titre que comme quelque chose qui nous est donné dans le présent²² ». Les deux notions de *Verstehen* et d'*Erlebnis* permettront à Dilthey d'articuler sa conception herméneutique en notant que les deux types de sciences établissent un rapport différent à leur objet d'étude, intérieur dans le cas des sciences humaines, totalement extérieur dans celui des sciences exactes. L'*Erlebnis* manifeste, la compréhension tente de reconstruire. Pour être rigoureuses, les sciences humaines doivent donc développer une herméneutique (ou méthodologie) de la compréhension, un peu comme Schleiermacher avait parlé d'un art de la compréhension (*Kunstlehre des*

²⁰. Voir J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, coll. *Épiméthée*, Paris, PUF, 1993, p. 116-128.

²¹. Citations de Dilthey dans GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 119-120.

²². DILTHEY, cité dans *ibid.*, p. 122.

Verstehens). En tension avec cette exigence méthodologique de la connaissance dans les sciences humaines, on retrouve chez Dilthey une sensibilité à l'universalité de l'historicité de la compréhension humaine quand il s'agit de ce qui concerne l'être humain : l'interprétation ne concerne pas seulement les sciences humaines, mais aussi notre propre existence comme êtres humains. Si la première tendance (ancrée dans la tradition herméneutique jusqu'au XIX^e s.) ne sera, à l'évidence, pas le point de focalisation de l'herméneutique de Gadamer²³, la deuxième intuition, perçue surtout dans l'œuvre de Heidegger, servira de véritable ligne directrice à sa pensée²⁴.

On peut dire que Gadamer retiendra trois moments de cet héritage.

D'abord l'importance du romantisme, surtout comme opposition à la raison et comme remise en question de ses prétentions à une connaissance objective (l'objectivisme intolérable de *Aufklärung*), universelle, et qui voudrait prétendre à la neutralité. Ici, on peut relever une curiosité dans l'appréciation générale que fait Gadamer de Schleiermacher et Dilthey : s'il se réfère à ces deux auteurs assez souvent, c'est plutôt pour s'en dissocier, en les rattachant à l'herméneutique « romantique » (déjà dans *Vérité et méthode*) : il leur reproche une orientation trop unilatérale et un accent indu sur l'idée de méthode ; à ses yeux, ils ne se seraient pas suffisamment éloignés de l'herméneutique qu'ils ont héritée eux-mêmes, avec son accent sur des règles, des critères et des normes²⁵. Sans entrer plus avant dans le débat concernant la nature même de l'herméneutique, il importe de remettre en question l'analyse de Gadamer : les indications ci-dessus montrent que Schleiermacher et Dilthey ne sont pas aussi exclusivement « méthodologiques » que Gadamer veut bien le faire croire : les analyses de Thiselton le montrent pour Schleiermacher, celles de Grondin pour Dilthey²⁶.

²³. L'idéal d'une herméneutique qui servirait de fondement méthodologique aux sciences humaines et à la littérature et à la notion de signification en usage est défendu par E. Betti et E. D. Hirsch. Le débat de ce dernier avec Gadamer sera instruit dans la deuxième partie de cet article.

²⁴. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 126-28 ; *IHGG*, p. 109ss, où Grondin écrit : « [...] Dilthey dépasse lui-même le cadre méthodologique de sa propre enquête et [...] anticipe sur les herméneutiques plus ambitieuses de l'existence historique qui seront développées par Heidegger et Gadamer » ; voir aussi l'article « Hermeneutics », *Dictionary of History of Ideas*, 2005.

²⁵. Voir *Wahrheit und Methode*, p. 182ss., 202ss / *Vérité et méthode*, p. 196ss., 217ss et *La philosophie herméneutique*, p. 43 : « Comment [la philosophie herméneutique] se distingue-t-elle de la tradition romantique qui avait commencé avec Schleiermacher, qui cherchait à approfondir une ancienne discipline philologique, avant de culminer dans l'herméneutique des sciences humaines de Dilthey entendue comme méthodologie? » (voir aussi, *ibid.*, p. 74-75, etc.).

²⁶. A. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids, Zondervan, 1992, ch. 6. Grondin lui-même, malgré ses sympathies évidentes pour Gadamer, se demande : « Gadamer n'est-il pas plus proche du "romantisme" qu'il n'a bien voulu le reconnaître dans *Vérité et méthode*? », dans « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in Philippe CAPELLE, Geneviève HÉBERT et Marie-Dominique POPELARD (sous dir.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.

Deuxièmement, il faut souligner la prise en considération de la notion et de la pratique du *cercle herméneutique*, dont Gadamer, comme nous le verrons plus longuement ci-dessous, fera une pièce maîtresse de sa construction. Il le retiendra d'une façon qui rappelle Schleiermacher et la tradition qui l'a précédée sans retenir un aspect important de l'usage de ce concept par Heidegger. La reconnaissance de ce principe méthodologique, implicite dans le *sola Scriptura* de la Réforme, déjà énoncé explicitement par Ast et Schleiermacher, repris par Dilthey, sera radicalisée par Gadamer. Il montrera que le cercle est indispensable pour des raisons autant théoriques que pratiques, au point qu'il ne peut y avoir de compréhension sans l'insertion de l'interprète dans un cercle, ni herméneutique responsable sans la prise en considération de ce principe. Par ailleurs, sous l'influence de Heidegger, Gadamer explicitera le principe dans le sens d'une ontologisation : ce n'est pas simplement une question de procédure ou de méthode ; l'être humain en tant que tel (être fini) se comprend nécessairement dans un cercle. Gadamer suggère que le principe en question conduit d'une compréhension existentielle située dans le monde à une perspective d'interprétation consciente d'elle-même.

La troisième dimension de l'héritage herméneutique retenu par Gadamer concerne son universalité. Ici, à la suite d'un Schleiermacher radicalisé, l'herméneutique devient coextensive de l'acte de comprendre. Elle n'est plus confinée à la grammaire des textes, ni même à la fonction du langage dans sa globalité, le langage tel que des sujets humains et sociaux l'utilisent pour exprimer leurs pensées et communiquer (ce que Schleiermacher et le romantisme avaient déjà perçu), mais à l'être humain en tant qu'être humain. En fait, chez Gadamer, l'universalisation de l'herméneutique est le corrélat de l'universalisation de la finitude humaine : la compréhension est indispensable dira Gadamer *parce que nous sommes des êtres de finitude*²⁷.

Si l'héritage pré-heideggérien est indispensable pour que se constitue l'herméneutique gadamérienne, l'influence réellement décisive pour la constitution de l'herméneutique gadamérienne est la pensée de Heidegger lui-même.

²⁷ C'est ce que Jean GRONDIN a tenté de faire ressortir dans l'exkursus historique qu'il a consacré à notre discipline : *L'universalité de l'herméneutique*, coll. *Épiméthée*, Paris, PUF, 1993.

b) Gadamer, disciple de Heidegger

Élève de Martin Heidegger, c'est en effet dans le sillage de ce dernier que Gadamer situe lui-même son œuvre herméneutique. C'est à lui qu'il reconnaît l'impulsion fondatrice de l'herméneutique philosophique (il a voulu éviter l'appellation « philosophie herméneutique » par souci de pudeur à l'égard de son maître semble-t-il)²⁸.

Il est aujourd'hui assez commun parmi les commentateurs de discerner chez Heidegger trois grandes conceptions de l'herméneutique, ou du moins trois accents différents qui se sont succédé²⁹ : 1) le premier accent est celui d'une herméneutique de la facticité (que l'on peut étudier aujourd'hui dans les textes antérieurs à *Être et temps (Sein und Zeit)* récemment publiés, en particulier l'herméneutique de la facticité)³⁰ ; 2) un deuxième accent herméneutique se retrouve dans le texte maître de Heidegger : l'herméneutique du *Dasein*. 3) Finalement, et bien que Heidegger semble avoir presque entièrement délaissé le mot et la chose après *Être et temps*, on peut parler d'une herméneutique de l'histoire de la métaphysique dans les écrits du « deuxième » Heidegger. Il serait sot de prétendre couvrir toutes ces dimensions. Quelques indications nous serviront à nous orienter et nous aideront à expliciter l'entreprise propre de Gadamer.

L'herméneutique de la facticité peut être caractérisée en quelques phrases : « L'homme fait d'abord l'expérience du monde sur le mode de la signification ou de la significabilité. Mais c'est une "signification" qui colle en quelque sorte à la vie elle-même³¹. » La signification est vécue et non seulement appréhendée théoriquement ; elle fait partie de notre manière d'être dans le monde. Nous ne rencontrons pas un monde à l'état brut, sans signification, qu'il ne recevrait qu'après, dans un temps second. On pourrait le dire de façon lapidaire, exister comme être humain, c'est exister comme être qui cherche à comprendre. Tout en

²⁸. Pendant très longtemps l'ombre projetée par Heidegger a presque paralysé un disciple que par ailleurs le maître semblait réellement estimer. Gadamer écrit dans son « Autoprésentation » (La *philosophie herméneutique*, p. 29) : « ... L'écriture représentait pour moi et pendant longtemps un véritable tourment. J'avais toujours la damnée sensation que Heidegger regardait par-dessus mon épaule. »

²⁹. Voir J. GRONDIN, « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in P. CAPELLE et al. (sous dir.), *Le souci du passage*, Paris, Cerf, 2004 (cité d'après un tiré à part).

³⁰. Sur l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger, voir Jean GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000. Grondin a tenté d'intervenir pour caractériser l'herméneutique de *Être et temps*, dans « L'herméneutique de *Sein und Zeit* », in Jean-François COURTINE (sous dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 179-192.

³¹. GRONDIN, « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », p. 4.

cherchant à éviter un jargon qui a connu une inflation considérable (et qui a très peu contribué à la compréhension de ces idées), disons que pour Heidegger, comme *Dasein*, l'être humain est l'être qui se comprend comme être comprenant ; comme être-au-monde, il a toujours une compréhension de son être au monde.

Mettre l'accent sur une herméneutique de la facticité, c'est tenter de l'asseoir dans ce que l'être humain a de plus propre. En effet, la facticité (le fait pour l'être humain d'être temporel et fini) désigne chez Heidegger « le caractère d'être "propre" à "notre" *Dasein*³² ». Le *Dasein* ne se saisit pas comme objet puisque l'on n'est jamais objet pour soi-même ; on n'est pas plus objet de sa propre contemplation. La facticité, c'est l'être-là ; cette facticité, comme le rappelle Grondin, « est toujours vécue sur le mode de l'être-concerné [...] c'est que dans cette facticité, il y va toujours de cette facticité elle-même, de ce que je "fais" ou non de moi : constamment sur la sellette, la facticité vit, et se vit, dans l'élément du souci de soi³³ ». Pour Heidegger, l'herméneutique ne porte pas d'abord ni fondamentalement sur les textes et ne relève pas de règles d'interprétation ; elle s'intéresse à « la facticité de notre existence, telle qu'elle s'accomplit à chaque fois, et pour chacun³⁴ ». L'herméneutique en jeu est concrète, pratique et existentielle. De cette caractérisation, la conception de Gadamer ne se départira plus.

Deuxième accent : Dans son ouvrage majeur, *Sein und Zeit* (*Être et temps*), Heidegger présente le « comprendre » (*Verstehen*) comme une structure existentielle du *Dasein* (cet étant qu'est l'être humain en ce qu'il est ouvert à la révélation du sens de l'être). Bien que l'expression puisse être comprise en un sens banal (le comprendre peut être aussi considéré comme un mode de connaissance parmi d'autres), Heidegger lui rattache une signification beaucoup plus profonde : dire que le comprendre est structure existentielle fondamentale du *Dasein*, c'est reconnaître que le *Verstehen* montre l'ouverture du *Dasein* à ses propres possibilités ; celui-ci est « prioritairement être-possible »³⁵. Dans ce sens, la compréhension est un projet qui peut être authentique ou non-authentique selon que le *Dasein* atteint ou n'atteint pas sa propre possibilité d'être. La

³² HEIDEGGER, *Œuvres complètes*, tome 63, p. 7 ; cité d'après la traduction anglaise ; les guillemets sont dans le texte original. Trad. angl. *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, trad. de J. van Buren, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.

³³ HEIDEGGER, *ibid.*, p. 7 (trad. Grondin, p. 6).

³⁴ GRONDIN, p. 6.

³⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 143 (trad. française *Être et temps*, p. 188).

compréhension réalise concrètement ses possibilités comme *interprétation* (*Auslegung*). Or, cet acte d'interprétation se fonde toujours sur un acquis, un préalable, un déjà-là. En d'autres termes, pour Heidegger, ce en quoi consiste l'intelligence de quelque chose est une structure existentielle qui appartient au seul *Dasein*. La compréhension est donc circulaire, puisqu'elle a une structure préalable. Loin d'être un empêchement à la compréhension, cette circularité nous donne la possibilité même du connaître. Gadamer est justement très attaché à un texte dans lequel Heidegger explicite l'idée que l'acte d'interprétation n'est jamais entièrement dégagé de tout préjugé :

On ne peut donc déprécier ce cercle [herméneutique] en le qualifiant de vicieux, quitte à en prendre son parti. Le cercle cache en lui une possibilité positive du connaître le plus originel ; on ne la met correctement à profit que si l'interprétation a su se donner pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis de même que ses anticipations de vue et de saisie [« acquis » traduit *Vorhabe* (= pré-avoir), « anticipations de vue », *Vorsicht* (= pré-voir) et « saisie », *Vorgriff* (= pré-saisie)] par des intuitions et notions populaires, mais d'assurer le thème scientifique en portant celles-là au terme de leur élaboration à partir des "choses elles-mêmes"³⁶.

Nul ne peut se placer hors du cercle herméneutique, il faut l'assumer ; l'appréhension des choses se fait à partir des choses elles-mêmes. S'il s'agit des conditions de validité de la compréhension, Heidegger apporte une précision essentielle, si l'on prend au sérieux l'exigence du cercle herméneutique, « le décisif n'est pas de s'extraire du cercle mais d'y entrer de la bonne manière³⁷ ». C'est bien entendu un rejet de l'arrogance rattachée à l'idéal cartésien (radicalisé par l'*Aufklärung*) d'une connaissance méthodique, neutre et objective qui nous rendrait « maître et possesseurs de la nature » qui se trouve ainsi signalé. Gadamer retiendra de Heidegger une nouvelle compréhension de la compréhension : « la capacité d'habiter un monde nous vient d'un ailleurs que nous ne pouvons jamais tout à fait maîtriser³⁸ ». Ce fait d'« être projeté » dans l'existence, source d'angoisse chez Heidegger, s'inscrit dans une structure résolument dialogique chez Gadamer, puisque le projeté est le fait de l'autre, voire de l'Autre. La compréhension, nous le verrons plus en détail par la suite, ne relève jamais de notre seule capacité ; elle fait intervenir de façon essentielle quelque chose qui nous précède et nous dépasse.

³⁶ *Vérité et méthode*, p. 287 (*Wahrheit und Methode*, p. 271). Le texte provient de *Sein und Zeit*, p. 152 (trad. française, p. 199).

³⁷ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 153 (tr. fr. p. 199).

³⁸ GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 33.

Mais déjà, et sans retomber dans le « methodisme » épistémologique, il nous faut poser la question des conditions du caractère adéquat d'une interprétation, puisque du point de vue de Heidegger et de Gadamer, il y a de l'authentique et de l'inauthentique³⁹.

La deuxième étape de la philosophie de Heidegger (le deuxième Heidegger, où l'on peut retrouver la troisième dimension de l'herméneutique), dans laquelle le philosophe s'intéresse au langage poétique comme langage originel et authentique qui révèle l'être, suggère que les conditions recherchées sont du côté de *l'écoute* : comprendre l'être authentique, c'est être à l'écoute de la parole parlante (*Die Sprache spricht*). Ici, c'est le thème de la poésie comme parole de l'être que célèbre le philosophe allemand. Mais cette position recèle des problèmes beaucoup plus redoutables qu'en apparence. Jeanrond, malgré sa sympathie, avance deux objections fondamentales : d'abord, il nous faut nous demander si notre écoute est vraie, « si elle n'est pas déformée ou fruit d'une idéologie ». Il est remarquable de constater que Heidegger finalement ne se préoccupe pas de cette dimension pourtant très concrète de l'existence humaine, avec ses limitations⁴⁰. Par ailleurs, il faut se demander « si l'écoute du seul langage poétique suffit dans les faits à révéler l'essence de notre être et l'être de l'être⁴¹ ». Une des difficultés de la philosophie du « deuxième » Heidegger consiste dans le fait qu'il a tout misé sur le langage poétique.

2. L'herméneutique selon Gadamer

a) Le comprendre ne relève pas d'une méthode

« Interpréter, comprendre, ce n'est pas seulement un processus qui se pratique dans les sciences humaines, il implique plus fondamentalement encore tout l'être de l'homme⁴² ». Une idée séminale de la philosophie herméneutique de Gadamer consiste à relever que le paradigme de la *méthode* n'est ni le seul ni le plus important pour la compréhension ; non pas qu'il serait faux (on entend dire et on voit souvent écrit que Gadamer voudrait rejeter toute notion de

³⁹. Voir W. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, trad. de l'angl., coll. *Cogatio fidei*, Paris, Cerf, 1995, p. 89.

⁴⁰. À ce sujet, l'un des grands avantages des développements herméneutiques de Paul Ricœur consiste justement à avoir pris en considération la réalité de la déformation de notre écoute et d'avoir imposé des détours à la démarche herméneutique.

⁴¹. JEANROND, *ibid.*, p. 90.

⁴². GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 25.

méthode, toute méthodologie dans le processus de compréhension et d'interprétation). En fait, pour Gadamer, il s'agit plutôt d'en marquer le caractère insuffisant et par trop superficiel puisque l'on considère son usage pour saisir une réalité de l'être humain aussi fondamentale que la compréhension⁴³. La méthode ne peut donc prétendre à un monopole de la compréhension ; Gadamer remet en question la prétention à l'exclusivité qui a tendu, dans la modernité, à s'imposer avec le paradigme scientifique (voire scientifique) hérité de Descartes et ses successeurs ; comprendre ne peut se réduire à l'application de règles ; ramener la question de l'interprétation à des questions de critères, de normes, de fondement, dira Gadamer, c'est être piégé par une conception instrumentaliste de la connaissance qui risque de faire manquer l'essentiel (et qui a fait manquer l'essentiel ! Que l'on pense à l'usage des méthodes historico-critiques pour l'interprétation du texte biblique ; nous y reviendrons plus loin). Par ailleurs, cette procédure n'est pas non plus première : « Si la compréhension [...] est affaire d'événement, c'est que nous ne savons pas vraiment comment, ni d'où elle advient. Elle se produit, elle nous porte, nous nourrit, elle est l'élément dans lequel nous baignons et qui nous permet justement de nous comprendre, de partager des expériences ensemble⁴⁴. » Refus donc d'une conception purement instrumentale de la compréhension, avec l'image qu'elle charrie de maîtrise de ce qui est compris. Comprendre, écrit Grondin commentant Gadamer, « c'est un peu comme respirer ou aimer : on ne sait trop ce qui nous tient, ni d'où vient le vent qui nous insuffle la vie, mais nous savons que tout en dépend et que nous ne sommes maîtres de rien⁴⁵ ». La conscience elle-même est perçue plus comme être que comme conscience ; en cela, Gadamer suit Heidegger qui avait tenté de réfléchir la compréhension en termes d'habileté pratique (*phronèsis*) plutôt que théorique (*sophia*), en la rattachant, on s'en souvient, à l'*alèthéia* grecque, donc de la comprendre comme « lèvement » du voile, un dévoilement qui n'enlève jamais entièrement le voile. Ce n'est pas d'abord du côté de la méthodologie que Gadamer recherche le

⁴³. Dans un entretien accordé à Alfons Grieder en 1992, Gadamer répond à une question sur la méthodologie en ces termes : « Je ne suis pas du tout contre la méthode. Je maintiens seulement que ce n'est pas la seule voie d'accès à la connaissance. Comment pourrais-je être contre la méthode ? Je suis un philologue classique qui sait bien ce que sont les méthodes, et donc ce qu'est une théorie de la connaissance. » Entretien repris dans *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*, sous dir. et trad. de Richard E. Palmer, New Haven/London, Yale University Press, 2001, p. 110. Je traduis. Il faudrait rappeler par ailleurs que le titre du livre-maître de Gadamer est « Vérité et [non ou] méthode ».

⁴⁴. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 37.

⁴⁵. *Id.*, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 37-38.

paradigme de la vérité herméneutique, mais du côté de la rhétorique (avec son accent sur le vraisemblable et le crédible), la philosophie pratique, la pratique du dialogue et les sciences pratiques, mais surtout dans l'expérience de l'art, et, plus généralement, la tradition de l'humanisme et celle des *Geisteswissenschaften*. La seconde partie de cet article sera consacrée à la présentation de l'herméneutique de Gadamer proprement dite.

(Fin de la première partie)

Amar DJABALLAH