

Gadamer, la religion et les religions

Dany Rodier

Texte paru dans S. Cantin et R. Mager, dir., *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 355-369.

« Alors que, des décennies durant au cours de notre siècle, les religions sont apparues, selon l'idée éclairée et positiviste, comme des formes d'expérience "résiduelle" destinées à disparaître à mesure que s'imposait la forme de vie "moderne" (rationalisation techno-scientifique, démocratie politique, etc.), elles apparaissent à nouveau aujourd'hui comme des guides possibles pour le futur¹. »

L'œuvre philosophique de Hans-Georg Gadamer offre des concepts éclairants pour penser les rapports de la modernité occidentale avec son héritage religieux. Elle jette notamment une lumière précieuse sur la relative *rupture* avec la religion qui marque la réalité sociopolitique contemporaine de plusieurs cultures de l'Ouest. Dans la présente contribution, il sera question de la place que peut occuper, dans la perspective de Gadamer, la religion (au sens générique du terme) dans l'*ethos* occidental. Mon propos consistera dans un premier temps à souligner brièvement la pertinence de l'herméneutique gadamérienne pour la mise en relief de la place que conserve la religion dans la situation herméneutique de l'Occident actuel, en prenant pour concept phare celui de travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). Je chercherai, dans un deuxième temps, à dégager, à partir des écrits plus tardifs de Gadamer, quelques indications sur le rôle que peut jouer la religion dans le devenir solidaire de l'humanité.

¹ G. Vattimo, *Espérer croire*, p. 18.

1 La religion dans la situation herméneutique occidentale

1.1 Le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*)

L'herméneutique philosophique de Gadamer trouve sans aucun doute son point nodal dans la notion de travail de l'histoire² (*Wirkungsgeschichte*). Exposée dans la deuxième section de la deuxième partie de *Vérité et méthode*³, elle constitue à la fois l'apogée et le pivot de l'œuvre. On peut dire, avec Jean Grondin, que tout ce qui la précède y conduit et tout ce qui la suit en dégage les conséquences⁴. Dans la « Préface à la seconde édition » de *Vérité et méthode*, Gadamer insiste lui-même sur l'importance de ce concept pour l'ensemble de son œuvre :

Mes investigations, écrit-il, [...] visent [...] à montrer que comprendre n'est jamais un comportement subjectif à l'égard d'un « objet » supposé donné, mais appartient au « travail de l'histoire », autrement dit : à l'être de ce qui vient à être compris. [...] Ma thèse, dans cet ouvrage, ajoute-t-il un peu plus loin, est que le « travail de l'histoire » est un élément constitutif qu'on trouve à l'œuvre dans toute compréhension portant sur la transmission du passé, et qui le reste, même là où la méthodologie des sciences historiques modernes a pénétré et a transformé toute réalité historique, tout contenu historique transmis, en un « objet »⁵...

Le concept de travail de l'histoire veut mettre en lumière le rôle de premier plan que joue l'histoire dans la compréhension humaine. Prenant pour assise l'intelligence heideggérienne du cercle herméneutique⁶, Gadamer montre que la compréhension est toujours déjà guidée par des anticipations de sens. Son concept central pour l'explicitation de la situation historique de l'interprète est celui de préjugé (*Vorurteil*), dont il réhabilite le sens positif, perdu depuis les Lumières. C'est qu'un préjugé n'est pas automatiquement erroné ; il s'agit simplement d'un jugement préliminaire, provisoire et sujet à révision. Il y a en fait des préjugés tout à fait légitimes⁷. Les préjugés renvoient aux traditions dans lesquelles l'humain, en tant

² Je retiens la traduction de « *Wirkungsgeschichte* » proposée par Grondin : le « travail de l'histoire ». Pour une justification de cette traduction, voir J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire [...] », p. 437-438. Par souci de clarté, je substituerai, en toute citation de Gadamer, l'expression « travail de l'histoire » à toute autre servant à traduire le terme « *Wirkungsgeschichte* ».

³ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 322-329 (GW 1, p. 305-312).

⁴ Voir J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire [...] », p. 435.

⁵ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 12, 14 (GW 2, p. 441, 443).

⁶ Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 286-292 (GW 1, p. 270-276).

⁷ Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 290-292 (GW 1, p. 274-275).

qu'être historique, se tient nécessairement. Pour la plupart inconscients, ils définissent la compréhension que chacun a de son monde. Dès la naissance, ils forment ce que l'on pense, ce que l'on est :

Bien avant que nous accédions à la compréhension de nous-mêmes par la réflexion sur le passé, explique en effet Gadamer, 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*⁸.

Loin d'être un obstacle à la compréhension, les préjugés en sont une condition, car c'est par eux seuls que les choses se présentent dans un minimum de compréhensibilité. Les préjugés établissent une entente primordiale sur les choses que toute expérience herméneutique présuppose⁹. Ils forment le point de départ — qui n'en est véritablement pas un¹⁰ — de la compréhension, dans la mesure où ils assurent une relation préalable du sujet avec ce qu'il lui s'agit de comprendre. « Dans mes travaux, écrit Gadamer, j'ai [...] souligné combien l'interprète avait partie liée avec ce qu'il interprétait. Quiconque cherche à comprendre apporte toujours déjà quelque chose qui le relie par avance à ce qu'il cherche à comprendre¹¹. » Comprendre signifie primordialement confirmer ou infirmer un préjugé, car « toute compréhension relève essentiellement du préjugé¹² ». Il y a donc, suivant Gadamer, primat de la précompréhension sur la compréhension¹³.

Dans sa célèbre analyse phénoménologique du jeu¹⁴, Gadamer avait montré que c'est le jeu lui-même, et non le joueur, qui est le véritable sujet du jeu, et que c'est de l'intérieur de l'espace que lui ouvre le jeu que le joueur prend part à son déroulement. Cette même dynamique est constitutive du phénomène de la compréhension que veut désigner le travail de l'histoire. L'histoire, porteuse des préjugés, ouvre à chacun, dans la situation herméneutique qui lui est propre, un espace de compréhension où advient toute expérience de vérité. Ce sont ces préjugés, marques de notre appartenance à l'histoire, qui forment

⁸ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 298 (GW 1, p. 281).

⁹ Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 470-471 (GW 1, p. 450).

¹⁰ Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 497 (GW 1, p. 476).

¹¹ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique [...] », p. 347 (GW 2, p. 317).

¹² H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 291 (GW 1, p. 274).

¹³ Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 315-317 (GW 1, p. 299-300).

¹⁴ Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 119s. (GW 1, p. 107s.).

la substance, le substrat permanent, le sujet véritable du *jeu* de la compréhension. Ainsi peut-on saisir cette affirmation, de prime abord étonnante, de Gadamer : « En vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous au contraire qui lui appartenons¹⁵. » La compréhension n'est pas l'action d'un sujet qui appréhenderait un objet extérieur à lui, mais l'« *insertion dans le procès de la transmission* où se médiatisent constamment le passé et le présent¹⁶ ». On peut encore lire dans *Vérité et méthode* :

Tout savoir de soi-même a pour point de départ une donnée historique préalable, qu'avec Hegel nous appellerons substance, parce qu'elle porte toute opinion et toute attitude du sujet, de même qu'elle ébauche ainsi et limite toute possibilité de comprendre une tradition dans son altérité historique¹⁷.

Dans ce passage, Gadamer met en relation le *sujet*, c'est-à-dire l'interprète qui vit l'événement herméneutique, et la *substance*, c'est-à-dire les traditions historiques qui portent cet événement. Le sujet véritable de la compréhension n'est pas l'interprète, mais cette substance historique qui lui sert de substrat. Gadamer ne fait pas pour autant l'économie de la subjectivité de l'interprète, même s'il la relègue au second plan et en redéfinit le rôle au sein de la compréhension.

À la notion de travail de l'histoire s'ajoute celle, corrélative, de *conscience du travail de l'histoire* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). L'expression recèle une ambiguïté heureuse, justifiant un double sens que Gadamer lui-même relève¹⁸. Elle qualifie d'abord tout simplement la conscience de l'humain, qui est conditionnée par le travail de l'histoire, et ce, qu'il en soit conscient ou non. Mais la conscience du travail de l'histoire désigne aussi la prise de conscience par l'humain de sa propre détermination historique. C'est qu'il ne peut prétendre pouvoir contrecarrer sa propre historicité ; la conscience du travail de l'histoire correspond ainsi à un aveu de l'impossibilité d'une transparence entière de la conscience vis-à-vis de ses déterminations. Elle est, pour le dire avec Gadamer, « plus être que conscience, c'est-à-dire qu'elle est beaucoup plus travaillée et déterminée historiquement qu'elle n'a une conscience expresse de cet être-travaillé ou de cet être-déterminé¹⁹ ». Par là, Gadamer oppose à la surévaluation moderne de la rationalité la thèse d'une secondarité de la raison par rapport à la tradition²⁰. « En tant qu'êtres qui

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 298 (GW 1, p. 281).

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 312 (GW 1, p. 295).

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 324 (GW 1, p. 307).

¹⁸ Voir H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 14 (GW 2, p. 444).

¹⁹ H.-G. Gadamer, « Kant et le tournant de l'herméneutique », p. 77-78 (GW 3, p. 220-221).

²⁰ Voir J. Grondin, « Canonicité et philosophie herméneutique », p. 16.

comprennent, nous sommes, écrit-il, entraînés dans un advenir de vérité et nous arrivons en quelque sorte trop tard si nous voulons savoir ce que nous devons croire²¹. »

Être conscient de sa situation herméneutique, c'est être conscient que l'on s'insère inévitablement dans le travail de l'histoire et que notre compréhension est portée par des préjugés qui sont pour la plupart inconscients. Le travail de l'histoire conditionne toujours déjà la manière dont les choses se présentent à nous ; il « détermine d'avance ce qui à nos yeux fait problème et est objet de recherche²² ».

1.2 L'héritage de la religion

Le concept gadamérien de travail de l'histoire jette un éclairage révélateur sur les ruptures qui ponctuent l'histoire humaine et, par suite, sur la rupture avec la religion qui caractérise dans une importante mesure la modernité occidentale. Gadamer démontre que notre histoire est constituée bien davantage du *prolongement* des traditions qui nous constituent que de leur *interruption* :

Même quand la vie, qui change, est soumise à de violents bouleversements, en période révolutionnaire, par exemple, se conserve, sous le prétendu changement de toutes choses, une part du passé beaucoup plus considérable que l'on ne pense et qui retrouve dès lors autorité en s'alliant à ce qui est nouveau²³.

L'impression de radicalité que produisent sur nous les moments de transformations historiques n'est en fait, comme le souligne Gadamer, que la marque de la « perpétuelle surexcitation » de notre conscience finie²⁴.

Ce qui se transforme attire l'attention avec incomparablement plus de force que ce qui reste dans son état ancien. C'est là une loi générale de notre vie spirituelle. Les perspectives qui résultent de l'expérience du changement historique risquent toujours pour cela de n'être que de vaines déformations, parce qu'elles méconnaissent la présence cachée de ce qui se perpétue²⁵.

²¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 516 (GW 1, p. 494).

²² H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 322 (GW 1, p. 305-306).

²³ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 303 (GW 1, p. 286).

²⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 14 (GW 1, p. 4).

²⁵ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 13-14 (GW 1, p. 4).

Nous, Occidentaux, en dépit des nombreuses ruptures avec la religion qui marquent notre histoire — car le phénomène est loin d'être la seule affaire des modernes —, demeurons fondamentalement conditionnés par nos traditions religieuses.

Même en me limitant aux traditions judéo-chrétiennes, la question du conditionnement de l'Occident contemporain par son héritage religieux est trop vaste pour recevoir ici un traitement convenable. Il n'est d'ailleurs pas dans mon intention de participer aux débats ouverts visant à prendre la mesure de cet héritage judéo-chrétien²⁶. Mon propos, dans la première partie de cette contribution, consiste seulement, suivant ce qui a été annoncé, à mettre en exergue la pertinence de l'herméneutique philosophique de Gadamer pour expliciter la situation herméneutique occidentale. Il me suffira de noter que si plusieurs exemples de préjugés occidentaux conditionnés par les traditions judéo-chrétiennes pourraient être donnés, d'autres n'apparaîtront qu'à la lumière d'une plus grande distance herméneutique, et d'autres encore resteront sans doute inaperçus. « Il se pourrait bien, écrit en effet Gadamer, que ce qu'une antique et longue histoire chrétienne nous a inculqué comme modèle d'humanité soit encore plus vivant et puisse revenir davantage à la conscience de soi que nous ne le voyons aujourd'hui²⁷. » Ces propos de Gadamer nous fournissent une belle occasion de nous tourner vers la deuxième question directrice de cette contribution, à savoir celle de la place que continue à occuper la religion dans le projet œcuménique de la solidarité planétaire.

2 La religion dans le devenir solidaire de l'humanité

2.1 La philosophie pratique

Le titre de cette contribution s'inspire d'une remarque formulée par Hans-Georg Gadamer au sujet de l'orientation contemporaine de la question de la religion. Appelant l'attention sur l'expression « la religion et les religions », il écrit : « C'est tout simplement sous cet angle que, maintenant, le problème de la religion devient central dans le monde actuel²⁸. » Deux convictions de Gadamer trouvent expression dans cette brève remarque : la question de la religion est en droit d'occuper une place prééminente dans les réflexions contemporaines sur le devenir de l'humanité ; et les considérations sur cette question doivent

²⁶ La littérature sur cette question abonde. On pourra notamment consulter le collectif, publié en 2002 sous la direction de C. Michon, *Christianisme : héritages et destins* (voir la bibliographie).

²⁷ H.-G. Gadamer, « Qu'est-ce que la praxis ? [...] », p. 33 (*GW* 4, p. 228).

²⁸ H.-G. Gadamer, « Dialogues de Capri », p. 222.

aujourd'hui nécessairement prendre en compte le caractère pluriel de la religion. Il s'agit, dans cette deuxième partie de la présente contribution, d'élucider la place que Gadamer reconnaît à la religion dans ses réflexions sur la solidarité planétaire.

Les écrits de Gadamer postérieurs à *Vérité et méthode* prolongent essentiellement son *opus magnum*, soit en précisant, soit en prolongeant, soit en corrigeant certaines thèses qui y avaient été développées. Il demeure que quelques thèmes de son herméneutique viennent à se démarquer de l'ensemble par l'importance que ces écrits tardifs leur accordent. C'est le cas de la *philosophie pratique* de Gadamer, édifiée, on le sait, sur la notion aristotélicienne de *phronêsis*. *Vérité et méthode* n'avait pas manqué de mettre en valeur la *phronêsis*, mais, devant la prégnance de l'idéal méthodique de savoir mis en avant par la science moderne, Gadamer écrit lui-même avoir senti la nécessité de consacrer ses travaux à établir la légitimité de cet autre modèle de scientificité pratique qui, lui, veut tenir compte de l'application inhérente à toute compréhension²⁹.

Corrélativement, la dimension éthique de l'œuvre philosophique de Gadamer gagne en profondeur dans ses écrits tardifs. Cette portée éthique de l'herméneutique va de soi quand on prend conscience que son domaine ne se réduit pas à la sphère cognitive de l'expérience, mais touche de manière tout aussi décisive la sphère du vécu pratique. C'est l'herméneutique, soutient Gadamer, qui rend compte des « questions "les plus importantes", celles qui sont déterminantes pour l'homme et pour son choix du "bien"³⁰ ». Cette orientation éthique des écrits de Gadamer postérieurs à *Vérité et méthode* se focalise tout particulièrement sur la question de la *solidarité planétaire*³¹. Gadamer voit dans son herméneutique philosophique, et dans la notion de dialogue qui lui est si centrale, le moyen par excellence de favoriser cette solidarité. Et il va d'ailleurs même jusqu'à orienter la dimension pratique de sa philosophie en ce sens précis : « Qu'est-ce que la praxis, se demande-t-il ? » la praxis, c'est se comporter et agir en solidarité³². »

Dans la même lignée, les écrits tardifs de Gadamer sont l'occasion de dénoncer les dérives du régime technocratique de l'Occident contemporain. La civilisation occidentale moderne est sévèrement critiquée, parce qu'elle substitue la raison calculante et l'expertise scientifique à la sagesse pratique et au jugement moral et, par là, « méconnaît les forces qui sont déterminantes pour donner forme à la vie

²⁹ Voir H.-G. Gadamer, « Entre phénoménologie et dialectique [...] », p. 36 (GW 2, p. 23).

³⁰ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique [...] », p. 348-349 (GW 2, p. 318).

³¹ Voir par exemple H.-G. Gadamer, « Qu'est-ce que la praxis ? [...] », p. 33 (GW 2, p. 28).

³² H.-G. Gadamer, « Qu'est-ce que la praxis ? [...] », p. 33 (GW 2, p. 28).

humaine, écrit Gadamer, celles qui [...] sont les seules en mesure d’user avec raison et discernement de la science comme de tout pouvoir humain et de répondre de cet usage³³ ». Il déplore que la culture moderne se coupe progressivement de tout moyen de former les consciences à des valeurs profondément humaines. La raison scientifique est à ses yeux incapable d’assurer la nécessaire formation du jugement moral. Entre les deux postures extrêmes vis-à-vis de la rationalité moderne que sont, d’une part, l’optimisme qui envisage l’avenir de manière confiante en s’attendant à ce que la raison parvienne graduellement à résorber par elle-même ses propres lacunes et, d’autre part, le pessimisme qui prophétise la désintégration progressive par la raison calculante des valeurs qui font l’humain, Gadamer se situe clairement, tout comme son maître Heidegger, du côté de la seconde. Le débat bien connu entre Gadamer et Habermas a donné une nette expression à ce face-à-face des postures vis-à-vis de la rationalité moderne. À la critique habermasienne de l’idéologie, écrit Gadamer,

... s’oppose de ma part le scepticisme profond que je nourris à l’égard de la surestimation de soi fantastique que s’arroge la pensée philosophique en ce qui concerne son rôle dans la réalité sociale — autrement dit : contre la surestimation irréaliste de la raison par comparaison avec les motivations émotionnelles du cœur humain³⁴.

2.2 La contribution de la religion

La critique gadamérienne de la civilisation occidentale veut sans aucun doute s’accompagner d’une revalorisation de la tradition humaniste, à laquelle Gadamer se rattache volontiers³⁵. Mais elle semble aussi suggérer, sans le dire tout à fait explicitement, qu’il faudrait conserver dans les sociétés contemporaines des espaces pour la religion, dans toute sa pluralité, afin que sa voix, d’une tonalité à bien des égards distincte de celle de la voix de la raison instrumentale, soit également entendue. Dans sa transcription de l’entrevue que Gadamer lui a accordée, Jens Zimmermann nous rapporte que « Gadamer croit [...] que la religion forme en toute culture une importante part de la tradition, et que pour cette raison son rejet au nom la pensée rationnelle est herméneutiquement irresponsable³⁶. » Cela est d’autant plus

³³ H.-G. Gadamer, « Entre phénoménologie et dialectique [...] », p. 35 (GW 2, p. 23).

³⁴ H.-G. Gadamer, « Postface », p. 106 (GW 2, p. 466).

³⁵ Voir H.-G. Gadamer, « Postface », p. 89 (GW 2, p. 449).

³⁶ J. Zimmermann, « *Ignoramus* [...] », p. 207 (je traduis).

important pour Gadamer que c'est à son avis du dialogue interreligieux que dépend principalement la paix mondiale³⁷.

Sur fond de ces quelques considérations sur la philosophie pratique de Gadamer, il est possible de dégager au moins deux rôles essentiels que peut jouer la religion dans le monde contemporain. D'une part, par la place déterminante qu'elle occupe dans le monde de la vie (*Lebenswelt*), la religion peut contribuer à la formation du jugement moral. Rappelons que, pour Gadamer, les valeurs morales qui orientent notre vécu ont pour fondement ce qu'avec Aristote il appelle l'*ethos*, c'est-à-dire la situation historique qui nous détermine concrètement à travers l'éducation et les expériences de la vie³⁸. Cet *ethos* se construit au sein des milieux naturels que sont la famille et la société. Gadamer aurait été entièrement d'accord avec le cardinal Ratzinger quand ce dernier a soutenu que « la science comme telle ne saurait apporter un *ethos*, que par conséquent une conscience éthique renouvelée ne se constitue pas comme un produit né de débats scientifiques³⁹ ». La religion, en tant que l'un des possibles éducateurs de la conscience morale, peut définitivement jouer un rôle clé dans la formation de cet *ethos*. D'autre part, en faisant état de ses convictions dans les débats publics, la religion peut avoir un impact positif sur la vie en société. En défendant des valeurs qui ne coïncident pas toujours avec celles de la rationalité instrumentale, la religion peut instiguer ou consolider des mouvements de dissidence qui ne seront que bienfaisants pour l'ensemble de la société. La raison, on le sait aujourd'hui, peut elle aussi constituer un grand danger pour l'humanité, comme l'explique Ratzinger :

Si auparavant nous posions la question de savoir si la religion était à proprement parler une force morale positive, c'est maintenant le doute de pouvoir compter sur la raison qui doit nous assaillir. Mais en fin de compte, la bombe atomique aussi était un produit de la raison ; et finalement la culture en éprouvette et la sélection des hommes ont-elles aussi été inventées par la raison. N'est-ce pas inversement la raison qui devrait être maintenant placée sous surveillance⁴⁰ ?

Dans l'heureux dialogue qui les a réunis, Ratzinger et Habermas s'entendent pour insister sur la nécessité d'une forme de corrélation entre la science et la religion dans la sphère publique. Si une telle idée

³⁷ Voir J. Zimmermann, « *Ignoramus* [...] », p. 212 ; voir aussi H.-G. Gadamer, « Dialogues de Capri », p. 225.

³⁸ H.G. Gadamer, « Sur la possibilité [...] », p. 119-120 (*GW* 4, p. 182).

³⁹ J. Habermas et J. Ratzinger, « Les fondements prépolitiques [...] », p. 19.

⁴⁰ J. Habermas et J. Ratzinger, « Les fondements prépolitiques [...] », p. 23.

n'apparaît pas comme telle chez Gadamer, elle s'inscrit sans aucun doute dans le prolongement de sa critique des sociétés occidentales. Ratzinger et Habermas proposent un modèle de société postsécularisée où, dans les débats publics, la religion aurait le même droit de parole que la science. Je me permets cette longue citation, tout à fait limpide, de Habermas :

La neutralité du pouvoir d'État quant aux conceptions du monde, qui garantit la liberté éthique égale de chaque citoyen, est incompatible avec l'universalisation politique d'une vision du monde sécularisée. Quand les citoyens sécularisés assument leur rôle politique, ils n'ont le droit ni de dénier à des images religieuses du monde un potentiel de vérité présent en elles ni de contester à leurs concitoyens croyants le droit d'apporter, dans un langage religieux, leur contribution aux débats publics. Une culture politique libérale peut même attendre des citoyens sécularisés qu'ils participent aux efforts pour faire passer du langage religieux en un langage accessible à tous des contributions pertinentes⁴¹.

Notons au passage que cela est vrai pour la religion, mais ce l'est bien sûr également pour toutes les autres sources de culture puisées dans les trésors de la tradition. Dans la mesure où la religion véhicule des valeurs morales constructives, elle se révèle un important partenaire dans le dialogue qui nous constitue en tant qu'humanité⁴².

Les considérations de Gadamer sur la philosophie pratique permettent de reconnaître une place importante à la religion dans l'*ethos* occidental contemporain. S'il ne fait pas de doute que la religion est profondément enracinée dans les traditions constitutives de la situation herméneutique occidentale, Gadamer suggère qu'il est souhaitable pour le devenir de l'humanité qu'elle continue à exercer sur elle son influence positive. Cela dit, la place que Gadamer ouvre à la religion n'est pas laissée indéterminée, car, nous le verrons, il propose un modèle d'œcuménisme religieux qui n'est pas sans impliquer pour les religions une limitation significative de leurs prétentions.

2.3 Le problème de la religion

La préoccupation de Gadamer pour la solidarité planétaire le conduit à porter une attention soutenue au dialogue interreligieux. Il discute d'ailleurs longuement de cette question avec Jens Zimmermann, dans l'entrevue mentionnée précédemment. Zimmermann a publié l'essentiel de cette entrevue dans son

⁴¹ J. Habermas et J. Ratzinger, « Les fondements prépolitiques [...] », p. 18.

⁴² Sur le rôle positif de la religion, voir également H.-G. Gadamer, « Dialogues de Capri », p. 225.

article intitulé : « *Ignoramus* : Gadamer's Religious Turn ». J'aimerais formuler quelques remarques sur l'intelligence de la religion qui s'en dégage. On peut déjà s'attendre à ce que la conception gadamérienne de la religion réponde directement à son souci de favoriser la solidarité sur la terre. Outre cela, on peut relever deux caractéristiques essentielles de la religion telle que la conçoit Gadamer. La première est qu'elle doit admettre la finitude radicale de sa connaissance des réalités religieuses. Il lui faut accepter une fois pour toutes qu'elle n'est pas détentrice d'un savoir divin, mais qu'elle est, elle aussi, située dans l'histoire, solidement ancrée dans le sol de l'expérience humaine, trop humaine. La deuxième caractéristique essentielle de la religion selon Gadamer, c'est l'expérience de la transcendance. C'est cette expérience qui est la substantifique moelle de toute religion — et c'est d'ailleurs l'une des tâches urgentes de la philosophie de le montrer⁴³. Ces deux traits de la religion, reconnaissance de la finitude et expérience de la transcendance, vont naturellement de pair. Car faire l'expérience de quelque chose qui me transcende, n'est-ce pas du même coup reconnaître la limite de ma compréhension ? Et vers quoi pointe cette limite sur laquelle je bute, sinon vers quelque chose qui me transcende ?

L'intelligence gadamérienne de la religion comme expérience finie de la transcendance est l'héritière de la conception kantienne de Dieu comme concept limite, « d'où ne saurait être tirée aucune connaissance authentique par la vertu de la philosophie⁴⁴ ». Mais elle est sans doute bien davantage tributaire de la compréhension du divin que Gadamer reconnaît au Socrate platonicien. Dans une importante étude consacrée à l'*Euthyphron*, dialogue de Platon sur le thème de la piété, Gadamer s'intéresse à la conception socratique du divin, et la description qu'il en donne n'est pas sans faire écho à ses propres idées sur la transcendance divine. Il vaut la peine d'en citer ce passage éloquent, où Gadamer se montre solidaire de la docte ignorance socratique eu égard au divin :

Dans l'*Euthyphron*, Socrate ne prétend pas être ignorant à sa manière habituelle. Il insiste davantage sur son ignorance. Dans le cas du divin, ses paroles semblent moins ironiques qu'à l'habitude. On peut difficilement s'imaginer qu'une personne possède, au sens strict, des connaissances sur le sacré. Il est significatif que Socrate fasse référence à sa propre ignorance comme à *notre* ignorance (*Euthyphron*, 6 b)⁴⁵.

⁴³ Voir J. Zimmermann, « *Ignoramus* [...] », p. 207.

⁴⁴ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 18 (GW 2, p. 446).

⁴⁵ H.-G. Gadamer, « La piété du non-savoir socratique », p. 163-164 (GW 7, p. 85). Voir également les réflexions de Gadamer sur la signification de l'emploi du neutre grammatical pour la désignation du divin (p. 163-166 [GW 7, p. 85-87]).

On voit tout de suite que la conception socratique-gadamérienne de la religion comme piété du non-savoir est lourde de conséquences pour la compréhension de soi des religions positives. Zimmermann en mesure bien les incidences :

Pour les religions, cela implique que nous devons abandonner toute prétention dogmatique et toute doctrine religieuse particulière afin que nous puissions reconnaître la mesure dans laquelle tout être humain cherche en fin de compte la même chose et respecter les limites de notre connaissance⁴⁶.

Dans cette compréhension gadamérienne de la religion comme expérience de la transcendance, qui, ainsi que le remarque Zimmermann⁴⁷, n'est pas sans rappeler la notion schleiermacherienne de sentiment de dépendance absolue, la religion se trouve réduite à l'extrême, déboutée de toutes ses prétentions, comme l'exprime cette autre citation tirée de l'entretien entre Gadamer et Zimmermann :

J'ai demandé à Gadamer si l'exigence d'une transcendance universelle n'avait pas pour effet de détruire la religion plutôt que de l'établir. Après tout, les religions du monde ne peuvent pas tout bonnement se débarrasser de toute révélation positive en faveur d'une expérience religieuse indéfinissable [...]. Gadamer est bien conscient de cette tension problématique, mais il insiste qu'il ne voit aucune voie permettant de garantir le dialogue interreligieux, sinon en réduisant toutes les religions à leur dénominateur commun : l'expérience de la transcendance⁴⁸.

Dieu, ou le divin, est ce qui transcende toutes les idées que nous pouvons nous en faire. Gadamer écrit d'ailleurs, au sujet de la conception socratique du divin : « "Le divin" n'est pas [...] quelque chose qu'on pourrait prétendre connaître [...]. "Le divin" est autre chose, une donnée insaisissable dont l'existence nous est connue comme omniprésente, comme une présence indéterminée⁴⁹... » L'expérience religieuse de la transcendance, Gadamer la nomme « *ignoramus* » ; c'est *le savoir du non-savoir*. On ne s'étonnera pas que, conséquemment, on ne puisse rien dire de cette expérience : il s'agit d'une que l'on vit et qui échappe à toute détermination. La seule assertion positive que l'on peut en faire, c'est qu'elle existe⁵⁰.

⁴⁶ J. Zimmermann, « *Ignoramus* [...] », p. 207-208 (je traduis).

⁴⁷ Voir J. Zimmermann, « *Ignoramus* [...] », p. 208.

⁴⁸ J. Zimmermann, « *Ignoramus* [...] », p. 208 (je traduis).

⁴⁹ H.-G. Gadamer, « La piété du non-savoir socratique », p. 166 (*GW* 7, p. 88).

⁵⁰ J. Zimmermann, « *Ignoramus* [...] », p. 213.

Ainsi comprises, les religions, qui ne peuvent plus présenter aucun contenu positif, sont nivelées à tel point que l'on doive plutôt parler d'une seule et unique religion œcuménique, d'*un culte à un dieu inconnu*.

On pourrait débattre longuement de la pertinence de cette conception gadamérienne de la religion, qui n'est pas sans soulever plusieurs questions. À commencer par la suivante : l'humanité pourra-t-elle, voudra-t-elle un jour se satisfaire d'une telle piété du non-savoir ? L'aveu d'ignorance ne sera-t-il pas toujours l'occasion de l'apparition de nouvelles croyances qui prétendront enfin savoir ? Par ailleurs, l'intelligence gadamérienne du dialogue interreligieux présuppose que la religion *doit* être soumise à la finalité de la solidarité planétaire et, plus fondamentalement encore, que la solidarité n'est possible que dans la dissolution des convictions religieuses divergentes. Mais j'aimerais surtout porter à l'attention, pour conclure, la tension qui se fait jour dans les réflexions gadamériennes sur la place de la religion dans les civilisations contemporaines.

La philosophie pratique de Gadamer permet deux postures possibles vis-à-vis de la religion. D'une part, la religion est souhaitable au sein de notre monde, car elle favorise entre autres le développement du jugement moral par sa contribution à la constitution de l'*ethos* de chacun, et elle donne voix à des options sociopolitiques qui peuvent contrer les déviations de la rationalité dominante par l'expression de ses convictions dans les débats publics. D'autre part, la religion, du moins la religion positive, est aux yeux de Gadamer un obstacle, voire le principal obstacle à la paix dans le monde. Or, à supposer que la religion de l'*ignoramus* viendrait à faire l'unanimité sur la terre, ne constituant de la sorte plus une entrave à la solidarité planétaire, serait-elle toujours en mesure de jouer son rôle positif, notamment dans la formation de l'*ethos* et dans les débats sociopolitiques ? Tirerait-on vraiment avantage de ce passage à une religion du non-savoir ?

Il a été question de montrer, à partir de prémisses gadamériennes, que la religion conserve une place importante au sein des traditions constitutives de la situation herméneutique de l'Occident, mais également qu'il est favorable pour le devenir de l'humanité qu'elle préserve son influence propre sur notre monde. Il est apparu, toutefois, que cette place que la religion est appelée à occuper n'est pas sans soulever des questions difficiles. Car les religions — au pluriel — élèvent parfois des prétentions qui ne sont pas sans se tenir en tension avec le projet œcuménique de la solidarité planétaire.

Bibliographie

- Gadamer, H.-G., « Dialogues de Capri » / trad. par P. Fruchon, dans J. Derrida et G. Vattimo, dir., *La religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 221-233.
- , « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », dans *L'art de comprendre*, t. II : *Écrits 2. Herméneutique et champs de l'expérience humaine* / textes réunis par P. Fruchon et traduits par I. Julien-Deygout, P. Forget, P. Fruchon, J. Grondin et J. Schouwey, Paris, Aubier, 1991, p. 11-38 (GW 2, p. 3-23).
- , « Kant et le tournant de l'herméneutique », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2002, p. 69-79 (GW 3, p. 213-222).
- , « La piété du non-savoir socratique », dans *Interroger les Grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote* / traduction et notes par D. Ipperciel, révisions par F. Renaud et C. Collobert, Montréal, Fides, 2006 (allemand 1991), p. 161-201 (GW 7, p. 83-117).
- , « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », dans *L'art de comprendre*, t. II : *Écrits 2. Herméneutique et champs de l'expérience humaine* / textes réunis par P. Fruchon et traduits par I. Julien-Deygout, P. Forget, P. Fruchon, J. Grondin et J. Schouwey, Paris, Aubier, 1991, p. 329-349 (GW 2, p. 301-318).
- , « Postface », dans *L'art de comprendre*, t. I : *Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique* / trad. par M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 89-121 (GW 2, p. 449-478).
- , « Préface à la seconde édition », dans *Vérité et méthode* / trad. d'E. Sacre, Paris, Seuil, 1976 (allemand 1965), p. 7-19 (GW 2, p. 437-448).
- , « Qu'est-ce que la praxis ? Les conditions de la raison sociale » / trad. par F. Couturier, J.-C. Petit et M. Thoma, dans F. Couturier, *Herméneutique : traduire, interpréter, agir*, Montréal, Fides, 1990 (allemand 1976), p. 13-33 (GW 4, p. 216-228).
- , « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », dans *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne (Le grenier à sel), 1999, p. 109-127 (GW 4, p. 175-188).
- , *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* / édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil (L'ordre philosophique), 1996 (1976, allemand 1965², 1960).

Grondin, J., « Canonicité et philosophie herméneutique », *Théologiques*, vol. 1, n° 2, 1993, p. 9-23.

———, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, vol. 44, 1981, p. 435-453.

Habermas, J. et J. Ratzinger, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit*, vol. 306, n° 7, 2004, p. 5-28.

Michon, C., dir., *Christianisme. Héritages et destins*, Paris, Librairie générale française (Livre de poche / Biblio essais 4318), 2002.

Vattimo, G., *Espérer croire* / trad. par J. Rolland, Paris, Seuil, 1998 (italien 1996).

Zimmermann, J., « Ignoramus : Gadamer's Religious Turn », *Symposium : Journal of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought*, vol. 6, n° 2, 2002, p. 203-217.