

L'herméneutique selon Hans-Georg Gadamer

Deuxième partie¹

Dans la première partie de cet article, nous avons posé quelques jalons significatifs dans le développement des réflexions herméneutiques qui ont retenu, avant Gadamer, des penseurs majeurs de l'Occident. Cet excursus permet de situer le parcours propre du philosophe allemand que nous étudions et d'en apprécier l'apport original. Si l'herméneutique est devenue, selon une expression souvent citée du philosophe italien Gianni Vattimo, la *koinè*² de la culture occidentale contemporaine, au même titre que le marxisme l'a été pour les années 1950 et le structuralisme pour les années 1960-1970³, cela tient en grande partie à Gadamer (le seul autre penseur auquel il faut sans doute accorder une influence également indiscutable est Paul Ricœur). Dans cette deuxième partie de l'article, nous nous proposons d'analyser à grands traits la contribution herméneutique gadamérienne en soulignant les lignes de force. Certaines controverses de Gadamer (difficiles avec Emilio Betti et Eric D. Hirsch, quelque peu plus fructueuses avec Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel et des postmodernes comme Vattimo) lui auront permis de préciser et d'explicitier son projet. Quelques-unes de ces objections seront brièvement signalées. Des débats plus soutenus avec Paul Ricœur (sur la question de la conscience histo-

¹ La première partie de cet article est parue dans *théologie évangélique* 4, 2005/2, p. 65-78.

² En Grec: (langue) commune : se dit surtout de la forme du grec courant à l'époque du Nouveau Testament, dans lequel celui-ci est écrit, pour l'essentiel (NDLR).

³ Gianni VATTIMO, « L'herméneutique comme nouvelle koinè », *Éthique de l'interprétation*, trad. de l'italien par J. Roland, Paris, La Découverte, 1991, p. 45-58. Jean GREISCH, de son côté, estime, qu'à notre époque, la pensée est entrée en son « âge herméneutique » in *L'âge herméneutique de la raison*, coll. *Cogitatio Fidei*, Paris, Cerf, 1985. GADAMER lui-même a repris le vocable pour caractériser l'herméneutique, « véritable koinè de l'activité philosophique de notre temps », in *Herméneutique – Esthétique – Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, sous dir. Carsten Dutt, Montréal, Fides, 1998, p. 20.

rique de l'herméneutique, le rôle de la tradition ou de la distanciation) et Jacques Derrida (sur les rapports herméneutique / déconstruction), penseurs, à divers degrés, proches de Gadamer, auraient été immensément instructifs ; ces débats n'ont malheureusement eu lieu que dans une faible mesure. À nouveau, le sujet étant immense, nous emprunterons des raccourcis que nous souhaitons néanmoins fidèles et éclairants.

1. En venant de Heidegger

En se laissant instruire par Heidegger, Gadamer s'est proposé de développer une herméneutique (donc de s'attacher à des questions de compréhension et de recherche du sens et de la vérité) et cependant une herméneutique *philosophique* : sans céder à un comportement réactionnaire, Gadamer refuse de réduire l'herméneutique à un ensemble de techniques de recherches d'un sens textuel, mais il élève le comprendre – *Verstehen* – à une structure ontologique du mode d'être de l'être humain dans le monde et l'histoire. À ses yeux, la thèse de Heidegger s'impose : le comprendre n'est pas un mode de comportement de l'être humain parmi d'autres, c'est « le mode d'être du *Dasein* lui-même⁴ » en ce que dans la compréhension, il y va de son être même. L'herméneutique mise en œuvre concerne « la motion fondamentale de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et son historicité, et qui embrasse par là même l'ensemble de son expérience du monde⁵ ». C'est dans cette perspective que les études présentées dans *WM*, écrit l'auteur, « se proposent de discerner, partout où elle se rencontre, l'expérience de vérité qui dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique et de l'interroger sur sa légitimation spécifique⁶ ». Elles le font au prix d'une opposition constamment maintenue « à la prétention à l'universalité élevée par la méthodologie scientifique », une résistance d'autant plus justifiée que la question de la compréhension au niveau où la pose Gadamer concerne

⁴ « Préface à la seconde édition » de *WM* (p. XVI), qui n'a pas été retenue dans l'édition française finale. On la retrouve dans la traduction incomplète d'Étienne Sacre (*Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 7-19), p. 10. Dans ce qui suit, les abréviations *VM* et *WM* désigneront les titres, respectivement français et allemand, de l'œuvre principale de Gadamer. Bien que la traduction française intégrale de *Wahrheit und Methode* (version complétée et légèrement modifiée par rapport aux précédentes, et qui occupe le tome 1 des *Gesammelte Werke* de Gadamer, Tübingen, Mohr, 1986, 1990 ; trad. fr. sous dir. Pierre Fruchon, Paris, Seuil, 1996), comporte en marge la pagination de l'original allemand, nous renvoyons, pour ce livre, à celle de l'édition française, suivie, pour ceux qui n'auraient accès qu'au texte allemand, de celle de l'édition des *GW*.

⁵ « Préface à la seconde édition », *ibid.*, p. XVI / 10.

⁶ *VM*, p. 11 / *WM*, p. 1 et « Préface à la seconde édition », *ibid.*, p. XIV / 8.

aussi les sciences exactes, et que celles-ci ne lui sont pas restées entièrement indifférentes⁷.

Dans cet ouvrage-maître, articulé en trois grandes parties, Gadamer interroge trois grands domaines dans lesquels l'expérience de la connaissance et de la vérité, tout en étant rigoureuse, est autonome par rapport aux exigences méthodologiques des sciences de la nature : l'art, les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) surtout l'histoire, et le langage en son expression ontologique d'ouverture du *Dasein* et de l'être au sens. Dans ces domaines, plaide Gadamer, sans se laisser réduire à la simple conscience de soi, la vérité n'est ni vécue, ni légitimée par les moyens épistémologiques des sciences naturelles⁸. Puisque la compréhension est pensée comme élément structurel du *Dasein*, et concerne donc l'ensemble de l'existence humaine, l'entreprise de Gadamer, outre que c'est un projet herméneutique, peut être considérée comme une tentative d'affranchir la question de la vérité et de la compréhension de l'être des contraintes dans lesquelles la modernité, dès Descartes, l'a emprisonnée. En refusant d'assujettir toute expérience humaine de la vérité à la méthodologie scientifique, Gadamer remet radicalement en question des dichotomies fondamentales : sujet / objet (et la problématique de la conscience de soi qui lui est reliée) et celle campée par la formule *logos / mythos*, expressions privilégiées de la modernité. En particulier, il refuse de considérer le *logos* comme dépassement du mythe en raison d'un « désenchantement » quelconque de la pensée (ce qui sera concrétisé comme refus d'opposer à la raison les préjugés, la tradition ou l'autorité)⁹. Il voudra montrer qu'à moins de réduire la raison à sa seule dimension d'entendement ou d'organon scientifico-technologique, il n'est pas de rationalité entièrement libre d'éléments « passifs » ou « mythiques ». Le titre de son œuvre principale, « Vérité et méthode¹⁰ », est, à cet égard, révélateur : les deux concepts n'expriment ni identité

⁷ VM, p. 11, 24 / WM, p. 1, 14. Gadamer songe surtout aux travaux de Thomas Kuhn (voir GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, édition établie par P. Fruchon, Paris, Seuil, 1996, p. 20). Mentionnons par ailleurs qu'il n'a pas toujours su éviter l'attitude réactionnaire vis-à-vis des sciences positives ; ainsi, quand il définit l'herméneutique et la vérité qui s'y exprime surtout en opposition aux sciences exactes. Voir, outre l'introduction à VM, la préface à la 2^e édition de WM, p. XX (trad. d'Étienne Sacre, p. 15).

⁸ VM, p. 12-25 / WM, p. 2-15.

⁹ VM, p. 298-99 / WM, p. 278-79 ; voir aussi son « Mythos und Vernunft », *Kleine Schriften*, IV, Tübingen, Mohr, 1977, p. 48-53.

¹⁰ Gadamer aurait préféré le titre « *Verstehen und Geschehen* » (Compréhension et événement), qu'il aurait délaissé en raison de sa proximité du titre des 4 volumes publiés par Bultmann, *Glauben und Verstehen* (Foi et compréhension ; les deux premiers volumes ont paru avant 1960, l'année de publication de WM). Voir VM, p. 13 / WM, p. 3 : « Si, dans ce qui suit, on arrive à montrer à quel point il y a *advenir* [ou événement : *Geschehen*] en toute *compréhension* [*Verstehen*]... ». Gadamer souligne.

ni opposition, mais deux manières différentes de se comprendre et de comprendre son monde (position problématique cependant au regard de l'affirmation de l'universalité de l'herméneutique) puisque, comme nous l'avons rappelé, Gadamer reconnaît les acquis des recherches méthodologiques pour les sciences humaines, et qu'il résistera toujours aux interprétations nihilistes de son herméneutique¹¹.

Parallèlement (c'est une manière de dire à peu près la même chose), prenant au sérieux (peut-être trop !) la thèse heideggerienne de la finitude et de l'historicité radicale de l'être humain¹², Gadamer en conclut que la compréhension se réalise dans et par le langage¹³. Constat fondamental, mais qui appelle immédiatement une question : si finitude et historicité coïncident, comment éviter le relativisme « indissolublement lié à l'historicisme post-hégélien », sans réduire l'idée de vérité à « celle, néokantienne, d'un horizon indéfiniment éloigné »¹⁴ ? Pour répondre à ces exigences, l'herméneutique philosophique voudrait proposer une conception de la compréhension qui sera linguistique (ou langagière, de la *Sprachlichkeit*), dialogique et sociale, et qui reconnaîtra le caractère indépassable de la finitude de l'être humain. Y parvient-elle ?

« Que se passe-t-il quand il y a compréhension ? », ou, en termes kantien, « comment la compréhension est-elle possible ? » se demande Gadamer. C'est l'approfondissement du phénomène de la compréhension elle-même qui, en établissant la légitimité, apportera la réponse, non des considérations épistémologiques et méthodologiques d'objectivité, de normativité et neutralité, de principes, règles et procédures. En fait, il ne s'agit pas de *méthode*, mais de *buts* poursuivis. Les questions relatives à une compréhension intellectuelle ou cognitive sont certes importantes (Gadamer reconnaît que E. Betti en traite « excellentement », voir plus loin), mais insuffisantes pour la tâche de compréhension. L'herméneutique comme mise en application de règles, interprétation *correcte*, interprétation de la pensée d'un auteur ancien ou encore comme élucidation de textes difficiles, bref comme pratique de déchiffrement (tâches qui ont

¹¹. Il s'en est expliqué à quelques reprises par la suite. Voir *Herméneutique – Esthétique – Philosophie pratique*, p. 25ss. C'est à l'idéal de maîtrise et de domination de l'objet de connaissance qu'il entend s'opposer.

¹². Chez HEIDEGGER, « La facticité du *Dasein*, non susceptible d'être fondée et dérivée, l'existence et non le *cogito* pur comme constitution essentielle d'une universalité typique, devait représenter la base ontologique de la phénoménologie – pensée aussi audacieuse que promesse difficile à tenir. » (*VM*, p. 275 / *WM*, p. 259).

¹³. *VM*, p. 410 / *WM*, p. 392 : « Le langage est bien plutôt le médium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation. » Soulignés dans le texte. Toujours dans *VM* (p. 501 / *WM*, p. 479) : « Car le rapport de l'homme au monde est tout simplement et fondamentalement langage et donc compréhension. »

¹⁴. Voir la préface de Jean-Claude GENS à GADAMER, *Langage et vérité*, « Bibliothèque de philosophie », Paris, Gallimard, 1995, « Historicité, langage et amitié dans la philosophie herméneutique de Gadamer », p. 7-50.

occupé Johann August Ernesti, Schleiermacher, Dilthey et l'essentiel de la tradition herméneutique jusqu'à Heidegger), participant du projet cartésien, relève d'un registre épistémologique et s'y limite : présupposé d'un sujet, conscient et maître de ses activités cognitives et du processus de cognition, distance nécessaire entre le sujet et l'objet, neutralité des méthodes utilisées¹⁵. Or, pour Gadamer, « ... Le phénomène herméneutique n'est absolument pas un problème de méthode¹⁶ ». Ou encore :

L'herméneutique développée ici n'est donc pas une méthodologie des sciences de l'esprit, mais une tentative pour s'entendre sur ce que ces sciences sont en vérité par-delà la conscience méthodique qu'elles ont d'elles-mêmes, et sur ce qui les rattache à notre expérience du monde en sa totalité¹⁷.

C'est que l'herméneutique ambitionne de décrire un savoir plus originaire que celui des sciences de la nature. Gadamer ne nie pas la première dimension du comprendre, il la juge secondaire et si on s'y cantonnait, trompeuse parce qu'elle ferait rater l'essentiel¹⁸. Deux autres dimensions, qu'on dira pratique et personnelle, sont plus fondamentales pour son projet. D'emblée, elles situent la compréhension dans un contexte *dialogique* (dans la compréhension, on est toujours second par rapport à l'autre qui nous précède) et *événementiel* (c'est quelque chose qui nous arrive). Pour en expliciter le contenu et en montrer la nécessité, Gadamer entreprend de longues réflexions sur la compréhension dans les arts (peinture, musique, théâtre, architecture, etc., avec des développements d'une richesse psychologique époustouflante sur le jeu en différentes acceptions) et les dimensions pratiques de la philosophie (en s'inspirant d'Aristote sur

¹⁵. « Si nous prenons la compréhension comme objet de notre réflexion, ce n'est pas pour élaborer une technologie de la compréhension, comme voulait l'être l'herméneutique courante, philologique ou théologique. Cette technologie méconnaîtrait qu'au regard de la vérité qui élève la voix du fond du passé transmis, le formalisme d'un tel savoir-faire se prévaudrait d'une fausse supériorité. » (p. 13 / 3).

¹⁶. *VM*, p. 11 / *WM*, p. 2.

¹⁷. *VM*, p. 13 / *WM*, p. 3. Voir aussi p. 23-24 / p. 13 : « Ce qui assure le caractère scientifique de ces sciences [les sciences de l'esprit] consiste-t-il finalement davantage en ce tact que dans leur doctrine de la méthode ? » Dans la postface à la 3^e éd. de *WM* (1972) Gadamer revient sur cette question et rappelle le rôle de l'imagination du chercheur dans les sciences (y compris les sciences de la nature). Voir *L'art de comprendre. Écrits 1, Herméneutique et tradition philosophique*, trad. de l'all. par Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 89-90.

¹⁸. Comme nous n'aurons pas l'occasion d'y revenir, signalons que ce désintéret, justifié par le point de départ de Gadamer dans la facticité du *Dasein*, est loin d'avoir servi la cause de l'herméneutique. En effet, malgré un accent sur le langage omniprésent dans *VM* et ailleurs dans l'œuvre de Gadamer, cette position a entraîné une fermeture presque totale aux sciences du langage au XX^e s. (considérées comme victimes de leur propre projet d'objectivation). Aucun débat avec Saussure, Benveniste, Chomsky, ni avec les sémioticiens, les théoriciens de la poétique et du langage ordinaire, alors que de tels « dialogues » n'auraient pas manqué d'enrichir les réflexions des uns et des autres. Gadamer est assez rudement critiqué en ce sens par Pascal MICHON, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000.

la *phronèsis*). Concernée par la compréhension de soi, l'herméneutique *est* pratique. L'apprentissage de l'homme est éducation (*Bildung*), acquisition d'une culture dans un contexte d'ouverture, une attitude d'humilité, de réception, avec tact et savoir-faire ; l'apprentissage *est* expérience.

2. Qu'apprenons-nous de la vérité à partir des arts et du jeu ¹⁹ ?

La première partie de *VM*, intitulée « Dégagement de la question de la vérité : l'expérience de l'art », contient une longue analyse critique de la subjectivisation de l'esthétique chez Kant et une proposition, essentielle au projet de Gadamer, dans laquelle l'auteur veut montrer que l'expérience de l'art, loin de se réduire à l'ordre du subjectif, est une expérience de l'être²⁰. L'expérience esthétique montre que le paradigme sujet / objet n'est ni universel ni nécessaire à la compréhension. Le suggère déjà la métaphore du jeu : nous participons à un jeu (de balle ou de cartes par exemple) pour autant que nous refusons de le maîtriser, et que nous nous laissons prendre ; les joueurs n'y ont pas la liberté de faire comme bon leur semble ; pour vraiment jouer, il faut se laisser saisir, interpeller, voire « jouer » par le jeu (« Qui ne prend pas le jeu au sérieux est un trouble-fête²¹ »). Jouer, c'est reconnaître un ordre qui nous dépasse et auquel nous nous soumettons volontairement²². Quelles implications tirer pour la compréhension et la vérité ? D'abord, comme dans le jeu (et les arts), dans l'expérience de vérité, nous n'avons affaire ni à une domination d'un objet par un sujet se prétendant autonome, ni à une fermeture de la subjectivité sur elle-même. Surtout, comme le note Grondin, l'exemple montre comment, même quand la subjectivité est « transportée dans un ailleurs, celui de l'art, [...] elle n'en persiste pas moins à être interpellée dans sa plus intégrale continuité. [...] L'expérience de l'art implique, si l'on veut, deux aspects qui pourraient sembler contradictoires, mais que l'herméneutique juge constitutifs de l'expérience esthétique et qu'elle tente de penser ensemble à l'aide de la notion de jeu : l'expérience d'une réalité autonome qui nous dépasse, mais où nous restons en

¹⁹. « L'ontologie de l'œuvre d'art et sa signification herméneutique », *VM*, p. 119-188 / *WM*, p. 107-174 ; voir aussi, parmi les textes tardifs, « Le mot et l'image – 'autant de vérité, autant d'être' », *La philosophie herméneutique*, coll. *Épiméthée*, Paris, PUF, 2001, p. 185-220.

²⁰. Cette première partie occupe les pages 19-188 (*WM*, p. 9-174) ; la critique de l'esthétique kantienne, les pages 59-87 / 48-76.

²¹. *VM*, p. 120 / *WM*, p. 108.

²². *VM*, p. 127 / *WM*, p. 115 : « Nous avons vu que l'être du jeu ne réside pas dans la conscience ou dans la conduite de celui qui joue, mais qu'il attire, au contraire, celui-ci dans son domaine et le remplit de son esprit. Celui qui joue éprouve la réalité du jeu comme une réalité qui le dépasse. »

même temps (c'est le paradoxe) directement concernés²³ ». Le rôle joué par l'art (surtout la poésie) acquiert chez Gadamer une importance telle qu'il lui reconnaîtra, dans ses écrits postérieurs, le statut de réalité éminente, majestueuse et séparée du monde, qui énonce souverainement sa vérité, voire l'impose sous la forme d'un *diktat* : c'est une réalité proprement sacrée²⁴. En fait, Gadamer finit par associer étroitement l'art et la religion, le discours poétique et le discours religieux, au point d'accorder au premier une éminence religieuse (noter le mot « effroi » dans la citation qui suit, conclusion de l'article), avec un pouvoir proprement kérygmaticque : « Tout énoncé de l'art délivre un message, connaît et reconnaît. Une sorte de bouleversement est même toujours lié à cette reconnaissance, un étonnement et presque un effroi devant ce qui est arrivé aux hommes et ce à quoi ils sont parvenus²⁵. »

De ces analyses, et en raison du caractère paradigmatique de la compréhension dans les arts, Gadamer tire plusieurs conséquences pour construire une théorie générale de l'herméneutique : les notions de participation, d'interpellation, d'invitation et réponse, et donc de priorité de l'écoute sur la réponse ; celles de la vérité comme événement, du dialogue comme structure privilégiée de l'expérience de vérité, un accent sur l'implication de tout l'être humain dans le projet de compréhension²⁶. Ces éléments seront développés comme « grandes lignes » de l'herméneutique proposée. Tout aussi importante est sa reprise de l'idée selon laquelle l'être de l'œuvre d'art repose dans sa représentation (*Darstellung*), dont elle ne peut être séparée : une œuvre picturale, musicale, théâtrale, un poème, n'existent que dans leur réalisation, exécution, adaptation, récitation. Dans des formules proches de Heidegger, Gadamer écrit que l'art apparaît comme événement de vérité, ouverture d'un monde, révélation de l'étant. L'expérience de l'art nous permet de voir le monde pour ce qu'il est²⁷. Le specta-

²³ Jean GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 65-66, qui critique, avec beaucoup de perspicacité, l'impact que « le nominalisme de la science » moderne a eu sur les conceptions esthétiques kantienne et post-kantiennes.

²⁴ Voir « Le mot et l'image – 'autant de vérité, autant d'être' », *La philosophie herméneutique*, p. 185-220 et « Expérience esthétique et expérience religieuse » in *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, textes réunis et trad. sous la dir. de Pierre Fruchon, Paris, Aubier, 1991, p. 293-308.

²⁵ GADAMER, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 308.

²⁶ GADAMER exprime sa grande admiration pour les différentes formes de l'art dans « L'Europe et l'*oikoumenè* », in *La philosophie herméneutique*, p. 221-44. L'article, basé sur une conférence prononcée en 1991, date de 1993. Son dernier livre publié de son vivant (*Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, 2000, trad. fr. par Jean Grondin, coll. *Bibliothèque des textes philosophiques*, Paris, Vrin, 2004) contient une section intitulée « Sur la transcendance de l'art » (p. 183-236).

²⁷ *VM*, p. 117ss / *WM*, p. 105ss où Gadamer s'oppose à la conscience esthétique et à la neutralisation qu'elle opère de la vérité dans l'art : « ... toute rencontre du langage de l'art est celle d'un 'advenir' (*Geschehen*) sans fin et où elle fait elle-même partie de l'*advenir*' ». Gadamer souligne. Excellent résumé dans GRONDIN, *IHGG*, p. 70-71.

de d'une tragédie nous entraîne, nous émeut et nous permet de mieux comprendre la tragédie de notre propre existence. La notion de représentation est importante en ceci : ce qui est représenté apparaît dans sa vérité et celle-ci nous est accessible dans la confrontation avec nous-mêmes. Dans toute expérience esthétique, il y a une proposition de vérité qui résonne dans l'oreille intérieure de celui qui en fait l'expérience dit Gadamer, en renouant avec la notion de verbe intérieur chère à Augustin²⁸. Dans l'art, l'expérience est « transmutée en œuvre », la réalité y est à la fois représentée et transfigurée ; la création artistique propose une nouvelle configuration de la réalité, concept qui n'est pas sans rappeler celui de refiguration chez Paul Ricœur²⁹.

Reprenant la doctrine de la *mimèsis* de Platon, Gadamer rappelle que l'œuvre d'art n'est ni simple copie ni copie plus ou moins imparfaite de la réalité ; elle donne accès à l'être et ainsi permet de connaître, ou mieux, de reconnaître, le réel, de faire une redécouverte qui est lutte contre l'oubli ; c'est une anamnèse, dira Gadamer, dans une référence explicite à Platon³⁰. Dans l'art, nous avons affaire à une « transmutation (ou transfiguration : *Verwandlung*) en œuvre » : la réalité et nous-mêmes sommes métamorphosés dans l'œuvre d'art, porteuse de vérité ; dans la rencontre avec l'œuvre d'art, se manifeste une vérité qui révèle la réalité et les êtres humains à eux-mêmes, leur permet de se reconnaître³¹.

28. *VM*, p. 441-51 / *WM*, p. 422-31 sur « Le langage et le verbe ». Dans cette section, Gadamer est inspiré non par les écrits d'Augustin sur le langage, mais par ses développements sur l'incarnation et la Trinité (c'est *De Trinitate* qui est cité dans cette section de *VM*), et, de façon plus générale, par la pensée chrétienne de l'incarnation. Ce thème est fondamental pour l'herméneutique gadamérienne, même si son traitement, dans *VM*, est court et parfois allusif. Jean Grondin a tenté de développer les indications de Gadamer sur la question du verbe intérieur et l'importance d'Augustin pour l'herméneutique dans plusieurs études. Voir GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 28-41 ; « Gadamer and Augustine: On the Origin of the Hermeneutical Claim to Universality » in *Sources of Hermeneutics*, p. 99-110 ; *IHGG*, p. 191-201 ; « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », *Revue internationale de philosophie*, 54, 2000/213, p. 469-85.

29. Voir les analyses de Paul RICŒUR, dans *Temps et récit*, tomes 1-3, Paris, Seuil, 1983-1985 et la synthèse appréciative et critique d'Henri BLOCHER, « Fruits d'automne : La fécondité de l'âge illustrée par Paul Ricœur », *Fac-Réflexion*, 17, 1991, p. 32-47. L'inspiration de Gadamer est cependant heideggérienne (HEIDEGGER, « L'origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980 ; original all., 1935) ; comme le relève GRONDIN, *IHGG*, p. 70, « ... la mise en œuvre accomplie par l'art reste pour Gadamer une expérience ontologique ».

30. *VM*, p. 133 / *WM* p. 120-121 ; voir les études de GADAMER réunies dans *L'actualité du beau*, trad. de Elfie Poulain, Paris, Alinea, 1992 (original all., 1977).

31. *VM*, p. 128-139 / *WM*, p. 116-126. « La transmutation, en revanche, signifie que quelque chose est d'un coup et en totalité autre chose et que cette autre chose, qu'il est en vertu de la transmutation, est son être vrai, au regard duquel son être antérieur est nul et non venu. [...] Ainsi l'expression employée, celle de 'transmutation en figure' [*Verwandlung ins Gebilde*] signifie que ce qui existait auparavant n'existe plus, mais aussi que ce qui existe maintenant, ce qui se représente [*darstellt*] dans le jeu de l'art, est le vrai qui subsiste. » (p. 129 / 116-17).

3. Herméneutique et philosophie pratique

L'herméneutique est une philosophie *pratique* : Gadamer renouera avec la tradition de l'humanisme, plus présente dans l'histoire de la philosophie qu'on ne le supposait : il rappelle donc des réalités essentielles (y compris au chercheur scientifique) concernant la connaissance : le sens commun, le tact, le bon *goût*, le bon sens, la sagesse pratique. En tout cas, dans des questions qui nous concernent personnellement, nous aspirons à les développer : un jugement sûr, le sens du vrai, un savoir-faire qu'on apprend moins théoriquement que sur le terrain, en société, en baignant dans la culture, en conversation avec la tradition. Ici le tact ou le goût est « sens des convenances », mais aussi de « la mesure [et...] de la justesse³² ». De la *phronèsis* aristotélicienne qui veille sur ces considérations, prudence et sagesse pratique, Gadamer dira qu'elle « consiste [...] en une capacité à adapter cette sagesse à des situations particulières³³ » ; on pourrait dire la capacité de se débrouiller, de s'en sortir, de se tirer de mauvais pas³⁴. C'est sur la base de cette première partie de *Vérité et méthode*, que l'auteur entreprend, dans la partie centrale³⁵, de poser les fondements d'une théorie herméneutique dont nous rappellerons ici les grandes lignes. La grande diversité de ces éléments ne devrait pas masquer une unité fondamentale que nous tenterons de faire ressortir.

4. Les grandes lignes de l'herméneutique philosophique

a) *L'historicité de la compréhension et le cercle herméneutique*

Reconnaître l'historicité radicale de la compréhension, c'est l'élever au rang de principe herméneutique : voilà comment Gadamer aborde la deuxième grande section de la partie centrale de son œuvre. La découverte heideggérienne de la structure de *préalable* de la compréhension lui sert de point de départ concret. Heidegger, sur ce point, est clair : « Ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement. Ce cercle du comprendre n'est point un cercle où se meut un mode quelconque de connaissance, mais il

³². GADAMER, *VM*, p. 22-23, 37-38 / *WM*, p. 12-13, 27-28.

³³. *Id.*, *VM*, p. 39 / *WM*, p. 29.

³⁴. Nous avons mis à profit cette notion pour expliquer la parabole dite de l'intendant malhonnête (Lc 16.1-13) dans *Les paraboles aujourd'hui*, Québec, La Clairière, 1994, p. 198-201.

³⁵. « Extension de la question de la vérité à la compréhension dans les sciences de l'esprit », dont la première section est historique (p. 191-285) ; elle sera suivie d'une section intitulée « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique », p. 226-402, dont nous proposons schématiquement ici les idées maîtresses.

est l'expression de la *structure* existentielle de *préalable* du *Dasein* lui-même³⁶. » En rappelant la circularité ontologique du comprendre, Gadamer en souligne la réalité (le sens ontologique positif du cercle) et rappelle l'historicité et la finitude de la compréhension³⁷. Cette historicité s'exprime concrètement dans l'universalité des préjugés (pré-opinions ou pré-esquisses) que nous apportons avec nous constamment dans notre lecture de textes, notre interprétation de faits, nos rencontres de personnes. D'où le premier correctif à l'herméneutique méthodologique (et la première grande ligne de l'herméneutique philosophique) : la reconnaissance de la nécessité des préjugés et leur réhabilitation (avec la tradition et l'autorité).

b) Réhabilitation des préjugés, de l'autorité et de la tradition

L'*Aufklärung* a défini le savoir rationnel et scientifique par le rejet des préjugés nourris par la tradition, la religion et l'autorité. Sa devise, que Kant rappelle, en est l'expression lapidaire : « *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ! Voilà la devise des Lumières³⁸ » ; c'est particulièrement l'autorité et la tradition du christianisme et de la Bible, comme le note Gadamer, et les préjugés qui leur étaient associés, qui sont visés³⁹. Cette exclusion des préjugés et du moment subjectif est au fondement de toute « scientificité moderne depuis les méthodologies du XVII^e siècle », et constitue « l'essence véritable du mouvement des Lumières de la modernité⁴⁰ ». Sans céder à l'irrationalisme ni souscrire au relativisme, Gadamer y voit un ensemble de préjugés qui sont, eux-mêmes, loin d'être fondés. À ses yeux, le rejet systématique par le rationalisme moderne de la tradition, des préjugés et de l'autorité est lui-même un mauvais préjugé qu'il faut démasquer et rejeter⁴¹. Gadamer instruit cette question, en apparence la plus

³⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 153 (trad. fr. intégrale de E. Martineau sur la 10^e édition allemande : *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, édition hors commerce, p. 124) ; soulignés dans le texte. Sur le cercle herméneutique chez Heidegger, voir la première partie de cet article, *Théologie évangélique* 4, 2005/2, p. 74-75.

³⁷ *VM*, 287ss / *WM*, p. 271ss.

³⁸ E. KANT, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? ». Le texte date de 1784 et est disponible en plusieurs éditions et traductions de l'œuvre de Kant. La phrase apparaît au début du texte. Voir E. KANT, *Œuvres philosophiques*, tome 2, coll. *Bibliothèque de la Pléiade*, (sous dir. F. Alquié), Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

³⁹ *VM*, p. 293 / *WM*, p. 277.

⁴⁰ GADAMER, « Herméneutique et autorité », *Esquisses herméneutiques*, p. 61.

⁴¹ *VM*, p. 291-98 / *WM*, p. 275-81. « Ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève du préjugé, que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique. [...] En effet, il existe aussi un préjugé des Lumières qui porte et détermine leur essence. Ce préjugé fondamental des Lumières est le préjugé contre les préjugés en général, qui enlève ainsi tout pouvoir à la tradition. » (p. 291 / p. 275). Ailleurs (*VM*, p. 297 / *WM*, p. 281), Gadamer relève : « Le dépassement de tous les préjugés, cette exigence globale de l'*Aufklärung*, s'avérera être lui-même un préjugé, dont seule la révision frayera la voie à une compréhension appropriée de la finitude qui domine non seulement notre être, mais également notre conscience historique. » Dénoncer le préjugé contre les préjugés, il fallait le faire !

défavorable à la cause d'une herméneutique rationnelle, et montre que cette notion peut retrouver une fonction légitime et nécessaire dans l'expérience de compréhension et de vérité. On peut s'aviser de la dimension positive des préjugés en notant que l'équivalent latin *praejudicium* par exemple et l'usage de la jurisprudence ne prédisposent pas en faveur d'un traitement négatif : un préjugé est un « jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond. Dans la pratique de la justice, préjugé voulait dire décision juridique antérieure au jugement définitif proprement dit⁴². » Ce n'est donc pas nécessairement une erreur de jugement, puisqu'il permet soit une issue positive soit une issue négative. En d'autres termes, il y a « des préjugés positifs », écrit Gadamer en français dans son texte⁴³. Des préjugés peuvent légitimement nous faire accepter comme dignes de foi, et comme faisant autorité, certaines valeurs, institutions et traditions : le rejet total par l'*Aufklärung* des préjugés est inacceptable parce qu'il n'est simplement pas conforme à la rationalité elle-même. Reconnaître une autorité n'est pas nécessairement soumission irrationnelle ou abdication de la raison. Ce peut être la simple et rationnelle reconnaissance « que l'autre nous est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre. [...] Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison elle-même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité⁴⁴. » Loin d'être un inconvénient, le préjugé apparaît, en raison de notre finitude et de la structure fondamentale de notre compréhension, comme une condition nécessaire de celle-ci. S'imaginer avoir un accès direct, objectif et neutre à la connaissance – sans présupposés, c'est se leurrer et tromper les autres⁴⁵. Fondamentalement, il en est ainsi parce que nous ne sommes jamais premiers ; pas même dans notre rapport à notre propre conscience. Le problème de Dilthey à cet égard, note Gadamer, est qu'il n'a pas été suffisamment radical : son point de départ dans la conscience des *Erlebnisse* n'a pas pu rejoindre la réalité historique parce que tout *Erlebnis* est déjà déterminé par les réalités historiques auxquelles

⁴². Voir *VM*, p. 291 / *WM*, p. 275.

⁴³. *VM*, p. 291 / *WM*, p. 275.

⁴⁴. *VM*, p. 300 / *WM*, p. 284. Voir aussi « Herméneutique et autorité. Un bilan », *Esquisses herméneutiques*, p. 63. Dans cet article, Gadamer illustre, par l'exemple de sa propre éducation, que l'on peut accepter librement et rationnellement une autorité. Opposer systématiquement raison et autorité n'est donc pas ... rationnel.

⁴⁵. Gadamer renoue avec des considérations connues auparavant par les écrits de Rudolf Bultmann comme l'accent sur la précompréhension (*Vorverständnis*) et la nécessité des présupposés dans l'interprétation des textes. Sur la question des présupposés en exégèse biblique, le *locus classicus* est R. BULTMANN, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ? », *Foi et compréhension*, t. I, Paris, Seuil, 1969, p. 167-75. Voir aussi son « Le problème de l'herméneutique », in *ibid.*, p. 599-626. Sur l'herméneutique de Bultmann, nous rappelons l'étude magistrale d'Henri BLOCHER, « L'herméneutique selon Rudolf Bultmann », *Hokhma* 2, 1976, p. 11-34.

nous appartenons déjà. La prise de conscience de soi-même, les particuliers autobiographiques sont déjà situés ; en eux, « l'histoire est 'reprivatisée'⁴⁶ ». C'est parce que l'histoire ne nous appartient pas ; au contraire, nous lui appartenons : bien avant d'accéder à la compréhension de nous-mêmes par la réflexion sur le passé, « nous comprenons de manière spontanée dans la famille, la société et l'État où nous vivons ». Et Gadamer de conclure en renversant l'échelle des valeurs concernant préjugés et jugements : « Le foyer de la subjectivité est un miroir déformant. La prise de conscience de l'individu par lui-même n'est qu'une lumière tremblante dans le cercle fermé du courant de la vie historique. *C'est pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être*⁴⁷. »

Il s'ensuit que la tâche urgente n'est pas de se débarrasser des préjugés, mais de les reconnaître et d'apprendre à les développer comme des « leviers de compréhension⁴⁸ ». Certes, tous les préjugés ne sont pas également acceptables et certains ne sont pas sans danger. Aussi bien leur réhabilitation par Gadamer ne légitime pas *tous* les préjugés possibles, ce qui provoquerait des pratiques d'interprétation arbitraires et inacceptables⁴⁹. Reconnaissons cependant qu'ils sont d'abord *inévitables du fait même de notre finitude*. Il faut donc en prendre conscience et guérir d'un objectivisme d'autant plus naïf qu'il est subjectiviste et relève à l'occasion d'un ethnocentrisme étroit. Deuxièmement, il ne faut pas se laisser imposer ses préjugés (ou anticipations) par des intuitions populaires ; il faut les élaborer « à partir des choses mêmes » dit Gadamer, reprenant *die Sache* de Heidegger (et malgré une tension qu'on pourrait percevoir), sans revenir à un dogmatisme pré-kantien. Nos préjugés s'élaborent dans la confrontation avec les choses mêmes ; dans cet exercice, on donne aux plus féconds et fondés (Gadamer dit même « les préjugés vrais »), l'occasion de s'exprimer. C'est dans l'exercice de compréhension, dans l'interaction avec le texte, dans le dialogue avec les choses concernées, que nous apprenons à mettre de côté des mauvais préjugés et à en développer de nouveaux, plus en harmonie avec les

⁴⁶. VM, p. 297-98 / WM, p. 281-82.

⁴⁷. *Ibid.* p. 298 / p. 281. C'est Gadamer qui souligne.

⁴⁸. J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 167.

⁴⁹. Gadamer pose très clairement la question de la légitimité des préjugés : « Pour une herméneutique véritablement historique, la question centrale, la question fondamentale du point de vue de la théorie de la connaissance, peut donc être formulée ainsi : sur quoi doit se fonder la légitimité des préjugés ? Qu'est-ce qui distingue les préjugés légitimes de tous ceux, innombrables, qu'il appartient incontestablement à la raison critique de surmonter ? », VM, p. 298 / WM, p. 281-82. Question importante ; elle problématisait le rapport aux choses elles-mêmes auxquelles Gadamer fait souvent appel.

choses elles-mêmes, plus adéquats à ce dont il est en question, et ainsi accueillir la vérité qui s'y exprime. Il faut noter cependant que la structure d'anticipation est permanente : nous rejetons certains préjugés parce que nous en adoptons (parfois provisoirement) d'autres, qui semblent plus justifiés et fructueux. C'est donc au contact des choses mêmes que le partage entre les préjugés se fait. Reprenant une thèse de *Sein und Zeit*, Gadamer écrit : « C'est précisément ce renouvellement incessant de la projection, constitutif du mouvement du sens dans la compréhension et l'interprétation, c'est ce phénomène que décrit Heidegger. Quiconque cherche à comprendre est exposé aux erreurs suscitées par des pré-opinions qui ne résistent pas à l'épreuve des choses mêmes⁵⁰. »

Si nous reconnaissons qu'il ne peut y avoir d'auto-effacement devant un texte (un fait, une personne ou une œuvre à comprendre), nous éviterons la naïveté positiviste de ceux qui espèrent faire parler directement les choses elles-mêmes (ou les textes eux-mêmes), sans aucune intrusion subjective ou langagière. Ne doit-on pas reconnaître que les choses elles-mêmes ne peuvent nous parler qu'en fonction des projets d'intelligibilité que nous leur soumettons⁵¹ ? Il est d'autant plus difficile de marchander notre assentiment à Gadamer sur cet enseignement que nous pensons sa source dans l'Écriture, et sa transmission, une initiative chrétienne ; s'il a subi des altérations lors de son passage par Heidegger de qui Gadamer le tient, il n'a pas été entièrement défiguré.

Les notions d'autorité et de tradition sont, elles aussi, réhabilitées : le discrédit que leur ont fait subir les Lumières n'est pas justifié ; l'autorité et la tradition ne s'opposent pas (en tout cas pas toujours) à la raison, comme si elles étaient au service de l'obscurantisme et de l'arbitraire. En fait, ce qui est transmis par la tradition peut être (souvent ? en général ?) ce qui a passé l'épreuve du temps, a été jugé plausible, sensé, au point d'être librement reçu et retransmis. La tradition (et toute autre autorité légitime) n'a pas besoin de s'imposer par la force ; elle est accueillie en raison de sa crédibilité, de son évidence intrinsèque aux yeux de ceux qui l'acceptent ; une fois le processus accompli, ces contenus sont assumés et conservés en leur validité⁵². Dans ces conditions, c'est une abstraction inacceptable que d'opposer raison et tradition. Comme êtres humains, nous

⁵⁰ VM, p. 288 / WM, p. 272. Voir aussi « Du cercle de la compréhension », *La philosophie herméneutique*, p. 73-83.

⁵¹ Voir J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 169.

⁵² L'un des exemples qu'offre à quelques reprises Gadamer est celui de l'éducation : les enfants apprennent leur langue dans un contexte où ils reconnaissent l'autorité des parents et des enseignants et l'on n'imagine pas que les choses puissent être autrement. Voir GADAMER, « Herméneutique et autorité », *Esquisses herméneutiques*, p. 63.

sommes aussi des êtres de tradition, déterminés par la raison certes, mais aussi par les us et coutumes des sociétés dont nous faisons partie. À la formation socio-culturelle des individus participent l'activité de la raison autonome *et* l'éducation (formation et culture : *Bildung*)⁵³. Celle-ci opère par transmission et accueil de contenus qui proviennent aussi de la tradition et sont communiqués dans des contextes où s'exercent différentes formes d'autorité, sans donner à penser que la tradition est une entité irrationnelle qu'il faudrait rejeter. En vérité, les attentes de sens qui nous provoquent à la compréhension naissent du fait de notre appartenance à une tradition ; dans le dialogue ou la confrontation avec les choses mêmes, nous donnons à ces attentes l'occasion de s'exprimer ; ce faisant, nous confirmons notre insertion dans une chaîne que nous continuons à notre tour⁵⁴. Cet enracinement de nos préjugés dans la tradition met au jour une double observation. D'abord, il ne faut pas donner une tournure trop épistémologique aux préjugés chez Gadamer : il s'agit d'« anticipations de sens » qui peuvent changer mais ne seront jamais levées. Deuxième remarque : nous ne sommes pas entièrement libres à leur égard : « Les préjugés et les préoccupations, qui occupent la conscience de l'interprète, ne sont pas, en tant que tels, à sa libre disposition. Il n'est pas de lui-même en mesure de distinguer préalablement les préjugés féconds qui permettent la compréhension, de ceux qui lui font obstacle et mènent à des contresens⁵⁵. » La compréhension ne se fait pas autrement que dans un dialogue qui cherche à être à la hauteur de la chose (*Sache*) à partir de ces préconceptions qui nous habitent.

c) *La distance temporelle*

Si la tradition ne fait plus l'objet d'un discrédit injustifié, la distance temporelle cesse d'être considérée comme un obstacle qu'il faut réduire pour parvenir à la compréhension. Ce « n'est plus l'abîme qu'il faut franchir parce qu'il sépare et éloigne ; il est, en réalité, le fondement qui porte l'advenir (*Geschehen*) dans lequel le présent plonge ses racines. La distinction des périodes n'est donc pas un obstacle à surmonter. [...] Il importe en réalité de reconnaître dans la distance

⁵³. Selon Gadamer, la formation ou éducation au sens de *Bildung* caractérise essentiellement les sciences humaines et l'homme sage ou cultivé. « Celui qui est cultivé n'est pas celui qui déploie un savoir supérieur mais seulement celui qui, je reprends l'expression de Socrate, n'a pas oublié le savoir de son non-savoir » (conférence prononcée par Gadamer à Heidelberg en 1995, comme citée par GRONDIN, *IHGG*, p. 45).

⁵⁴. Pour des rapprochements avec la notion biblique et chrétienne de tradition, nous renvoyons à notre article « Tradition(s) », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004.

⁵⁵. *VM*, p. 317 / *WM*, p. 301.

temporelle une possibilité positive et productive de la compréhension⁵⁶. » En un mot, c'est l'espace dans lequel la compréhension historique est possible, sans lequel ni les préjugés ni le cercle herméneutique ne peuvent exercer leur fonction. Le cercle herméneutique (reconnu d'abord dans la rhétorique avant d'être saisi comme principe herméneutique), en précisant que les éléments se déterminent à partir du tout, et qu'ils déterminent celui-ci à leur tour (nous le vérifions aisément dans l'apprentissage d'une langue ancienne par exemple), joue un rôle effectivement central. Il montre que les attentes de sens présupposés ne sont pas éliminées, mais rectifiées selon les exigences du texte interprété. L'accord des parties et du tout est une condition nécessaire de compréhension, mais elle n'est pas suffisante. Sa formulation par Schleiermacher n'est pas encore satisfaisante⁵⁷. À son encontre, Gadamer rappelle que l'interprétation ne cherche pas à retrouver l'état d'esprit de l'auteur, mais une *entente* (*Einverständnis*) sur ce qui est en question⁵⁸. La description heideggérienne du cercle, plus fructueuse, précise qu'il n'est ni formel, ni objectif ni subjectif : « il ne fait que présenter le comprendre comme le jeu où passent l'un dans l'autre le mouvement de la tradition et celui de l'interprète⁵⁹. » Or, cette anticipation de sens « qui guide notre compréhension d'un texte n'est pas l'acte de la subjectivité, mais se détermine à partir de la communauté (*Gemeinsamkeit*) qui nous lie à la tradition », communauté saisie en continuelle formation par notre propre rapport à la tradition. Par cet appel, Gadamer espère conjurer le subjectivisme, sans retomber dans un objectivisme épistémologique. Dans la mesure où nous comprenons, nous nous insérons dans cette communauté et participons à l'événement de transmission. Le cercle représente effectivement une dimension structurelle ontologique de la compréhension, au point, écrit Gadamer que nous présupposons « une parfaite unité de sens » transmise et nous suspectons la tradition seulement si le texte n'est pas compréhensible : « 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 visé⁶⁰. » Ce préjugé n'exige pas seulement qu'un texte exprime parfaitement ce qu'il est

⁵⁶ VM, p. 319 / WM, p. 302.

⁵⁷ Voir la première partie de cet article, *Théologie évangélique*, 4, 2005/2, p. 69.

⁵⁸ VM, p. 312-14 / WM, p. 296-97.

⁵⁹ VM, p. 315 / WM, p. 298. Gadamer ne reprend pas telle quelle la notion heideggérienne de cercle. GRONDIN compare et contraste utilement les deux conceptions in *IHGG*, p. 121-28.

⁶⁰ VM, p. 315 / WM, p. 299.

censé signifier, « mais aussi que ce qu'il déclare soit la parfaite vérité⁶¹ ». Ces préjugés, conçus en rapport à la chose dite, au langage qui la porte, entre familiarité et étrangeté, constituent l'appartenance herméneutique à la tradition : « *C'est dans cet entre-deux (Zwischen) que l'herméneutique a son véritable lieu*⁶². » Ici Gadamer développe une thèse qui sera très controversée, mais qui est tout à fait cohérente avec les lignes générales de sa théorie : « Le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours. C'est pourquoi la compréhension est une attitude non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive⁶³. » Gadamer refuse de donner asile à l'idéal romantique de compréhension selon lequel comprendre, c'est comprendre un auteur mieux que lui-même. Pour lui, « *dès que l'on comprend, on comprend autrement*⁶⁴ ». Un texte n'est pas une simple expression de l'intention de l'auteur ni même expression de la vie ; il *possède* une prétention à la vérité, cela même que recherche l'interprétation. « *La tâche herméneutique, écrit Gadamer, accède d'elle-même à une problématique qui porte sur le fond (sachliche) et qui la commande dès le départ*⁶⁵. » Dans ce contexte, l'une des fonctions de la distance temporelle est de nous faire prendre conscience de nos préjugés et de leur valeur : si les préjugés vrais assurent la compréhension et les faux la mécompréhension, c'est *l'éloignement temporel* qui permet souvent (Gadamer avait d'abord écrit, dans les premières éditions de *WM*, « toujours ») d'opérer le clivage entre les types de préjugés⁶⁶. Parce que la tradition est pensée de l'autre, elle provoque les préjugés en nous ; elle permet de poser la question qui amène à la suspension de nos jugements pour examiner les préjugés et leur valeur. « L'essence de la *question* est d'ouvrir et de maintenir les possibilités. [...] Une pensée vraiment historique doit inclure celle de sa propre historicité⁶⁷. » C'est cela qui permet de comprendre de façon *historique* ; or, il faut mettre en lumière la réalité de l'histoire dans la compréhension elle-même, ou inclure le *travail de l'histoire* (voir la section suivante) dans le processus de compréhension. C'est à cette seule condition dira Gadamer, que nous échapperons à la naïveté de l'historicisme, qui oublie sa propre situation dans l'histoire, pour développer une compréhension authentiquement historique.

⁶¹. *VM*, p. 316 / *WM*, p. 299.

⁶². *VM*, p. 317 / *WM*, p. 300. C'est Gadamer qui souligne.

⁶³. *VM*, p. 318 / *WM*, p. 301.

⁶⁴. *VM*, p. 318 / *WM*, p. 302.

⁶⁵. *VM*, p. 290 / *WM*, p. 274. C'est Gadamer qui souligne.

⁶⁶. *VM*, p. 320 / *WM*, p. 304, n. 228.

⁶⁷. *VM*, p. 321 / *WM*, p. 304-05. C'est Gadamer qui souligne.

d) *La Wirkungsgeschichte (le travail de l'histoire)*⁶⁸

Le concept de « travail de l'histoire » est un autre aspect de l'herméneutique gadamérienne qui a provoqué de nombreuses discussions et parfois de profondes incompréhensions. Concept central de *VM* (Gadamer en fera même un principe que le reste de l'ouvrage développe), il désigne, en première approximation, l'action (ou l'efficacité) de l'histoire dans la compréhension humaine. Nous venons de le voir, avant d'être une limite à la compréhension, l'historicité opère comme un de ses principes fondamentaux. En parlant de *Wirkungsgeschichte*, Gadamer reprend et radicalise une idée déjà présente dans la pensée allemande du XIX^e siècle. « C'est un fait, écrit-il, que l'intérêt de l'historien ne s'attache pas seulement au phénomène historique ou à l'œuvre transmise mais aussi, en une thématique seconde, à leur action dans l'histoire [*Wirken in der Geschichte*] (qui, après tout, comprend aussi l'histoire de la recherche). [...] Dans cette mesure, 'le travail de l'histoire' [*Wirkungsgeschichte*] n'est pas nouveau⁶⁹. » Une nouvelle exigence conceptuelle se fait pourtant valoir chez Gadamer. Quand nous cherchons à comprendre un fait historique qui détermine globalement notre propre situation herméneutique, nous sommes soumis aux effets (*Wirkungen*) du travail de l'histoire (*der Wirkungsgeschichte*). Si l'historicisme croit pouvoir isoler et objectiver les lectures historiques et les séparer du sens original (pour la raison qu'il a pris conscience de l'action de l'histoire sur sa compréhension), il s'illusionne sur sa capacité d'objectivité et de neutralité puisqu'il propose la perspective en question du sein même de l'histoire. En se réclamant d'une méthodologie critique, l'objectivisme renie les présupposés qui commandent sa propre compréhension. Même si elle est consciente de son historicité, l'intelligence historiciste ne s'en affranchit pas du fait d'être en possession de cette information. Ses prétentions de neutralité et d'objectivité ne sont donc pas fondées. La conscience historique (*geschichtliches Bewußtsein*) est une conscience déjà travaillée et déterminée par les effets de l'histoire : c'est une conscience du

⁶⁸. La notion de *Wirkungsgeschichte* est aussi centrale à l'herméneutique de Gadamer qu'elle est délicate à articuler et que l'expression est difficile à traduire ; dans son œuvre-maîtresse, Gadamer en fait le point culminant de l'exposé (*VM*, p. 322-29 / *WM*, p. 305-12), qu'il fait suivre de l'analyse de la conscience du travail de l'histoire au plan de l'expérience historique et langagière. Des nombreuses traductions proposées de l'expression, la meilleure nous semble être celle de Jean Grondin (même si, étrangement, elle n'a pas été retenue dans la traduction officielle de *WM* à laquelle il a pourtant participé) : « travail de l'histoire » ; l'expression « conscience du travail de l'histoire » rend *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* ; voir GRONDIN, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie* 44, 1981/3, p. 435-53, repris dans GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, coll. *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1993, p. 213-233.

⁶⁹. *VM*, p. 322 / *WM*, p. 305.

(génitif objectif et subjectif) travail de l'histoire, une conscience que nous avons de l'influence ou de l'efficacité de l'histoire sur notre connaissance, mais aussi une conscience due (au moins en partie) à l'histoire (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)⁷⁰. Notion très forte et problématique tout à la fois. Très forte, puisqu'elle met fin à la suffisance naïve de l'historicisme (comme celle exemplifiée par la méthode historico-critique dans les études bibliques par exemple) d'une parfaite transparence à soi-même, de la capacité de sauter par-dessus l'histoire en vue de déterrer un sens primitif occulté à tous ceux qui l'ont précédé. Notion problématique : peut-elle échapper à l'accusation de relativisme ? Ce n'est pas seulement dire, comme Gadamer l'a déjà fait, que l'histoire nous appartient moins que nous ne lui appartenons. Ici, comme Grondin le relève, l'histoire « se trouve élevée au rang de sujet transcendantal qui rend possible la connaissance⁷¹ ». L'histoire travaille de façon souterraine, implicite ; elle produit son œuvre en nous sans que l'on sache le quoi ni le comment. On se rapproche dangereusement d'une conception qui légitimerait l'ordre existant, tout ordre existant, puisque celui-ci serait toujours le résultat du travail de l'histoire, ce dernier se transformant *en raison* de l'histoire ; c'est l'un des points de la controverse Habermas – Gadamer, et si l'on s'en tient aux seuls arguments échangés, il est difficile de ne pas donner raison à la critique habermassienne⁷². En suivant les indications de Gadamer, son disciple francophone probablement le plus fidèle et le plus créatif, Jean Grondin, a tenté de relever le défi que ce concept pose à l'herméneutique : s'assurer que sa définition de la vérité réponde à des critères publics acceptables (donc être critique vis-à-vis d'elle-même) et montrer sa capacité de distinguer entre le vrai et le faux, la vérité et le mensonge, sans plier devant le diktat de la raison. La réponse proposée est une notion de vérité comme événement (la compréhension est quelque chose qui nous arrive, nous en faisons l'expérience *dans* l'histoire et en général sans qu'il y ait besoin de preuve extérieure⁷³) et comme participation à une expérience de sens, une expérience

⁷⁰ VM, p. 322-23 / WM, p. 306 ; voir aussi GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, p. 217-222. Quelqu'un qui est exposé à la mort et qui en a conscience n'en demeure pas moins exposé à la mort, sans moyen d'y échapper.

⁷¹ GRONDIN, *ibid.*, p. 219.

⁷² Débat très instructif (on peut ajouter Karl-Otto Apel du côté de Habermas) sur lequel nous ne pouvons pas nous arrêter ici. Les réactions de Habermas sont rapportées dans son *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduit, avec un avant-propos, par Rainer Rochlitz, Paris, PUF, 1987. Les réponses de Gadamer se trouvent dans *L'art de comprendre. Écrits I : Herméneutique et tradition philosophique*, trad. de Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1982. RICCEUR a tenté une médiation entre les protagonistes dans son « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 333-71. Il se situe plutôt du côté de Gadamer, mais en accentuant le rôle de la distanciation critique.

⁷³ Voir VM, p. 503 / WM, p. 482 où Gadamer fait appel à l'expérience du beau et du vrai chez Platon.

subie puisqu'elle est entièrement le fait du travail de l'histoire. Dans ces deux dimensions, Grondin retrouve l'équivalent de la vérité comme adéquation traditionnelle entre la réalité et l'intelligence⁷⁴. Dans la version non-épistémologique de la vérité chez Gadamer, elle s'exprime comme fusion de la chose et du comprendre. Le concept de fusion des horizons en permettra l'explicitation, à charge de vérifier les preuves avancées par la suite.

e) La fusion des horizons (Horizontverschmelzung)

L'accent de Gadamer sur l'apport de la tradition et le travail de l'histoire à la compréhension doit être balancé par la présentation d'un autre concept, celui de « fusion des horizons ». Le concept est central à l'herméneutique philosophique (bien que l'expression elle-même ne soit pas très fréquente dans les écrits de Gadamer). La réhabilitation de la tradition et du rôle des préjugés débouche sur une définition inédite de la compréhension : « *Le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent*⁷⁵ », définition explicitée dans une assez longue section dans *VM* sur la signification de la distance temporelle et la *Wirkungsgeschichte*. C'est vers la fin de cette section que Gadamer introduit le concept de fusion des horizons. Contre Dilthey, il soutient que, pour comprendre, le lecteur contemporain n'a pas besoin de sortir de son horizon et de se transporter dans l'horizon historique passé de l'auteur. Au contraire, dans l'exercice de compréhension, le lecteur garde son horizon propre ; la compréhension est *fusion d'horizons*, celui, présent, du lecteur, et celui, passé, du texte ancien à interpréter. La notion s'élargit facilement à la compréhension de toutes sortes de textes et de situations, cultures, personnes passées ou présentes et à la compréhension de soi. Même si le terme « horizon » a un usage assez commun, il vaut la peine de circonscrire le sens que lui rattache Gadamer. Gadamer le définit comme « le champ de vision qui comprend et inclut tout ce que l'on peut voir d'un point précis⁷⁶ ». Plutôt que simple synonyme de point de vue subjectif ou de perspective (ce qui rapprocherait

⁷⁴. GRONDIN, *ibid.*, p. 229-30. Cette compréhension permettrait en outre à Gadamer de rester en étroite relation avec la pensée heideggerienne en son évolution, et de combiner les notions de vérité comme ouverture et, après la fameuse *Kehre* de Heidegger, comme événement de l'être. Pour Gadamer cependant, c'est le *Dasein* inséré dans l'histoire qui fait l'expérience de la vérité comme compréhension. GRONDIN insiste sur cette prégnance du concept : « La *Wirkungsgeschichte* remplace bel et bien le destin de l'être, mais pour redonner une plus grande place au *Dasein réel* inséré dans ce processus historique et à l'expérience de sens qu'il transmet. » (*ibid.*, p. 225).

⁷⁵. *VM*, p. 312 / *WM*, p. 295. C'est Gadamer qui souligne.

⁷⁶. *VM*, p. 324 / *WM*, p. 307.

Gadamer un peu trop de Nietzsche), l'horizon, c'est « ce que l'on voit depuis un point de vue⁷⁷ ». Les qualificatifs qui lui sont rapportés sont : étroit, large, borné, ouvert, fermé, etc. Un horizon change, s'élargit, s'acquiert. Gadamer précise que l'on comprend toujours à partir d'un horizon ; même si on n'en a pas toujours conscience, on comprend toujours à partir de soi et de son monde : c'est la première application du concept en jeu, qu'il faut équilibrer par le rappel d'une exigence parallèle : pour comprendre, il faut se placer dans l'horizon historique, « l'horizon qui permet à ce que l'on veut comprendre de livrer les traits qui sont les siens⁷⁸ ». Bien qu'hésitant à utiliser une formule de Schleiermacher et de Dilthey qu'il avait par ailleurs critiquée, Gadamer écrit : « Quiconque omet de se placer ainsi dans l'horizon historique à partir duquel parle la tradition, se méprendra sur la signification des contenus qu'elle transmet. En ce sens, c'est, semble-t-il, une exigence herméneutique légitime qu'il faille se mettre à la place de l'autre pour le comprendre⁷⁹. » Cette affirmation est cependant immédiatement nuancée par la question suivante : « Y a-t-il ici deux horizons distincts, l'horizon dans lequel vit celui qui comprend et celui, propre à chaque époque dans lequel il se replace⁸⁰ ? » Sans rejeter entièrement le langage d'horizons distincts (en tout cas séparés), Gadamer risque, pour le qualifier, l'expression « robinsonnade de l'*Aufklärung* historiciste [...] fiction d'une île inaccessible⁸¹ ». En d'autres termes, on parle bien d'horizons différents, mais il faut reconnaître qu'ils ne peuvent être distingués que par un acte d'abstraction, puisqu'ils ne sont jamais saisis l'un sans l'autre⁸². Il y a là une difficulté à laquelle il faut revenir : en effet, si la thèse de Gadamer est tirée d'un côté, elle revient à la simple affirmation du principe de la spirale de l'herméneutique traditionnelle ; si elle est poussée à l'autre extrême (concevoir un horizon unique dont les limites seraient repoussées toujours plus loin dans la tradition), elle revient à renier l'altérité de l'autre que nous voulons comprendre.

⁷⁷. GADAMER, *ibid.* ; voir aussi en ce sens Jean GRONDIN, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? », *Archives de philosophie*, 68, 2005/3.

⁷⁸. *VM*, p. 324-25 / *WM*, p. 308.

⁷⁹. *VM*, p. 325 / *WM*, p. 308.

⁸⁰. *VM*, p. 325 / *WM*, p. 309.

⁸¹. *VM*, p. 325-6 / *WM*, p. 309.

⁸². « L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre.* », *VM*, p. 328 / *WM*, p. 311. Gadamer souligne.

La métaphore d'horizon se complique ici de celle de *fusion* : Qu'est-ce qu'une fusion d'horizons ? Une autre image en permettra peut-être la saisie : deux traditions différentes peuvent s'amalgamer et « fusionner » ; en émerge une nouvelle tradition qui les englobe tout en étant différente⁸³ ; si ce modèle éclaire la métaphore de la fusion d'horizons, il permet d'en préciser les caractères essentiels. Dans la fusion, une nouvelle réalité naît, provenant de deux réalités précédentes ; « fusion » veut donc dire que dans la compréhension, on ne fait pas, en général, la part de ce qui vient de soi et celle du texte à comprendre bien qu'il faille maintenir les deux exigences : celle de son horizon propre et (Gadamer ose la formule) « se replacer » dans la situation d'un autre, en se mettant soi-même à sa place et en prenant conscience de son altérité. Sur cette question, Gadamer est très explicite et on ne peut faire mieux que de lui donner la parole :

Cet acte de 'se replacer' n'est ni transport empathique d'une individualité dans une autre, ni non plus soumission de l'autre à nos propres normes ; il signifie toujours élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité mais aussi sur celle de l'autre. Le concept d'horizon est ici à retenir parce qu'il exprime l'ampleur supérieure de vision que doit posséder celui qui comprend. Acquérir un horizon signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, tout près, non pour en détourner le regard, mais pour mieux le voir, dans un ensemble plus vaste, et dans des proportions plus justes.⁸⁴

Le double horizon (et sa fusion) permet une élévation (Gadamer avait d'abord parlé d'une prétention de connaissance et, dans ses écrits tardifs, de transcendance et de miracle) qu'est la compréhension. C'est que les horizons ne sont pas fixes, figés et donnés une fois pour toutes : ils s'élargissent, s'ouvrent, prennent de l'amplitude, etc. Autant la projection de l'horizon historique ne se fige pas dans l'aliénation d'une conscience passée, autant l'horizon de compréhension propre est en formation perpétuelle (travaillé par la tradition d'une part, nos préjugés mis à l'épreuve d'autre part). Comprendre, c'est certes sortir d'un point de vue ou d'une perspective subjective et limitée, mais pas pour acquérir simplement celle de l'autre : ce qui est toujours visé, c'est la compréhension des choses elles-mêmes. Or, à cette fin, non seulement le travail de l'histoire est indispensable, mais aussi la conscience que nous en avons. Le rôle de cette conscience n'est du reste pas parfaitement clair (pour une fois !) chez Gadamer.

⁸³. L'image vient de Jean GRONDIN, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l'adaequatio rei et intellectus* ? », qui suggère une autre illustration, celle de la fusion de métaux.

⁸⁴. *VM*, p. 327 / *WM*, p. 310 (la traduction contient une coquille « empathique » !).

Dans l'acte de comprendre s'effectue une véritable fusion d'horizons grâce à laquelle s'accomplit à la fois la projection de l'horizon historique et sa 'sursomption' (*Aufhebung*). Nous définissons la réalisation contrôlée d'une telle fusion comme la veille de la conscience propre à l'histoire de l'influence [ou « la vigilance de la conscience du travail de l'histoire » : *die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*]⁸⁵.

Il y a donc un troisième intervenant avec lequel il faut compter, l'horizon du travail de l'histoire, ce qui donne lieu à une relativisation essentielle des horizons : ils ne peuvent être définis et mis à la tâche que l'un par rapport aux autres. Le problème auquel nous avons fait allusion ci-dessus se pose avec d'autant plus d'acuité. Avant de l'aborder, il faut reconnaître que cette manière de définir les conditions de la compréhension permet à celle-ci d'apparaître dans une lumière nouvelle, avec des richesses insoupçonnées de la tradition épistémologique. De plus, elle permet de poser la question de l'*application* (*Anwendung*) de façon inédite, avec des possibilités d'intelligence renouvelées.

Se pose le problème de répondre aux exigences conjointes des trois horizons : comment échapper à un écrasement des horizons qui, par exemple, imposerait notre point de vue à l'horizon du texte ? C'était déjà la crainte de subjectivisme et d'arbitraire qu'exprimait l'herméneutique traditionnelle, dans sa recherche du sens originel du texte et son souci de ne pas lui imposer un sens étranger. Si, en pratique, on doit effectivement reconnaître le danger d'imposer notre point de vue à la réalité interprétée (ce qui provoquerait non une fusion d'horizons, mais leur *confusion*⁸⁶), ce danger ne remet pas en question, aux yeux de Gadamer, ni en principe ni en pratique, la nécessité des horizons de compréhension. L'expérience esthétique, que l'on peut solliciter une fois de plus, permet d'éclairer la pratique et de répondre aux difficultés. On peut, à sa faveur, reconstituer les dimensions essentielles de la compréhension comme fusion d'horizons. 1) Elle est événement (tributaire de Heidegger et de Bultmann, Gadamer parlera même de l'avènement du miracle de la compréhension). C'est l'élément de surgissement, de rupture avec le passé, de lumière qui éclate soudain que Gadamer fait valoir ici. 2) La compréhension est *expérience* de vérité ; pas de compréhension sans présence de vérité. Celle-ci se rencontre déployée dans l'œuvre et s'y exprime (et nulle part ailleurs) ; son déploiement n'est cependant

⁸⁵ VM, p. 328 / WM, p. 312.

⁸⁶ Voir J. ZIMMERMANN, « Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian Logos », *Journal of Beliefs and Values*, 22, avril 2001/1, p. 87-98. Zimmermann estime que Gadamer n'a pas suffisamment souligné les sources de sa théorie dans la philosophie d'Augustin et le piétisme protestant, et il a raison. Il faudrait probablement ajouter l'influence de la Réforme, du renouveau néo-orthodoxe et de la pensée de Bultmann vers les années 20.

pas sans ses exigences et sa rigueur : même si on ne peut pas définir à l'avance des règles méthodiques d'une exécution réussie de la Messe en Si mineur de J.-S. Bach, nous sommes capables d'en reconnaître de bonnes et de mauvaises (ou moins bonnes) performances. La compréhension, dit Gadamer, arrive quand nous disons : « il en est bien ainsi ! » (*so ist es*)⁸⁷. 3) Dans cette expérience, le « sujet » est impliqué, mais il n'est pas pris à contrecœur (ni à contreason !); il participe librement à son déroulement, encore qu'il ne soit pas maître de ce qui lui arrive (les analyses de la première partie de *VM* l'ont amplement montré). Aussi est-il transformé (peu ou prou, à un niveau ou à un autre) par l'expérience, qui, le mettant en face de choses essentielles, le force à voir dans une perspective nouvelle. On n'a pas eu accès à la vérité si elle ne nous a pas métamorphosés⁸⁸. 4) À l'instar de l'expérience esthétique, la compréhension comme fusion d'horizons est fondamentalement dialogique : comprendre un texte, c'est retrouver la question à laquelle il est réponse, mais c'est aussi répondre à l'interpellation qui en provient. Entreprendre de comprendre, c'est entrer dans une dialectique potentiellement infinie de questions et réponses⁸⁹. Ces dimensions montrent que la compréhension ne peut pas être le fait d'un horizon ou d'un autre seulement, mais des trois et de leurs effets conjugués⁹⁰.

La difficulté mentionnée plus haut peut être maintenant abordée plus à fond : quel est le statut de la fusion ? Advient-elle de façon autonome (ce qui semble bien être le cas si c'est un événement), ou bien est-elle soumise à notre contrôle (dans la citation ci-dessus, Gadamer parle de « la réalisation *contrôlée* d'une telle fusion⁹¹ ») ce qui semble également être requis si l'on doit maintenir la distinction des horizons ? Mais alors, on court le risque de retomber dans une notion méthodologique de compréhension. La question est importante et il n'est pas sûr que Gadamer l'ait résolue⁹². Sa réponse ultime consisterait probablement à reconnaître qu'on ne peut jamais complètement séparer les horizons parce que la compréhension de soi est toujours impliquée dans celle d'autre

⁸⁷ GADAMER, « Art et cosmologie » (texte de 1990) in *Esquisses herméneutiques*, p. 232 : « [...] Le critère d'une interprétation 'juste' est qu'elle disparaisse absolument lors de la relecture parce que tout devient alors si évident. Elle disparaît dans le faire voir qui vient pour ainsi dire confirmer qu'il en est bien ainsi (*so ist es*). C'est ce qui est conforme (*angemessen*) à la chose. » Nous reviendrons à ce texte de Gadamer dans la dernière section de l'article.

⁸⁸ Voir GADAMER, « La transformation du concept d'art », *Esquisses herméneutiques*, p. 183-200.

⁸⁹ GADAMER, « Qu'est-ce que la vérité », *L'art de comprendre. Écrits II*, p. 39-56.

⁹⁰ Gadamer ne tire pas explicitement ces conséquences dans cette section, mais on les retrouve ailleurs dans ses textes ; voir, outre l'article de Grondin déjà cité, la préface de Jean-Claude GENS à GADAMER, *Langage et vérité*, p. 11-12.

⁹¹ *VM*, p. 328 / *WM*, p. 312 (souligné ajouté).

⁹² L'explication, esquissée par Gadamer et développée par GRONDIN (« La fusion des horizons », *ibid.*) selon laquelle Gadamer veut rendre ainsi justice à la compréhension scientifique, ne répond que partiellement au problème.

chose, et que celle-là, parce qu'il s'agit justement de la compréhension de soi, ne peut jamais être celle d'un objet (avec ses caractéristiques traditionnelles d'objectivité, neutralité et distance)⁹³.

Il faut mentionner un dernier point concernant une question qui est, somme toute, parmi les plus difficiles de l'herméneutique gadamérienne. Dans le paragraphe sur la logique de question-réponse comme structure essentielle de l'expérience herméneutique qui conclut la deuxième partie de *VM*, Gadamer revient brièvement sur la question de la fusion des horizons : elle « opère la médiation entre le texte et l'interprète. L'idée directrice de la discussion [...] est que *cette fusion d'horizons qui advient dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage*⁹⁴. » Cette précision est d'une importance capitale : pour autant que la compréhension est expérience de pensée, cela veut dire pour Gadamer que la pensée et le langage sont intimement liés et coextensifs : « la compréhension se déploie dans l'interprétation qui est langage, comme la pensée se déploie dans la parole⁹⁵. » En d'autres termes, pour que la compréhension s'opère, une autre fusion doit intervenir, celle de la pensée et du langage. Ce qui est pensé ne se donne jamais que dans ce qui est dit ; il n'y a pas de monde de la pensée qui serait autonome (ou antérieur) par rapport au langage, et qui en ferait usage aux fins de communication ou d'expression dans un deuxième temps : position qui n'est pas sans ses difficultés, puisqu'elle implique l'impossibilité d'une pensée humaine dépourvue de langage ou de possibilité de langage (mais que je serais prêt, pour ma part, à défendre).

f) La compréhension comme dialogue et recherche d'un accord⁹⁶

La détermination de la compréhension comme dialogue, déjà évoquée dans la section précédente, a, elle aussi, d'importantes conséquences pour sa nature et sa pratique. Une première, négative, est la confirmation du caractère inadéquat de la dualité sujet comprenant / objet à comprendre. Comprendre, ce n'est pas simplement ni d'abord absorber un sens qui existe au préalable et indépendamment du lecteur. Celui-ci est engagé dans une tâche qu'il a en commun avec le texte, la chose (*Sache*) dont il est question. « L'interprète comprend la chose

⁹³ *VM*, p. 336 / *WM*, p. 319 ; on reviendra à ce passage plus loin.

⁹⁴ *VM*, p. 401 / *WM*, p. 384.

⁹⁵ Guy DENIAU *Cognitio Imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 338.

⁹⁶ Sur ce point, Pierre Fruchon fait ressortir l'influence platonicienne sur Gadamer : c'est elle, entre autres, qui lui a fait apprécier la dimension dialogique de la vérité. Réponse aux questions de l'être humain en quête de sens, la vérité est participation à une expérience de sens ; elle est donc par nature dialogique. Voir FRUCHON, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité, tradition et interprétation*, Paris, Cerf, 1994.

que lui dit le texte de la même façon qu'un homme s'entend avec son interlocuteur à propos de quelque chose⁹⁷. » Or, pour qu'une conversation soit fructueuse, les partenaires doivent y participer avec une ouverture et des attentes par rapport à ce qui est en question dans la conversation. « Ce qui est requis, écrit Gadamer, c'est uniquement l'ouverture à l'opinion de l'autre ou du texte. Mais une telle ouverture implique toujours qu'on mette cette autre opinion en rapport avec le tout de ses opinions personnelles ou qu'on se mette soi-même en rapport avec cette opinion⁹⁸. » En d'autres termes, la compréhension comme dialogue, n'implique pas l'absence de préjugés. Ce qui est requis, c'est de laisser le texte nous parler, de permettre à la chose du texte de s'exprimer. Une exigence fondamentale de cette ouverture de la part du lecteur consiste à être prêt à revoir et corriger au besoin ses préjugés et à reconnaître que ceux du texte peuvent être vrais. Pour ce faire, il faut être prêt jusqu'à reconnaître que « l'autre nous est supérieur », que nous avons justement à apprendre de ce qui est autre (cf. Philippiens 2.3).

Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte. Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une « neutralité » quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut *l'appropriation* qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. Il s'agit de se rendre compte que l'on est prévenu, afin que le texte lui-même se présente en son altérité et acquière ainsi la possibilité d'opposer sa vérité, qui est de fond, à la pré-opinion du lecteur⁹⁹.

La nature dialogique de la compréhension permet aussi de voir que le texte n'a jamais fini d'en dire plus. C'est même une des tâches de l'interprète d'interroger le texte pour que celui-ci en dise davantage. À ce niveau-ci, les textes bibliques occupent une position tout à fait privilégiée (que l'on songe par exemple aux paraboles et aux possibilités qu'elles offrent au lecteur). C'est dans ce même contexte que Gadamer insiste sur une autre dimension du comprendre : il est cheminement, donc quête, recherche, discernement de la question à laquelle la compréhension est réponse.

5. Herméneutique et application

L'herméneutique ancienne déterminait la question de l'application par sa position au sein des trois « habiletés » (*subtilitas*) qui constituaient la discipline :

⁹⁷. VM, p. 402 / WM, p. 384.

⁹⁸. VM, p. 289 / WM, p. 273.

⁹⁹. VM, p. 290 / WM, p. 274. Italiques et guillemets de Gadamer.

subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi et subtilitas applicandi. L'application avait pour fonction justement ... d'appliquer à la situation présente la vérité générale ancienne comprise et expliquée. Elle était donc seconde par rapport à la compréhension (comme l'explication l'était par rapport à la compréhension). Une réflexion sur les sciences bibliques et juridiques permet à Gadamer de reprendre la question selon de nouvelles perspectives. D'abord, il rétablit l'importance d'une question qu'on tendait à laisser de côté dans les discussions herméneutiques (elle était reléguée à la pratique). Surtout, il rappelle que la compréhension historique ou textuelle se rapporte à la *situation* de l'interprète : l'application est donc une dimension inhérente à la compréhension (comme lui est déjà indissociable le moment de l'interprétation) non seulement dans les sciences « normatives » (bibliques ou juridiques) où cela semble aller de soi, puisque l'on doit, par principe, appliquer les textes, mais aussi dans les autres sciences de l'esprit. Avec la question de l'application, il s'agit, écrit Gadamer, de « reconquérir le phénomène herméneutique fondamental » que l'historicisme avait perdu avec sa méthodologie positiviste. Conçue de façon épistémologique, la compréhension ciblait un *contenu de sens*¹⁰⁰. L'application, qui risquait de porter préjudice à l'objectivité de l'interprétation, ne pouvait se produire *qu'après*, selon des exigences propres. Gadamer estime fautive cette conception. Se calquant sur le modèle des études bibliques (où l'« application du texte biblique » désigne le moment où le prédicateur fait valoir le sens scripturaire dégagé pour la situation contemporaine) et des sciences juridiques, et explicitant une intuition de Heidegger selon laquelle la compréhension comprend toujours une compréhension de soi (un *Sichverstehen*), Gadamer dira que comprendre, c'est réussir à appliquer un sens à sa situation, à trouver des réponses à ses propres questions¹⁰¹. Il n'y a donc pas une saisie de sens indépendante et abstraite en quelque sorte, que viendrait par la suite enrichir une pertinence particulière, une application à sa propre situation. Le lecteur est toujours impliqué à part entière dans l'interprétation, si bien que comprendre et appliquer forment un tout indissociable¹⁰². Gadamer ne se contente pas d'affirmer que comprendre et appliquer

¹⁰⁰ VM, p. 329-30 / WM, p. 312-13. Voir GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 176.

¹⁰¹ C'est en ce sens que Gadamer dit que la compréhension n'est pas seulement *reproductive*, elle est aussi, parce qu'elle inclut toujours une application à la situation propre de l'interprète, *productive* (VM, p. 318 / WM, p. 301. Gadamer souligne) ou *différente* : « Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni en ce sens que l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, par le seul fait de comprendre, on comprend autrement. » (VM, p. 318 / WM, p. 302).

¹⁰² VM, p. 329-30 / WM, p. 312-13.

constituent deux moments indissolubles : une compréhension intellectuelle suivie d'une application pratique. Ce serait encore trop accorder à une vision intellectuelle de la compréhension. En fait, comprendre c'est *toujours* appliquer (et la meilleure illustration de cette thèse est le phénomène de traduction : traduire quelque chose, c'est réussir à rendre le « sens [du texte à traduire] parlant dans une époque et une langue différentes. [...]. La compréhension, la traduction relèvent toujours d'une telle application où l'interprète parvient à faire parler un texte¹⁰³. »

On peut rapprocher cette notion de l'idée wittgensteinienne exprimée par le slogan : « Ne cherchez pas la signification, cherchez l'usage. » Pour Wittgenstein, dans un grand nombre de cas, quand nous posons la question de la signification de mots, c'est la question de leur utilisation (ou de leur usage) que nous posons¹⁰⁴. Comprendre une règle, c'est savoir comment l'appliquer, comprendre un mot ou une expression, c'est savoir l'utiliser. Le critère de la compréhension, c'est donc l'usage correct (l'équivalent de l'application chez Gadamer). Comme Gadamer l'écrit :

... [C]'est seulement dans l'interprétation que se concrétise et s'accomplit le sens qu'il s'agit de comprendre, mais que pourtant cet acte d'interprétation reste entièrement lié au sens du texte [...] De même que le juge cherche à trouver ce qu'est le droit et que le prédicateur cherche à proclamer (*verkünden*) le message de salut, et que le sens du message (*Kunde*), pour l'un et l'autre, ne trouve son accomplissement que dans la publication et la proclamation, de même pourra-t-on reconnaître que le texte philosophique ou poétique exige du lecteur, et de celui qui le comprend, une activité propre et qu'il ne laisse pas libre de prendre du recul à la manière de l'« historien ». On reconnaîtra que la compréhension implique toujours dans ce cas l'application du sens compris¹⁰⁵.

Il y va ici de *l'éthique* de la compréhension (et de la *compréhension* de l'éthique) : le savoir éthique consiste à faire le bien dans une situation donnée et c'est cela agir moralement (ce n'est pas connaître les règles éthiques et puis les suivre dans des situations données, où l'on voit encore l'influence de la philosophie pratique d'Aristote sur Gadamer)¹⁰⁶.

¹⁰³ GRONDIN, *IHGG*, p. 154-55.

¹⁰⁴ L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, 3^e éd. établie par J. E. M. Anscombe, trad. par Fr. Dastur et M. Elie, coll. *Bibliothèque de philosophie*, Paris, Gallimard, 2005, paragraphe 43.

¹⁰⁵ *VM*, p. 355 / *WM*, p. 338.

¹⁰⁶ *VM*, p. 336 / *WM*, p. 319 : « Car le savoir moral, tel que le décrit Aristote, n'est pas, de toute évidence, un savoir d'objet : celui qui sait n'est pas confronté à un état de choses qu'il ne ferait que constater. Il est au contraire immédiatement impliqué par ce qu'il connaît. C'est quelque chose qu'il a à faire », avec renvoi de l'auteur au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

6. L'exégèse historico-critique à l'épreuve de l'herméneutique

Pour être fidèle à Gadamer (qui écrit dans son autocritique : « L'essence de la réflexion herméneutique, c'est précisément qu'elle émerge nécessairement de la pratique herméneutique¹⁰⁷ »), il nous faut mettre la théorie à l'épreuve de l'application, ou mieux, continuer celle-là en celle-ci. Seule cette dernière nous donnera une vision adéquate du fruit que peut générer l'herméneutique philosophique. S'agissant de la science biblique, le rapport à l'exégèse historico-critique semble tout indiqué pour cette épreuve.

En général, l'exégèse conçoit sa tâche comme mise en œuvre de principes et de règles dont l'application à des textes permet d'exhiber le sens. Interpréter, c'est remonter vers le passé, et par ce mouvement, combler le fossé temporel qui sépare les lecteurs contemporains des anciens événements et personnages à comprendre ; il faut remplir (et par là même réduire) une distance historique et culturelle dont on pense qu'elle occulte le sens recherché¹⁰⁸. L'herméneutique est alors conçue comme ensemble de réflexions concernant des règles méthodologiques qui permettent à l'interprète de passer de l'ignorance au savoir. Ce même mouvement, compris comme une recherche du sens de l'auteur (ou du rédacteur ou de la communauté primitive), porte au-delà du (voire s'oppose au) travail d'interprétation de la tradition, dont l'activité est presque systématiquement soupçonnée de masquer ou de tordre le sens originel ; la signification de la tradition est presque¹⁰⁹ toujours conçue comme dérive par rapport au sens premier.

Mais l'interprétation d'un texte ne se limite pas à une remontée vers ce que l'auteur a voulu dire, pas plus qu'elle ne se résout à n'être qu'application de méthodes de lecture. Par ailleurs, le soupçon que l'on fait systématiquement peser sur la tradition est loin d'être fondé. A-t-on affaire véritablement à la

¹⁰⁷ GADAMER, « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », *L'art de comprendre. Écrits 2*, p. 12. De semblables affirmations apparaissent ailleurs. Gadamer crédite Schleiermacher de cet accent.

¹⁰⁸ L'histoire des traditions qui ont formé les textes bibliques est elle-même, plus souvent qu'autrement, conçue comme histoire de dérives négatives par rapport au sens original, voire comme mouvement de perversion du sens : l'histoire de la tradition est histoire de décadence sémantique. Le livre de J. JEREMIAS sur les paraboles (*Les paraboles de Jésus*, trad. fr. sur la 6^e éd. all., Le Puy-Lyon, Xavier Mappus, 1962 ; réédition « Livre de vie », 1968), malgré ses richesses indéniables, est à cet égard exemplaire. La deuxième partie du livre (trad. fr. p. 33-159), intitulée : « De l'Église primitive à Jésus », se propose de passer de la première au second par correction des changements et suppression des ajouts dont la tradition est créditée.

¹⁰⁹ Le « presque » est justifié par le fait que quelques exégètes qui pratiquent l'historico-critique (parmi les francophones, François Bovon et Daniel Marguerat par exemple) sont plus sensibles au « travail de l'histoire », ce qui explique, au moins en partie, la richesse et l'intérêt de leurs travaux.

compréhension de textes (auteurs, situations, vérités) dans la plupart des travaux historico-critiques ? Il est permis d'en douter et le malaise presque insoutenable dans lequel ses praticiens sont plongés depuis quelques décennies le confirme. Il nous semble que c'est même l'une des raisons majeures pour lesquelles la méthode tend à être délaissée dans les départements et facultés de théologie et sciences religieuses où elle régnait naguère. Il n'est pas question, bien entendu, de rejeter les méthodes classiques d'étude des textes anciens (de l'antiquité gréco-romaine ou du monde biblique ; Gadamer lui-même a travaillé pendant des années sur l'édition critique d'un texte d'Aristote qui n'a pas, finalement, abouti). Ce n'est pas une méthode différente que Gadamer propose pour lire les textes anciens, ni un retour à une exégèse précritique ou préscientifique du texte biblique. Les procédures d'usage (critique textuelle, repérage des formes littéraires représentées, évaluation des contributions du ou des rédacteurs, explicitation des traditions différentes par lesquelles le texte est passé) doivent être maintenues. Quand tout ce travail, qui demeure nécessaire, est accompli, on n'a pas encore, selon Gadamer, posé la question du sens du texte et de sa compréhension. Et surtout, on se prive d'une dimension essentielle en se privant des lectures de ceux et celles qui nous précédés.

La méthode historico-critique ne sort pas indemne si elle accepte d'être questionnée à partir de l'herméneutique philosophique. En effet, en se donnant pour objectif premier d'établir de façon critique, objective et désintéressée le sens premier du texte biblique, elle créait des problèmes fondamentaux pour la compréhension des textes mêmes qu'elle prétendait éclairer. S'inféodant progressivement au projet rationaliste de l'*Aufklärung*, la méthode historico-critique a fini par opposer entièrement raison (définie de plus en plus dans un sens scientiste) et tradition (y compris celle du christianisme). Ce faisant, elle a rejeté résolument la dernière dans le royaume de l'ignorance et des ténèbres et s'est accaparée la première sous laquelle elle s'est rangée et à laquelle elle s'est inféodée¹¹⁰. Contrairement à ce qu'affirme Zumstein, il ne me semble pas qu'avant l'avènement de la méthode historico-critique, les interprètes aient

¹¹⁰ Dans un article visant à réhabiliter la méthode historico-critique (« Les enjeux de la méthode historico-critique », in *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?*, sous dir. Cl. Coulot, Paris, Cerf, 1984, p. 51-67, la citation qui suit, p. 63) J. ZUMSTEIN écrit : « Rejeter la MHC, ce n'est pas simplement se plaindre des excès de l'analyse diachronique, c'est rejeter la tradition intellectuelle et éthique de notre culture. » Rien de moins ! On se demande de quel côté se trouve la véritable étroitesse d'esprit. Que la MHC ne soit pas suffisamment critique parce qu'elle ne répond pas aux exigences des perspectives théologiques des textes étudiés était déjà la critique que Karl Barth lui adressait au moment où il rédigeait son commentaire sur l'épître aux Romains.

utilisé la tradition *contre* la raison, ni que l'interprétation d'Église ait été opposée à l'interprétation universitaire ; au contraire, il y avait une symbiose : l'interprétation associée à la raison et à l'université était celle-là même qui s'accompagnait des caractéristiques de tradition et d'Église ; en revanche, elle s'opposait autant à une interprétation *sectaire qu'à des prétentions illuministes*, c'est-à-dire à une interprétation qui ne pouvait se prévaloir ni de la raison et du privilège universitaire, ni de la continuité avec l'enseignement de la tradition autorisée. En fait, c'est la méthode historico-critique qui a introduit des dichotomies auparavant inconnues ; assujettie au rationalisme de l'*Aufklärung* qui lui a donné naissance, la critique historique a pris le parti d'un camp contre l'autre (la tradition, par définition non conforme à la raison, voit son usage arriver à sa fin). Si l'on remonte à la période précritique, on constate que les docteurs de l'Église (Origène et Augustin, Anselme et Thomas d'Aquin, Luther et Calvin) étaient hommes de raison et de tradition, hommes d'Église et de savoir. La tradition de l'humanisme occidental avant l'*Aufklärung* a permis aux différents éléments de coexister et de s'informer mutuellement.

Quant à la méthode historico-critique, elle est la fille légitime (et perverse) de l'*Aufklärung* : le texte à interpréter est considéré comme un objet à analyser de façon objective, à l'aide d'outils censés répondre aux exigences d'objectivité, de détachement et de neutralité, pour se plier à l'exigence de la fameuse distance scientifique que cette méthode juge indispensable à la tâche d'interprétation¹¹¹. Gadamer remet en question cette nécessité, comme celle de la distance historique censée exister entre le lecteur d'aujourd'hui et le texte ancien à interpréter et le refus du travail de l'histoire. À la critique barthienne, l'herméneutique gadamérienne ajoute le constat parallèle et complémentaire que la méthode historico-critique n'est pas suffisamment critique à l'égard d'elle-même et s'illusionne sur ses capacités de neutralité et d'objectivité¹¹².

7. Entreprendre un dialogue avec Gadamer

Dans cette dernière section, nous voulons surtout marquer notre appréciation et notre reconnaissance pour une œuvre riche et enrichissante comme peu d'œuvres contemporaines le sont. Une réponse plus complète, qui focalisera

¹¹¹. Voir ZUMSTEIN, p. 78.

¹¹². Voir, outre Gadamer sur l'historicisme dans *VM*, l'article de W. G. JEANROND, « After Hermeneutics: The Relationship Between Theology and Biblical Studies », in *The Open Text. New Directions for Biblical Studies*, sous dir. Fr. Watson, London, SCM, 1993, p. 85-102.

d'avantage sur les difficultés de la théorie et concrétisera un véritable dialogue à partir de présupposés (ou préjugés) bibliques, patientera jusqu'à une autre occasion.

a) Reconnaissance

Il faut d'abord admirer l'unité organique d'une œuvre dans laquelle tout se tient, où tous les concepts importants s'épaulent et se répondent les uns les autres : l'éclairage que l'esthétique apporte à l'interprétation (en limitant les effets nocifs d'attitudes rationalistes), la réhabilitation de la tradition et de l'autorité (religieuses aussi) et leur contribution positive à la compréhension, la défense des préjugés (notion très proche de celle de présupposés chez Cornelius Van Til) et de leur nécessité, le poids négatif des Lumières (qui sont *aussi* bien ténébreuses), le travail irrésistible de l'histoire (contre la naïveté d'un prétendu retour anhistorique aux sources et contre l'historicisme), la compréhension comme fusion d'horizons et comme dialogue. Les concepts d'histoire, de langage, de dialogue, de jeu, se renforcent et se précisent... au point que certains commentateurs ont lancé l'accusation d'une synonymie totale dans l'œuvre gadamérienne. Notons la *rigueur* dans l'usage de ces nombreux concepts : dans une œuvre de milliers de pages, échelonnée sur plusieurs décennies, pas de contradiction, pas de joints grinçants qui n'aient été relevés par les interprètes ; à peine quelques changements mineurs au cours des années, qui traduisent l'écoute de Gadamer à l'endroit de ceux qui ont voulu instaurer un dialogue avec lui. Les penseurs évangéliques qui ont réfléchi à partir de Gadamer (comme Anthony Thiselton) ont enrichi l'herméneutique évangélique de son apport (les deux livres principaux de Thiselton sur l'herméneutique, parmi les plus précieux publiés durant les dernières décennies, portent le mot « horizon » dans leur titre). Plusieurs concepts importants de la philosophie herméneutique explicitent des idées proprement bibliques : la finitude (on a pu dire que toute l'herméneutique de Gadamer pouvait se résumer en une affirmation : l'homme n'est pas Dieu !) et sa dimension positive (non seulement l'être humain n'a pas à s'en affranchir comme si elle était un vice, mais il ne peut comprendre que s'il l'assume pleinement), la légitimité, rationalité et nécessité d'une autorité qui nous dépasse, la vérité comme confrontation ou dialogue avec les choses mêmes, les effets transformateurs de l'interprétation (que vaut une vérité qui ne produit aucun effet sur ceux qui la reçoivent ?). Négativement, il faut lui savoir gré d'avoir mis en lumières les ténèbres de l'*Aufklärung* avec ses prétentions idolâtres d'autonomie et de neutralité, et d'avoir rappelé à l'humilité la raison orgueilleuse, avec ses visées

d'un savoir méthodique sûr de lui, voire absolu. Même l'accent sur le travail de l'histoire a des résonances bibliques : n'est-ce pas une manière de rappeler, à l'encontre de l'arrogance moderniste s'arrogeant le statut de sujet maître de soi-même, de ses actions, de son passé et de son avenir, que comme êtres humains, nous sommes portés par la tradition, que nous appartenons plus à l'histoire qu'elle ne nous appartient ? Le langage, avec ses possibilités (et ses impossibilités), cela même qui nous permet de nous comprendre et de comprendre notre monde, nous précède : dès que nous nous saisissons de l'appareil langagier, il se saisit de nous, et nous ne pouvons en faire ce que nous voulons, sauf au prix de distorsions et d'usages viciés ou pervers. La nécessité de l'implication de l'interprète est validée par des textes bibliques comme les paraboles ou les psaumes : impossible de les comprendre adéquatement, si le lecteur ne s'implique pas de tout son être dans l'exercice de leur lecture. Que la compréhension droite ne puisse être séparée d'une application semble être aussi l'enseignement de l'Écriture : ceux qui ne mettent pas en application la Parole ne la comprennent pas vraiment. En revanche, comprendre la Parole de Dieu, c'est être capable de l'appliquer dans des situations nouvelles, qui ne sont pas explicitement prévues par le texte (Mt 6.3 ; 22.29 ; Lc 24.25 ; Jn 5.39-40 ; Rm 15.4 ; 1 Tm 3.16-17). Rappel précieux que c'est le texte biblique qui doit être à la fois compris et appliqué (ce n'est pas un sens qui est d'abord compris de façon autonome, et qui serait seulement par la suite appliqué)¹¹³. Dans cette perspective, on n'est capable de vraiment comprendre le commandement « Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur... », si l'on ne cherche pas à obéir au Seigneur de cette parole en la vivant, même de façon bien imparfaite.

b) Questions

D'une pensée qui a été discutée pendant plus de cinq décennies, de nombreuses critiques, parfois radicales, ont été faites. Les critiques les plus externes au projet de Gadamer sont les moins utiles. À la rigueur, il suffit de dire, pour en prendre la mesure, que leurs auteurs font autre chose. Cependant, même parmi ceux qui apprécient l'œuvre de Gadamer, des questions demeurent. Pour aller plus loin avec certains aperçus incisifs de cette pensée, il faut

¹¹³. Parmi les théologiens évangéliques, John M. FRAME (*The Doctrine of the Knowledge of God*, Phillipsburg, P&R, 1987) et Vern S. POYTHRESS (*God Centered Biblical Interpretation*, Phillipsburg, P&R, 1999) défendent cette conception. A. C. THISELTON présente comme paradigme de la compréhension herméneutique la lecture qui provoque des changements chez les lecteurs. Voir son *New Horizons*, chap. 2.

parfois penser contre elle, même si c'est avec les moyens qu'elle a pourvus. Les questions suivantes méritent d'être prises en considération.

1. La conception de l'herméneutique de Gadamer est-elle aussi dialogique qu'il l'affirme ? La réponse n'est pas évidente. John D. Caputo, pourtant tout en sympathie à l'égard de Gadamer, remarque qu'en dépit de fortes affirmations sur le dialogue et la conversation, Gadamer met plutôt en œuvre une conception *monologique* de la vérité, qui écrase les différences au lieu de les magnifier¹¹⁴. Le concept de fusion des horizons, indispensable à la compréhension selon Gadamer, ne revient-il pas à annuler des points de vue qui devraient être maintenus en leur différence ? Dans *VM*, venant après l'exposé sur le travail de l'histoire, ce concept ne finit-il pas par en annuler les effets¹¹⁵ ? Si le point de vue de l'auteur concernant la vérité n'est pas maintenu, n'est-ce pas son altérité même qui est remise en question ? Quand Gadamer affirme que reconnaître l'altérité de l'autre, c'est suspendre sa prétention à la vérité, respecte-t-il cette altérité ? Ici, nous croyons que le principe de la compréhension comme reprise (un *homologeîn*) de réalités qui ont été pensées et configurées dans une œuvre par quelqu'un d'autre, saisies selon leur propre horizon (à charge de les discuter, de leur apporter des objections, et d'en être convaincus seulement si nous avons des raisons de l'être) est plus dialogique et maintient mieux l'altérité des participants en quête de compréhension. Malgré son rejet de principe de toute dimension épistémologique dans la compréhension, Gadamer peut-il éviter de faire appel à une distanciation critique comparable à celle suggérée dans l'herméneutique de Ricoeur (mais il faudrait être plus radical que Ricoeur : le *cogito* n'est pas seulement blessé ; l'intelligence humaine est obscurcie, le cœur profondément vicié par le péché, la tâche de compréhension requiert plus que des détours pour répondre aux soupçons) ; une conversion (une *metanoïa*) qui remplacerait les préjugés pécheurs par la vérité de l'Écriture sainte est indispensable. Les hésitations de Gadamer concernant la fusion des horizons (événement autonome ou soumis à notre contrôle ?) sont l'indication d'une aporie aux conséquences profondes dans sa théorie.

¹¹⁴ John D. CAPUTO, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 110-115.

¹¹⁵ Gadamer écrit : « Quand notre conscience historique se transpose dans des horizons historiques, cela ne signifie pas qu'elle s'évade dans des mondes étrangers sans rapport avec le nôtre. Au contraire, tous ensemble, ces mondes forment l'unique et vaste horizon, de lui-même mobile, qui, au-delà des frontières de ce qui est présent, embrasse la profondeur historique de la conscience que nous avons de nous-mêmes. C'est donc en réalité un seul horizon qui englobe tout ce que la conscience historique contient. » (*VM*, p. 326 / *WM*, p. 309).

2. La réhabilitation de la tradition, que nous avons accueillie, en principe, positivement, n'est pas sans ses problèmes. Ne faut-il pas, en certaines occasions, la remettre en question, comme les Réformateurs l'ont fait d'une tradition écrasante et infidèle à ces vérités qui lui ont donnée naissance et l'ont mise en mouvement¹¹⁶ ? Il faut pouvoir disposer de moyens qui permettent de distinguer entre une tradition qui maintient fidèlement les données de départ et une tradition aliénante, qui corrompt ces vérités et réalités qu'elle est censée porter et fructifier.

3. L'herméneutique gadamérienne est, à l'évidence, sur un terrain privilégié quand les textes (et d'autres œuvres) à interpréter appartiennent à la tradition de l'interprète, quand celui-ci s'en nourrit et qu'il est donc en mesure d'apporter un horizon déjà travaillé par la tradition et les œuvres qui l'ont formée. Qu'en est-il de textes qui appartiennent à des traditions (philosophique, littéraire, religieuse, politique) différentes de celle de l'interprète ? Cette question peut être précisée : comment, dans notre compréhension, rendre justice *même* à des textes (ou des œuvres d'art), dont nous sommes par ailleurs convaincus qu'ils sont mensongers ou pernicious (*Mein Kampf* de Hitler par exemple) : si nous ne comprenons jamais que la vérité, la seule compréhension qui demeure pour de telles œuvres est intellectuelle, sans accord ou entente (*Einverständnis*). Comment faire la distinction entre les bonnes et les mauvaises œuvres avant de les avoir abordées comme œuvres à comprendre au sens de Gadamer ? On revient au pouvoir accordé dans de telles situations à la tradition et au travail de l'histoire. Cette question peut être aiguisée à la faveur du rapprochement par Gadamer de la compréhension à la conversation. Si, comme nous l'avons noté, le rapprochement a ses avantages, Gadamer prête le flanc à une critique qui n'a pas échappé à certaines critiques féministes. Jusqu'où Gadamer avait-il une conception réellement ouverte de la compréhension comme dialogue ? Avec qui conversait-il ? Dans plusieurs contributions consacrées à ce thème, Robin May Schott a remarqué qu'en général les femmes sont absentes de sa vie intellectuelle et sa philosophie. Les interlocuteurs de Gadamer étaient surtout des hommes de son propre arrière-plan social et philosophique (ce qui explique peut-être que Gadamer ait pu se maintenir entièrement à l'extérieur du débat sur le nazisme,

¹¹⁶ La critique de Caputo, qui fait de l'herméneutique gadamérienne « le traditionalisme et la philosophie de la vérité éternelle poussés à leurs limites historiques » ne nous paraît pas justifiée. Caputo ajoute : « Gadamer nous offre la forme la plus libérale possible de traditionalisme. Il introduit autant de changement qu'il est possible de le faire dans la philosophie de la vérité inchangée, le plus de mouvement possible dans la vérité immobile. » (John D. CAPUTO, *Radical Hermeneutics*, p. 111).

et qu'il ait pu éviter de se mouiller dans un sens ou un autre¹¹⁷). Comme Schott l'affirme, si nos partenaires dans la conversation proviennent exclusivement du même clan que nous, s'agit-il vraiment d'un dialogue avec ce qui est autre ? N'est-ce pas plutôt un nombrilisme déguisé ?

c) L'intention de l'auteur

La relation du sens d'un texte ou d'une œuvre d'art à son auteur (plus particulièrement la question de la *mens auctoris*) a été au centre de débats avec le juriste et herméneute italien Emilio Betti (1890-1968)¹¹⁸ et le critique littéraire américain Eric D. Hirsch (1928-)¹¹⁹. En général, les commentateurs évangéliques se sont rangés, dans ce débat, du côté de Hirsch (Betti a été peu lu et discuté même si les idées principales de Hirsch proviennent de lui). Il faut clarifier le débat. Gadamer, bien sûr, reconnaît l'auteur comme source historique et psychologique du texte : si l'auteur n'avait pas pensé le sens, en le précisant et l'exprimant par un choix de termes et de compositions, nous n'aurions pas de texte à étudier. Évoquant son illustre devancier du XIX^e s. sur cette question, Gadamer écrit : « On peut se permettre d'écarter entièrement le développement de Schleiermacher sur l'interprétation subjective. [...] La tâche de l'herméneutique est d'élucider ce miracle de la compréhension, qui n'est pas communion mystique des âmes mais participation à une signification commune¹²⁰. » La compréhension ne cherche pas à retrouver l'état d'âme de l'auteur historique d'un texte ou d'un artiste, mais la découverte de la vérité qui l'a occupé et que nous cherchons à élucider à notre tour, parce que déjà nous y sommes appelés, parce qu'elle nous concerne. Sur cette question, il faut souligner l'apport précieux d'Anthony Thiselton (suivi de Nicholas Wolterstorff et Kevin Vanhoozer) qui interprète la notion d'intention d'auteur à l'aide d'éléments de philosophie du langage de Wittgenstein et de la théorie des actes de langage de John Searle. En rappelant l'aphorisme de Wittgenstein selon lequel « c'est seule-

¹¹⁷ Voir Robin May SCHOTT, « Gender, Nazism and Hermeneutics », *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, sous dir. L. E. HAHN, coll. *The Library of Living Philosophers*, Chicago, Open Court, 1997, et sa contribution plus récente in *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, sous dir. Lorraine CODE, New York, Pennsylvania State University Press, 2003.

¹¹⁸ E. BETTI, *Teoria generale della interpretazione*, 2 tomes, Milan, Giuffrè editore, 1955 (près de mille pages !) ; la traduction allemande (abrégée) est faite par l'auteur lui-même : *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Mohr, 1967. On notera la relation qu'établit le titre allemand avec le projet de Dilthey d'un fondement rationnel aux sciences de l'esprit. Pour des raisons d'espace, nous avons laissé de côté ce débat tout à fait central pour les questions herméneutiques contemporaines ; nous espérons y revenir en une autre occasion.

¹¹⁹ E. D. HIRSCH, *Validity in Interpretation*, New Haven/London, Yale University Press, 1967 et *The Aims of Interpretation*, Chicago/London, Chicago University Press, 1976. Le premier livre comporte un annexe très critique consacré à l'herméneutique gadamérienne : « Gadamer's Theory of Interpretation », p. 245-264.

¹²⁰ GADAMER, *VM*, p. 313-14 / *WM*, p. 297.

ment dans le courant de la pensée et de la vie que les mots ont un sens¹²¹ », Thiselton relève que l'intention n'est pas un élément à part et qui serait *ajouté après* à ce que les mots sont censés signifier. En fait, « *l'intention est mieux comprise adverbiallement : écrire selon une intention, c'est écrire d'une manière qui est dirigée vers un objectif*¹²² ». Selon Searle repris par Thiselton, l'intentionnalité n'est pas une catégorie psychologique, mais linguistique ; elle coïncide avec le critère qui détermine la force performative effective d'une affirmation (elle indique les critères qui déterminent les conditions auxquelles il faut se soumettre pour réussir à communiquer). Reprise selon ces catégories, l'intention d'auteur qui intéresse l'interprète ne se trouve nulle part ailleurs que dans le texte (dont on prend en considération l'arrière-fond intellectuel – le background selon Searle, le genre littéraire, la structure, les conditions de production, la reconstitution du lecteur impliqué et même la *Wirkungsgeschichte*). Interpréter selon l'intention de l'auteur, c'est interpréter le texte lui-même, selon son horizon, et en sachant parfaitement que nous ne pouvons jamais le faire qu'à partir de notre propre horizon. Vanhoozer, mettant à profit lui aussi la dimension actionnelle du langage développée dans la théorie des actes de langage, traduit le langage de l'intention en expression d'actions que l'auteur vise et entreprend d'accomplir par sa parole ou son texte. En cela, il rejoint en partie le souci de Gadamer pour la chose même du texte et se détache d'une notion d'auteur conçue psychologiquement¹²³.

d) La validité de l'interprétation

La théorie de la vérité que l'on peut expliciter de *VM* est problématique, c'est le moins que l'on puisse dire. Elle pose un problème à l'interprétation traditionnelle dans les études littéraires comme dans les sciences bibliques. On peut éprouver une certaine sympathie à l'égard d'une réaction comme celle de Hirsch (qui est représentatif de beaucoup) : « si nous ne pouvons pas énoncer un principe pour distinguer entre une interprétation qui est valide et une qui ne l'est pas, il n'y a pas beaucoup de sens à écrire des livres à propos de textes ou à propos de théorie herméneutique¹²⁴. » Si la réaction de Hirsch est trop éloignée du

¹²¹ L. WITTGENSTEIN, *Fiches*, texte préparé par G. E. M. Anscombe et Georg Henrik von Wright, trad. de l'all. par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1971, paragraphe 173.

¹²² Anthony C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids, Zondervan, 1992, p. 560 ; l'auteur souligne.

¹²³ Kevin J. VANHOOZER, *Is There Meaning in This Text ? The Bible, the Reader and the Monality of Literary Knowledge*, Grand Rapids, Zondervan, 1998, p. 246ss.

¹²⁴ E. D. HIRSCH, *Validity in Interpretation*, p. 251.

projet gadamérien pour permettre un dialogue, elle alerte ceux qu'intéresse le projet gadamérien aux questions suivantes :

1. Qu'en est-il de la question de la *fidélité* dans la lecture d'un texte ou encore quels critères pour une interprétation juste (le principe d'une interprétation juste n'est pas récusé par Gadamer) ? L'analogie avec l'art que *VM* travaille est éclairante à plusieurs égards. La fidélité dans l'interprétation d'une fugue de Jean-Sébastien Bach par exemple se monnaie dans l'interprétation qui en est faite. En tout cas, des critères extérieurs ne seraient pas décisifs par eux-mêmes. Cependant, la question du critère (interne et qui fait corps avec l'interprétation) demeure posée. Si Gadamer ne l'a pas ignorée, sa réponse est loin d'être satisfaisante. Dans le dernier livre qu'il a publié, il écrit :

Quel est donc le critère d'une interprétation juste ? C'est ce qu'on me demande des centaines de fois, et les gens sont assez stupéfaits de m'entendre dire, à propos de l'interprétation d'un poème, que le critère d'une interprétation « juste » est qu'elle disparaisse absolument lors de la relecture parce que tout devient alors si évident. Elle disparaît dans le faire voir qui vient pour ainsi dire confirmer qu'il en est bien ainsi (*so ist es*). C'est ce qui est « conforme » (*angemessen*) à la chose¹²⁵.

On remarquera que Gadamer ne renonce aucunement ici à l'idée d'une adéquation à la chose, mais sa réponse est loin d'être satisfaisante.

2. À l'herméneutique de Gadamer se pose aussi la question de la *normativité* des textes sacrés (en tout cas pour ceux qui leur en accordent une). Dans quel sens le texte biblique par exemple garde-t-il un caractère normatif pour quelqu'un qui prend au sérieux la théorie herméneutique de Gadamer ? Si la compréhension est « fusion des horizons », un texte peut jouir, outre d'une priorité logique, temporelle et d'interpellation que beaucoup partagent, d'une normativité que l'on accorde aux « classiques », ces grandes œuvres qui nous ont marqués à travers l'histoire et la culture et où Gadamer voit un fonds canonique¹²⁶. Cependant, dans la mesure même où cette normativité lui a été donnée dans et par l'histoire, ce qui est classique ou normatif dépend ... de ceux qui la lui reconnaissent ; il n'a pas « l'ambition de représenter une valeur supra-historique¹²⁷ ». S'agissant d'un texte canonique qui, comme la Bible, requiert une « éminence » absolue en raison de son auteur ultime, il est difficile de se satisfaire de cette normativité. Les remarques de Charles Taylor « Gadamer on the Human Sciences », *The Cambridge Companion*

¹²⁵ GADAMER, *Esquisses herméneutiques*, p. 232.

¹²⁶ GADAMER, *VM*, p. 308-09 / *WM*, p. 292-93.

¹²⁷ GADAMER, *VM*, p. 308 / *WM*, p. 292.D

to *Gadamer*, sous dir. Robert J. Dostal, Cambridge, CUP, 2002, p. 126-42, sont pertinentes.

e) Finitude du Dasein ou de la créature en image de Dieu ?

L'herméneutique philosophique de Gadamer, comme le reconnaît l'auteur lui-même, prend sa source dans l'interprétation heideggerienne de l'être humain comme *Dasein*, projeté dans l'existence, à la merci de celle-ci et livré à lui-même, sans autre assurance que celle de la mort. La structure véritablement dialogique de l'existence humaine telle que la doctrine biblique de la création la présente, pose l'être humain comme effectivement déjà toujours précédé (c'est la définition même de l'être humain créé en image de Dieu), donc comme second et ayant à répondre d'abord à Dieu, créateur, Rédempteur et juge. C'est à l'appel de Dieu, expression de grâce et de jugement, dans l'Écriture, mais aussi dans diverses autres œuvres, que l'être humain est appelé à répondre. Il le fait avec ses prochains, proches et lointains, mais aussi en répondant de façons responsables à ces mêmes prochains.

Amar DJABALLAH