

L'événement de la compréhension et la tâche herméneutique selon Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*

Mathieu Scraire, *Université de Montréal*

Le projet de Hans-Georg Gadamer, avec *Vérité et méthode* (1960), est de revendiquer pour les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) une expérience de vérité qui ne soit pas tributaire du concept d'objectivité de la méthode, comme l'ont voulu les différentes tentatives de remédier au statut jugé « précaire » des sciences de l'esprit, soit en adoptant les méthodes des sciences exactes (Auguste Comte et le positivisme en général, J. S. Mill, le Cercle de Vienne, K. Popper...), soit en définissant une méthodologie propre aux sciences de l'esprit (thèse de la méthodologie spécifique : Droysen, Dilthey, Weber, etc.) ; l'on verra donc comme un objectif corrélatif de l'auteur celui de contester le monopole qu'exercent les sciences dites « exactes » sur la vérité. Dans ce contexte, la question de Gadamer qui nous occupera dans ces pages consiste à examiner « comment, une fois délivrée des entraves ontologiques du concept d'objectivité propre à la science, l'herméneutique pourrait rendre justice à l'historicité de la compréhension¹ ». Cette question impose une double tâche : 1) le dépassement du concept d'objectivité dans les sciences de l'esprit et 2) le dégagement d'une expérience de vérité qui intègre rigoureusement l'historicité même de la compréhension.

Voici ce que nous aurons à élucider : « le cercle herméneutique est un cercle riche en contenu qui réunit l'interprète et son texte dans une unité intérieure à une totalité en mouvement. La compréhension implique toujours une pré-compréhension qui est à son tour pré-figurée par la tradition déterminée, dans laquelle vit l'interprète et qui modèle ses préjugés² ». Pour ce faire, nous procéderons en suivant le déroulement du chapitre de *Vérité et méthode* intitulé « Élévation de l'historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique » ; notre analyse portera donc tour à tour sur le cercle herméneutique, la réhabilitation des préjugés, la signification

herméneutique de la distance temporelle et le principe du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). Ces deux derniers thèmes seront jumelés dans un effort de montrer que l'herméneutique se veut à la fois événement (« ce qui arrive » lorsque quelque chose est compris) et tâche (la méthode, le « comment » d'une compréhension juste) ; c'est en effet l'originalité de la philosophie de Gadamer qu'elle vise à compléter et corriger la caractérisation traditionnelle de l'herméneutique comme méthode d'interprétation juste des textes (principalement philosophiques, juridiques ou religieux) en élucidant ce qui se produit dans l'événement même de la compréhension, laquelle est *toujours* interprétation.

1. Le cercle herméneutique

Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas (Is 7, 9)

a) Le cercle comme structure préalable de la compréhension : Heidegger

Heidegger a été le premier à investiguer le rapport entre compréhension et interprétation à partir de la temporalité du *Dasein*³. Sa métaphysique de la finitude, dont l'impulsion lui a été fournie par Kant, notamment, parce qu'elle fait voir le *Dasein* sous l'angle existentiel du *souci*, donc un *Dasein* qui vit au milieu d'interprétations et s'interprète lui-même sans cesse en vue de se découvrir son existence *authentique*, a permis à Gadamer d'élever la temporalité du *Dasein* au rang de principe herméneutique. Au début de l'herméneutique de Heidegger⁴ se trouve *le principe du cercle du tout et des parties*, formulé par Schleiermacher et l'herméneutique romantique, mais plongeant ses racines dans la rhétorique ancienne. Selon ce principe, l'interprétation se doit de « saisir le tout de l'acte dans ses parties et, à nouveau, dans chacune des parties le contenu comme ce qui meut et la forme comme la nature mue par le contenu⁵ ». Or ce cercle, qualifié de « vicieux » dans une perspective logique, n'est toléré que dans la mesure où il sera dépassé pour faire place à la *compréhension parfaite* de la chose : « car une fois que j'ai pénétré tous les détails, il ne reste plus rien d'autre à comprendre⁶ ».

De plus, la visée de l'interprétation parfaite, plus que la chose, est la structure de pensée de l'auteur même, selon le principe de la *mens auctoris* : « la plus grande perfection de l'interprétation consiste à mieux comprendre un auteur qu'il ne pourrait rendre compte de lui-même⁷ ». L'originalité de Heidegger consiste à montrer que le cercle rejette tant cette visée psychologisante que la caractérisation négative qui lui est corrélative et se découvre plutôt comme une possibilité *positive* de la compréhension, parce qu'enracinée dans la structure existentielle même du *Dasein*. Son argumentaire tient à la distinction, déjà présente chez saint Augustin⁸, entre *comprendre* et *explicitier*, et à la structure de préalables qu'il découvre dans le comprendre : « toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir déjà compris ce qui est à explicitier⁹ ». C'est une mécompréhension profonde de ce qui se manifeste phénoménalement comme « cercle » dans la compréhension qui serait à la base d'une visée « objectivante » et prétendument épurée de toute intentionnalité préalable de la vérité dans les sciences de l'esprit. Dans l'analyse de Heidegger, l'interprétation, entendue au sens traditionnel de « méthode » ou « technique » de la compréhension, n'est plus la condition de possibilité – pour parler en termes kantien – de la compréhension juste, mais *repose* plutôt sur une compréhension en quelque sorte préalable de ce qui est à élucider : nous avons toujours « une idée » de la chose (*die Sache*) qui se présente à nous, et nous anticipons toujours par conséquent le sens général de ce qu'une interprétation rigoureuse sera susceptible de montrer. Ceci constitue selon lui la véritable description du cercle et lui confère sa dimension positive : le cercle n'est plus considéré comme une « méthode » déficiente, tolérée faute de mieux, mais bien comme un attribut essentiel de l'existential « comprendre ». La tâche de l'herméneutique, alors, plutôt que de sortir du cercle, sera de *s'y engager convenablement*, c'est-à-dire « d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes¹⁰ ».

b) Bultmann et le concept de précompréhension

C'est en puisant à ces considérations et en général à l'analyse existentielle du *Dasein* par Heidegger que Rudolf Bultmann forgera

le concept de *précompréhension* (*Vorverständnis*). Ce concept signifie que « la compréhension prend sa direction d'une situation existentielle préalable qui circonscrit le cadre et la prétention de validité de toute entreprise d'interprétation¹¹ ». Cette situation existentielle suppose cependant une certaine communauté de vie de l'interprète avec les choses, médiatisées par le texte, dont il est question dans ce texte (en supposant que nous ayons affaire à un texte, puisque c'est l'exégèse qui intéresse ici le théologien Bultmann). C'est dans cette optique qu'il peut affirmer : « une certaine compréhension des choses fondée sur une relation vitale avec elles est donc toujours présupposée par l'exégèse et c'est pourquoi il n'y a pas d'exégèse sans présupposition. Cette compréhension je l'appelle *précompréhension*¹² ». Si nous utilisons ici Bultmann, bien que Gadamer n'en fasse pas mention dans cette section de *Vérité et méthode*, et qu'à vrai dire la notion de *présupposition* incluse implicitement dans cette formulation soit à l'origine du débat entre le philosophe et le théologien¹³, nous croyons que le concept de précompréhension réussit à montrer efficacement et de façon globale la structure d'anticipation « en fonction de ce qu'on a, de ce qu'on voit et de ce qu'on prend, par anticipation (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*)¹⁴ » de la compréhension, telle qu'interprétée par Heidegger et appliquée par Gadamer à une herméneutique qui se veut universelle¹⁵.

c) *En amont de l'énoncé*¹⁶

Heidegger a montré¹⁷ le statut dérivé de l'énoncé par rapport au langage en général (*Rede*), ainsi que la structure antérieure de la compréhension fondée dans la relation entre l'être-découvert de l'étant et l'être-découvrant du *Dasein* ; l'énoncé n'est pas le lieu (premier) de la vérité, mais c'est plutôt la vérité qui est le lieu de l'énoncé. Cela signifie que le *Dasein* est d'abord et constamment *auprès* des choses *avec* lesquelles il entretient une relation dans la compréhension, et que celle-ci se meut toujours dans le jeu entre l'« avant » et l'« après » : « L'après, dont la précompréhension constitue le « pré », serait ainsi l'énoncé, sinon le langage tout court¹⁸ ». « S'y connaître en quelque chose » signifie en quelque

sorte qu'un certain savoir « pratique », une *praxis*, un savoir-faire précède ontologiquement le savoir proprement dit, et cela vient du fait que le *Dasein* n'est pas *tout à fait* étranger aux choses auprès desquelles il est jeté et vers lesquelles il aurait à se frayer un chemin, tel un « sujet » vers un « objet » qui lui serait d'abord fermé et qu'il aurait alors à conquérir comme à tâtons ; il comprend les choses, et se comprend aussi, à partir d'elles-mêmes. Le *Dasein* est d'abord *au monde* sous le mode du *souci* ; il interprète et s'interprète lui-même sans cesse, en visant toujours l'accord de son interprétation à la chose, c'est-à-dire la *vérité* sur les choses sur lesquelles il a déjà « une idée ». La tâche de l'herméneutique, c'est-à-dire de l'interprétation (*Auslegung*), n'est autre que *l'explicitation de ce qui est ainsi saisi d'avance et préalablement compris*, l'élucidation des anticipations qui gouvernent la compréhension (pré-acquis, pré-visée et pré-conceptualité).

d) L'anticipation de la cohérence parfaite

Se dégage ainsi un certain sens de « communauté » dans la compréhension : le discours sur l'être se tient lui-même dans l'être, et c'est parce qu'il renvoie aux choses elles-mêmes qu'il peut être partagé. La compréhension ne peut se résoudre dans la visée psychologisante de Schleiermacher, mais dans la saisie du *sens* qui est transmis ; l'herméneutique de Gadamer a par conséquent en vue « le miracle de la compréhension et non pas la communication mystérieuse des âmes¹⁹ ». Cependant, une certaine communauté de vie avec l'étranger est tout de même présente dans tout ce qui sera authentiquement compris : « une conscience formée par l'attitude herméneutique authentique sera d'avance réceptive aux origines et aux caractères entièrement étrangers de ce qui lui vient du dehors. Toutefois, cette réceptivité ne s'acquiert pas par une « neutralité » objectiviste : il n'est ni possible, ni nécessaire, ni souhaitable que l'on se mette soi-même entre parenthèses²⁰ ». En effet, la visée de sens, par anticipation, est ce qui détermine authentiquement la compréhension ; loin d'être une méthode circulaire au terme de laquelle seulement est atteinte la compréhension parfaite de ce que l'auteur voulait dire, l'attente, la visée de sens fait déjà *partie* de la

compréhension et la guide vers son accomplissement authentique. C'est ce que Gadamer nomme l'*anticipation de la perfection*, ou *anticipation de la cohérence parfaite* : « rien n'est vraiment compréhensible s'il ne se présente effectivement sous la forme d'une signification cohérente²¹ ». Si, pour Schleiermacher, l'apogée de la compréhension est un acte purement « divinatoire » et achevé, pour Gadamer, la chose comprise, le texte, est toujours susceptible d'un accroissement indéfini de sens, pour autant qu'il soit cohérent. En effet, l'anticipation est toujours mesurée à la chose et, par conséquent, sujette à redressement ou rectification à son contact : « ce n'est pas seulement une unité du sens *immanent* que présuppose l'opération concrète de la compréhension : toute compréhension d'un texte présuppose qu'elle soit guidée par des attentes *transcendantes*, dont l'origine doit être cherchée dans le rapport entre la visée du texte et la *vérité*²² ». Le cercle n'est donc pas purement « formel » ; il est l'expression, comme nous l'avons vu, de la structure même de préalables de la compréhension qui vise déjà la vérité sur les choses qu'elle est amenée à expliciter :

L'anticipation de la cohérence parfaite présuppose donc non seulement que le texte soit l'expression adéquate d'une pensée mais aussi qu'il nous transmette la vérité même. Ce qui confirme que la signification originelle de l'idée de compréhension est que l'on « s'y connaisse en quelque chose », et que ce n'est qu'en un sens dérivé que la compréhension se réduit à saisir la visée de l'autre en tant qu'opinion personnelle. On en revient ainsi à la condition originelle de toute herméneutique : elle doit être une référence commune et compréhensive aux « choses elles-mêmes ». C'est cette condition qui détermine la possibilité qu'une signification unitaire soit visée, et donc aussi que la possibilité que l'anticipation de la cohérence parfaite soit effectivement applicable²³.

2. Les préjugés, condition de la compréhension

*Tradition means giving votes to the most obscure of all classes,
our ancestors. It is the democracy of the dead.*

(G. K. Chesterton, Orthodoxy)

a) Le « facteur tradition »

Comprendre veut d'abord dire s'entendre sur la chose. La présupposition de sens est présente en toute compréhension, et c'est seulement lorsque le sens fait défaut que l'on en ressort à un appareil critique, en vue de rétablir le sens manquant. Cet accord sur la chose, la participation à un sens commun insérée dans *l'ensemble des anticipations fondamentales communes* est ce qui est appelé le « facteur tradition », ou *l'appartenance à une tradition* dans la compréhension. La tension entre le caractère à la fois familier et étranger des choses supporte le sens et la structure de *l'historicité* herméneutique, ce qui est la façon authentique de caractériser le cercle. La tâche de l'interprétation est par conséquent de s'aviser de ce phénomène de précompréhension toujours présent en toute compréhension, et non de le contourner. C'est seulement lorsque l'anticipation de sens est comprise comme une « action » de la « subjectivité » dans une recherche dite « objective », comme dans l'herméneutique romantique par exemple, que le phénomène pose problème à la recherche historique. *Frapper d'anathème la structure circulaire du comprendre, c'est-à-dire l'ensemble des anticipations de sens comme « préjugés » dont il faudrait se débarrasser, est en soi un préjugé*, le « préjugé contre les préjugés » qui enlève tout pouvoir à la tradition. La précompréhension ne signifie pas être prisonnier de ses préjugés, mais la *possibilité même* de la compréhension : « au vrai, l'historicité de notre existence implique que les préjugés constituent, au sens étymologique du terme, les lignes d'orientation préalables et provisoires rendant possible toute notre expérience²⁴ ».

b) Préjugés et Aufklärung

Le « préjugé contre les préjugés », c'est-à-dire la caractérisation uniformément négative des préjugés, provient du

siècle des Lumières (l'*Aufklärung* en Allemagne), dont on peut tracer la généalogie jusqu'au doute méthodique cartésien qui a érigé en critère unique de vérité les idées « claires et distinctes » et a voulu trouver dans la conscience de soi un *fundamentum inconcussum*²⁵. Toute prétention de vérité est soumise au tribunal de la raison érigée en maîtresse. Le jugement acquiert sa validité lorsque fondé en raison, c'est-à-dire lorsqu'il découle d'une méthode adéquate qui, par le seul fait de son application rigoureuse, ne laisse plus de place au doute en nous plaçant devant l'évidence même. D'où le discrédit jeté sur les préjugés. Or si l'on veut rendre justice à la structure circulaire de la compréhension qui a été conquise comme existential fondamental de l'être fini-historique, une réhabilitation du préjugé s'impose. Mais sur quoi pouvons-nous fonder la légitimité des préjugés ?

Un préjugé signifiait à l'origine un « jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond²⁶ ». Le glissement de sens qu'a fait subir l'*Aufklärung* à cette notion est qu'elle lui a attaché la notion de *préjudice*, qui ne tient absolument pas à son essence mais à ses *conséquences* possibles : le préjugé a un caractère *provisoire*, il demande de lui-même à être révisé ; ainsi, on parle en droit d'une « présomption d'innocence » jusqu'au jugement définitif, qui peut décider autrement. Il allait de soi que le préjugé en faveur de l'autorité n'est pas toujours dénué de vérité, ce que n'a pas reconnu Descartes, qui l'a confirmé dans sa connotation négative en affirmant son caractère *permanent*. « Autorité » et « raison » sont dorénavant deux termes mutuellement exclusifs. Or Gadamer conteste cette opposition absolue, d'une part, parce que les préjugés qui proviennent de l'autorité peuvent au moins parfois être aussi source de vérité, mais aussi parce que ces préjugés peuvent aussi être, et sont effectivement, assumés par la raison : la soumission à l'autorité ne signifie pas *abdication* de la raison, mais *reconnaissance* que l'autre est en mesure de porter un jugement plus assuré que je ne pourrais le faire dans tel ou tel domaine. C'est un acte de *liberté* que de se soumettre à l'autorité légitime : me conformer au code de la route qui m'est imposé, par exemple, me donne la liberté de me déplacer avec un risque réduit

d'accident (en supposant que tous s'y conforment aussi) ; de même la formulation des lois et la coordination du vivre-ensemble en général par une autorité réputée compétente et déléguée pour cette tâche est-elle aussi source de liberté : à chacun sa fonction, selon ses compétences, mais une position d'autorité confère aussi un pouvoir certain sur les individus, pouvoir de baliser leur liberté dans une certaine mesure et d'exiger obéissance de leur part. Or l'obéissance n'est qu'une caractéristique secondaire, conséquence de l'autorité nécessairement acquise (et non reçue) et qui est nécessaire pour le service d'une communauté ; le fondement ultime de l'autorité est par conséquent un acte de raison. En définitive, le préjugé d'autorité ne porte (en général) préjudice que pour la raison qui *abdique* ses propres responsabilités pour s'en remettre entièrement et de façon irréflectie à l'autorité ; c'est contre ce phénomène que s'élève l'exhortation de *Kant*, « aie le courage de te servir de ton *propre* entendement²⁷ ! » Cela signifie par contre que la raison n'est pas maîtresse d'elle-même, et que si la liberté est source de l'autorité, cette liberté est *limitée* dans ses prétentions parce que toujours conditionnée de maintes façons par les préjugés en général dans la réalité finie de notre être historique :

En vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons. Bien avant que nous accédions à la compréhension de nous-mêmes par la réflexion sur le passé, nous nous comprenons de manière spontanée dans la famille, la société et l'État où nous vivons. 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*²⁸.

c) Tradition et historicité

Or la détermination de notre être historique par nos préjugés en est une possibilité positive, lorsque comprise à la lumière du concept de tradition : la tradition est un espace de liberté, au sens où *elle s'adresse à notre liberté, hic et nunc*, et attend de nous qu'on y

adhère, qu'on la saisisse et la cultive : « elle est essentiellement conservation, au sens où celle-ci est également à l'œuvre en toute transformation historique. Or la conservation est un acte de raison, un de ceux, il est vrai, qui passent inaperçus²⁹. » En effet, si le changement et les bouleversements historiques apparaissent le plus souvent le plus immédiatement sous le regard et donnent l'impression que c'est là que s'accomplit la véritable liberté, le substrat qui demeure, soit ce qui est conservé, est souvent beaucoup plus important que ce qu'on est prêt à admettre d'emblée et reconquiert son autorité en s'alliant à ce qui est nouveau. La tradition est comme une « zone d'ombre » de la compréhension, transmise de façon plus ou moins consciente ; nous ne cessons par conséquent jamais d'être dans la tradition, et d'être conditionnés par elle. Ainsi, Aristote disait déjà : « si Timothée n'avait pas existé, nous aurions perdu beaucoup de mélodies, mais sans Phrynis, Timothée n'eût pas existé. Il en est de même de ceux qui ont traité de la vérité. Nous avons hérité certaines opinions de plusieurs philosophes, mais les autres philosophes ont été la cause de la venue de ceux-là³⁰. » Donc, si la possession « objective » de l'histoire est une fiction, ceci ne dit absolument pas que l'appartenance à la tradition soit purement négative, tel que voulait le montrer la critique des préjugés dans l'*Aufklärung*, qui a trouvé un précédent fondateur (!) dans la *tabula rasa* cartésienne ; l'objectivité en tant que telle n'a pas à être sacrifiée, mais Gadamer affirme que celle-ci réside plutôt dans la confirmation de nos propres attentes de sens, qui sont fonction du « facteur tradition » jusque dans la recherche historique. Cette nuance est importante : Gadamer veut montrer qu'une certaine objectivité *est bel et bien possible*, mais seulement dans l'appartenance à la tradition, c'est-à-dire à l'inverse du projet de Dilthey et du modèle des sciences exactes. Si l'individu est « consciemment un être conditionné », selon la formule de Dilthey³¹, c'est précisément la tradition qui lui fournit à la fois son être historique *et* la conscience de celui-ci : « en se vouant à la tradition, l'individu s'élève au niveau de l'Esprit objectif (...) mais cela s'effectue précisément grâce aux objectivations de l'esprit, telles que la morale, le droit positif et la religion, qui lient l'être particulier

à l'objectivité de la société³² ». La tâche constante du comprendre, de cette façon, n'est pas de mettre à distance la tradition, afin de parvenir à notre objet, mais plutôt de *saisir l'opportunité* qui nous est fournie *par la tradition* du contact avec les choses mêmes – tout en y confrontant les anticipations de sens qui nous sont prêtées en grande partie par cette même tradition ; cela ne signifie pas autre chose que de « donner corps aux esquisses justes et appropriées à la chose, qui en tant qu'esquisses sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des “choses mêmes”³³ ». Voilà pourquoi « toute herméneutique historique doit commencer par *abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique* (Histoire), *entre l'histoire* (Geschichte) *et le savoir de l'histoire*. L'action (*Wirkung*) de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques³⁴ ».

3. Historicité herméneutique et tâche herméneutique

*Il y a des choses que l'on ne contrôle pas,
et l'herméneutique en est la philosophie.*

(Jean Grondin³⁵)

a) Médiation du sens

L'abolition de cette opposition entre tradition et science historique ne signifie pas absence de tension pour autant. Or la tension réelle entre familiarité et étrangeté dans la compréhension historique est aussi une possibilité positive de l'être historique : elle appelle à la vigilance – littéralement, à être en état de veille face au *travail de l'histoire* (*Wirkungsgeschichte*), auquel nous appartenons. La distance temporelle, comprise à partir de l'appartenance à la tradition, montre que l'herméneutique trouve son véritable lieu dans une position *intermédiaire* : c'est-à-dire qu'elle agit en tant que « lieu commun », ou encore comme *médium* où se rencontrent l'interprète et le sens qui est à la fois ce qui est visé et ce qui invite : le sens qui est « pris » à la chose dont il est question,

nous « prend » dans son jeu, et qui entre dans le jeu est alors aussi « joué » – le sens n'est pas affaire de « construction » mais de *participation*.

Dans cette optique, si la distance temporelle introduit réellement une différence insurmontable entre l'auteur et son interprète, nous avons vu que le facteur tradition assure, pour sa part, une certaine communauté vitale, un terrain commun sur lequel une entente est en principe possible, c'est-à-dire une entente sur les choses mêmes dont il est question dans le texte. Or une entente sur la chose ne signifie donc pas simplement *reproduction* de l'intention originale de l'auteur, comme le veut la doctrine de la *mens auctoris*. En effet, suivant le principe du « mieux comprendre », interprété cette fois dans la visée herméneutique, il serait plus juste de parler d'une « production » de sens, ce qui n'est qu'une façon de dire que « le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours³⁶ ». Le « mieux comprendre », dépouillé de ses racines dans l'*esthétique du génie*³⁷ devient alors plus exactement un « autre » comprendre et, plus qu'une simple « expression de la vie », élève alors une prétention à la *vérité*. C'est pourquoi il y a lieu de parler d'une « productivité herméneutique de la distance temporelle », ou encore d'un « travail de l'histoire » : « désormais le temps n'est plus d'abord 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 racines³⁸ ». Ce n'est donc pas ce qui nous est étranger dans la chose à connaître qui porte à la compréhension, mais bien *ce que nous avons en commun avec et dans l'étrangèreté*. Toute interprétation se situe dans le travail de l'histoire, elle est soumise à ses effets. Mais comprendre ne signifie pas d'abord surmonter ou maîtriser l'effet du travail de l'histoire ; ce n'est pas, par conséquent, quelque chose comme se transporter dans un horizon lointain en franchissant la barrière du temps. Bien plutôt, cela signifie saisir *au présent* un passé dont l'horizon que l'on y a projeté se fusionne avec le nôtre – l'on comprend toujours au présent, et l'horizon « projeté » demeure toujours une projection, qui rend compte de l'*altérité* saisie dans l'événement de compréhension. Or qui s'ouvre à un autre horizon « y transpire », y est impliqué, s'y

intéresse, il dépasse sa propre sphère de compréhension en vue d'en élargir les frontières ; acquérir un horizon signifie alors une véritable *élévation à une universalité supérieure*³⁹ :

[...] l'exigence, qui est celle de l'herméneutique, de penser la réalité historique proprement dite nous vient de ce que j'appelle *le principe de la productivité historique (Wirkungsgeschichte)*. Comprendre, c'est opérer une médiation entre le présent et le passé, c'est développer en soi-même toute la série liée des perspectives dans lesquelles le passé se présente et s'adresse à nous. En ce sens radical et universel, la prise de conscience historique n'est pas l'abandon de la tâche éternelle de la philosophie, mais la voie qui nous a été donnée pour accéder à la vérité toujours recherchée. Et je vois dans le rapport de toute compréhension au langage, la manière dont s'épanouit la conscience de la productivité historique⁴⁰.

b) Suspension de la validité des préjugés au contact de la chose

C'est pourquoi notre compréhension historique est susceptible d'un accroissement indéfini de sens – et par conséquent d'*être* : l'horizon du présent est en formation perpétuelle. La distance temporelle est comme un filtre qui permet souvent de distinguer vrais et faux préjugés, la valeur des jugements historiques et la signification de la tradition dans son ensemble⁴¹. Si la *conscience historique* acquise une fois pour toutes nous met certes au défi, et s'accompagne d'un fardeau réel, elle est maintenant indissociable d'une attitude proprement herméneutique. Celle-ci doit se laisser déterminer par *les choses elles-mêmes* avec lesquelles elle vit dans une certaine communauté, à travers les témoignages et les traces du passé qui en font foi.

Si les préjugés ont été réhabilités comme éléments positifs de la compréhension, cela ne signifie donc pas que la conscience historique n'ait aucune prise sur eux, ou qu'elle doive leur laisser libre cours. Non, en effet, se laisser déterminer par les choses elles-mêmes veut dire quelque chose comme *exposer* les préjugés *comme tels*, ce qui n'est possible que dans la mesure où ils ont une part

active dans la structure de la compréhension en se mesurant aux choses elles-mêmes. Un préjugé exposé au contact de la chose signifie alors qu'on en suspend la validité et qu'une progression dans la compréhension est possible, comme en cercles concentriques et ce, de façon indéfinie. Rappelons que la compréhension juste ne cherche pas à sortir du cercle afin de parvenir à la perfection, mais que la structure circulaire de la compréhension est en soi une possibilité positive qui crée en quelque sorte l'unité entre l'interprète et son texte, soit la situation herméneutique propice à une compréhension juste et en quelque sorte *responsable* : « une compréhension conduite avec conscience méthodique devra donc s'appliquer à ne pas simplement accomplir ses anticipations, mais à les rendre elles-mêmes conscientes afin de les contrôler et de gagner de cette façon une juste compréhension à partir des choses⁴² ».

c) Interrogation sur la chose : la question comme médiateur universel

Si exposer un préjugé signifie en suspendre la validité, la suspension de la validité a la structure de la *question*, qui est le critère herméneutique découlant immédiatement de ces considérations. C'est la question qui, au contact des choses, permet d'éprouver les préjugés et d'assurer son « thème scientifique » : « l'essence de la question est d'ouvrir et de tenir ouvertes des possibilités⁴³ ». Nous avons montré la tension entre le familier et l'étranger ; à l'égard des préjugés en général et du facteur tradition, nous voyons maintenant s'installer comme une dialectique entre l'*ancien* et le *nouveau*, dialectique dont la question est le médiateur universel⁴⁴. Or c'est toujours en référence à la chose – non à un pseudo « objet historique », qui est l'illusion de l'historicisme – dont il est question dans le sens porté à travers la distance temporelle que la question s'installe et devient proprement herméneutique : « la tâche herméneutique devient d'elle-même une interrogation qui porte sur la chose et sera toujours déterminée par elle. C'est ainsi que l'entreprise herméneutique acquiert une base solide⁴⁵ ». L'herméneutique de Gadamer est ainsi caractérisée par un état de veille constante face au travail de l'histoire ; nous oserions dire le

vouloir-avoir-conscience de Heidegger qui affronte résolument sa finitude afin d'y chercher une vérité qui la transcende. C'est donc à une attitude d'*humilité* que nous sommes conviés, parce que la vérité nous dépasse toujours et que l'ignorance socratique est le meilleur antidote à la *volonté de puissance*.

Conclusion : la vérité libérée

La vérité repose-t-elle sur la *distance*, que ce soit à l'égard d'un « objet historique » ou de la tradition ? Le pari phénoménologique de *Vérité et méthode* est justement de mettre en lumière une conception de la vérité à laquelle ne rendrait pas justice la conception dominante de la méthode, une vérité libérée des entraves ontologiques des concepts d'« objectivité » et d'« effacement de soi » propres à la science. L'expérience de vérité, selon Gadamer, est justement cela, une *expérience*, c'est-à-dire *ce qui arrive* dans l'événement de compréhension auquel se fusionne l'interprétation même. La compréhension, éclairée par le phénomène du cercle herméneutique, ne se révèle pas dans la distance, mais plutôt dans l'*unité* entre l'interprète et son texte, « unité intérieure à une totalité en mouvement⁴⁶ ». Une vérité qui ne serait pas « objective » au sens de la science serait-elle par conséquent nécessairement « subjective » ? Dans l'interprétation, c'est le fond qui est d'abord visé, la subjectivité n'est que secondaire ; un certain accord sur le fond est à la base de toute compréhension et porte l'événement même 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. Voilà ce qu'il faut faire reconnaître dans la théorie herméneutique, qui est beaucoup trop dominée par les idées de procédure et de méthode⁴⁷ ».

En définitive, une théorie de la compréhension « radicalement historique » succombe-t-elle au *relativisme* ? Il y a, chez Gadamer, place pour une vérité supra-historique *normative*⁴⁸ – c'est d'ailleurs tout le projet de *Vérité et méthode* que de le montrer, notamment en réponse à l'historicisme – mais dont on doit affirmer qu'elle n'en est pas moins tributaire du travail de l'histoire et de l'historicité de la

compréhension. Le pari de Gadamer est d'affirmer une vérité soumise aux conditions humaines de la connaissance sans tomber dans le piège du relativisme (dont il fait d'ailleurs lui-même peu de cas), mais aussi sans recourir à une *norme absolue* de vérité, ou encore à des « vérités éternelles ». A-t-il réussi ? Pour Habermas, Apel, Rorty ou Vattimo, Gadamer est bel et bien relativiste. En ce qui nous concerne, s'il veut simplement rappeler que l'absolu ne se dit que de façon radicalement historique, donc ne peut être compris que dans une certaine perspective non totalisante (nous sommes des hommes, après tout, non des dieux), comment ne pas acquiescer ? Or s'il s'agit de montrer une « vérité historique » qui ne soit « absolument pas » tributaire d'une norme absolue ou de vérités éternelles (le Bien, le Vrai, le Beau), donc une « vérité relative » de part en part, nous ne sommes pas convaincus. Mais le Bien, le Vrai, le Beau, n'est-ce pas là tout le propos de *Vérité et méthode*⁴⁹ ?

1. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996 [1960], p. 286.

2. *Idem*, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996, p. 18. Le choix de cette formule pour lancer notre étude a été déterminé par le fait que l'introduction à ce recueil, écrite pour l'édition anglaise de 1975, ait été pour Gadamer l'occasion d'un retour sur les conférences qui y sont contenues et qui ont été prononcées juste avant la parution de *Vérité et méthode*, conférences qui nous semblent bien synthétiser le projet de l'ouvrage.

3. L'homme, en tant qu'il s'interroge sur le sens de son existence, c'est-à-dire en tant qu'il s'interprète lui-même (de façon existentielle) et qu'il est aussi susceptible d'une interprétation *philosophique* (existentielle), ce qui est le thème de l'« analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* » dans *Être et temps*. Nous laissons, avec E. Martineau, le terme allemand « *Dasein* » pour ne pas imposer une interprétation trop restrictive de ce maître-concept heideggerien.

4. Qui ne vise « que » l'interprétation existentielle du *Dasein*, et que Gadamer appliquera dans le contexte d'une herméneutique philosophique universelle.

5. F. D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. C. Berner, Paris, Cerf, 1987, p. 148. Cette formule était déjà en germe chez Platon (que Schleiermacher a d'ailleurs traduit en allemand), du moins en ce qui a trait à l'organisation du discours, et lui est en tout cas tributaire : « tout discours doit être organisé à la façon d'un être vivant ; avoir lui-même un corps à lui, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds ; mais à avoir un milieu aussi bien que des extrémités, tout cela ayant, dans l'écrit, convenance mutuelle et convenance avec l'ensemble ». Platon, « Phèdre ou De la Beauté », *Œuvres complètes*, tome II, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950, 264 c.
6. Schleiermacher, *Op. cit.*, p. 148.
7. *Ibid.*, p. 148.
8. Cf. Augustin, « La doctrine chrétienne », *Œuvres de saint Augustin*, v. 11.2, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1997, livre III, I, 1, p. 235.
9. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 133.
10. *Ibid.*, p. 133.
11. Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 132.
12. Rudolph Bultmann, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ? », *Foi et compréhension*, tome 1, trad. A et S. Pfrimmer, Paris, Seuil, 1969, p. 172.
13. Cf. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 352 ss.
14. *Ibid.*, p. 290.
15. Voir à cet effet la formule de Gadamer que nous avons insérée dans notre introduction, dans laquelle on trouve justement le concept de pré-compréhension.
16. L'expression est de Jean Grondin : « L'herméneutique heideggérienne de la facticité se veut au fond une herméneutique de tout ce qui travaille en amont de l'énoncé. » *Op. cit.*, p. 132.
17. Cf. Heidegger, *Op. cit.*, par. 33 et 44 notamment.
18. Grondin, *Op. cit.*, p. 132.
19. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 75.
20. *Ibid.*, p. 81.
21. *Ibid.*, p. 84.
22. *Ibid.*, p. 84.
23. *Ibid.*, p. 85.
24. Gadamer, « Le problème de l'herméneutique », *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982, p. 33.
25. Heidegger a montré comment le *Dasein*, essentiellement déchétant, est

le plus souvent fermé à lui-même et doit conquérir sa propre existence à grand prix *à partir de* sa déchéance dans l'identification au On. Ce qui est *existentiellement* le plus proche du *Dasein*, le « soi », en est de prime abord le plus loin *existentiellement*, c'est-à-dire tant que le *Dasein* ne s'est pas découvert sa constitution de projet-jeté, approprié sa *liberté* et choisi explicitement dans la *résolution*. Le « je pense » constituerait donc un bien mauvais fondement pour parvenir à l'explicitation du « je suis », c'est-à-dire du sens de l'être, qui fait l'objet de l'interprétation heideggerienne dans *Être et temps*.

26. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 291.

27. Emmanuel Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

28. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 298. Cette dernière affirmation, si elle rend parfaitement l'insistance de Gadamer sur la structure des anticipations de sens qui gouvernent la compréhension, nous semble trop forte, parce qu'elle ne rend pas compte immédiatement du fait que cette histoire à laquelle nous appartenons est d'abord et avant tout histoire *de l'action de l'esprit et de la liberté humaine* dans le monde : le *Dasein* ne vit pas d'abord dans le temps des étants, où il est soumis au déterminisme, mais dans le temps *de l'esprit* qui, s'il rejette résolument et contre Kant une autonomie *absolue*, n'en reste pas moins le « lieu » de la liberté.

29. *Ibid.*, p. 303.

30. Aristote, *Métaphysique*, tome 1, livre α , 993 b 15, Paris, Vrin, 2000, p. 60.

31. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Stuttgart, Teubner, 1957, p. 364, cité par Gadamer dans « Portée et limites de l'œuvre de Wilhelm Dilthey », *Le problème de la conscience historique*, p. 43.

32. Gadamer, « Portée et limites de l'œuvre... », p. 44.

33. *Idem*, *Vérité et méthode*, p. 288.

34. *Ibid.*, p. 304.

35. Cours sur l'herméneutique de Gadamer du 25 janvier 2006, à l'Université de Montréal.

36. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 318.

37. Cf. *Ibid.*, 1ère partie.

38. *Ibid.*, p. 319.

39. Cf. *Ibid.*, p. 327. Le fait de qualifier le terme « universalité » montre bien, selon nous, le rapport entre fini et infini, entre particulier et universel dans la compréhension chez Gadamer, tributaire de *Platon* : l'Esprit absolu de Hegel est une fiction dans la finitude de l'être historique, mais l'esprit

fini ne renonce pas moins à s'élever vers l'absolu, « vers le pur, le toujours existant, l'impérissable, ce qui est toujours pareil à soi-même » (Platon, « Phédon ou De l'âme », *Op. cit.*, tome I, p. 79).

40. Gadamer., *Le problème de la conscience historique*, p. 91.

41. Bien entendu, la distance peut aussi *recouvrir* le sens des choses, et c'est pourquoi Gadamer appelle souvent à la *vigilance* face au travail de l'histoire. Il a aussi reconnu (en 1986 !) que la distance temporelle n'effectue pas seule le partage des vrais et faux préjugés (Cf. note 228, p. 320 de *Vérité et méthode*). En assumant, chez Gadamer, sa dimension positive nouvellement acquise, le concept de « distance temporelle » acquiert alors le caractère de ce qui a été historiquement éprouvé, et non plus *systématiquement réprouvé* (comme c'était le cas dans l'herméneutique traditionnelle), par l'esprit. Or qui dit esprit dit *liberté*, comme nous l'avons soulevé, et c'est pourquoi la conscience de l'historicité de la compréhension est assortie de la tâche correspondante qui est la veille constante face au travail de l'histoire (nous aimerions ajouter : face au travail de l'esprit dans l'histoire).

42. Gadamer, « Du cercle de la compréhension », *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF, 1996, p. 78.

43. *Ibid.*, p. 83.

44. Cf. *Idem*, *Le problème de la conscience historique*, p. 89.

45. *Idem*, *La philosophie herméneutique*, p. 77.

46. *Idem*, *Le problème de la conscience historique*, p. 18.

47. *Idem*, *Vérité et méthode*, p. 312.

48. Cf., notamment, « L'exemple du classique », *Vérité et méthode*, p. 306 ss., que nous n'avons pas pu aborder faute d'espace.

49. Nous faisons, bien entendu, référence ici à la doctrine médiévale des *transcendants*. Il est significatif, pour l'oeuvre de Gadamer, que le théologien Hans Urs von Balthasar (1905-1988) ait établi le *Beau* comme transcendantal, alors qu'il était traditionnellement (dans la scolastique) subsumé sous le *Bien*. Nous nommons ici les transcendants selon Balthasar, qui ne distingue que *trois* prédicats convertibles avec l'étant (cf. Vincent Carraud, « *La gloire et la croix* et l'histoire de la métaphysique », *Communio*, t. XXX, n. 2, 2005). En définitive, si la question du relativisme nous apparaît difficile à résoudre dans l'oeuvre de Gadamer, nous sommes par contre sympathique à l'idée d'une « métaphysique de la finitude » qui s'inspire de Platon (contre le Heidegger qui voyait en Platon le « début de la fin »), comme nous l'avons souligné plus haut (cf. supra, note 37), et qui n'est pas étrangère à la doctrine des transcendants (cf. Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, pp. 218-224).