

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.



Université de Montréal

Hans-Georg Gadamer et l'herméneutique théologique.
Idées directrices pour la compréhension de soi de la théologie

par
Dany Rodier

Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions
pour l'obtention du grade de maîtrise ès arts (M.A.) en théologie, option études théologiques

Août 2008

© Dany Rodier, 2008

Université de Montréal
Faculté de théologie et de sciences des religions

Ce mémoire intitulé :
Hans-Georg Gadamer et l'herméneutique théologique.
Idées directrices pour la compréhension de soi de la théologie

présenté par :
Dany Rodier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-François Roussel, président-rapporteur

Denise Couture, directrice de recherche

Jean-Claude Petit, membre du jury

Résumé et mots clés

Résumé

Cette dissertation met en relief quelques-unes des incidences majeures de l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer sur la manière dont la théologie contemporaine se définit comme discipline. Après avoir éclairé la philosophie gadamérienne à la lumière de sa filiation avec Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl et Martin Heidegger, je propose une étude des principales thèses herméneutiques de Gadamer en prenant comme fil conducteur la question de la nature de la vérité herméneutique. Suit une analyse détaillée des considérations gadamériennes de l'herméneutique théologique proprement dite. Contre une lecture qui insiste sur la discontinuité de l'herméneutique théologique de Gadamer avec sa propre œuvre philosophique, je soutiens la thèse de leur foncière cohérence. Je formule enfin, dans une visée prospective, quelques questions fondamentales à partir desquelles se dégagent des idées directrices pour la compréhension de soi de la théologie.

Mots clés

Hans-Georg Gadamer

Herméneutique philosophique

Herméneutique théologique

Théologie fondamentale

Abstract and Keywords

Abstract

This dissertation brings to attention some of the major effects of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics on the way contemporary theology as a discipline defines itself. After having introduced Gadamer's philosophy in light of its filiation to Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl and Martin Heidegger, I propose a study of his main hermeneutical theses, following the lead of the question of the nature of hermeneutical truth. Then comes a detailed analysis of Gadamer's reflections on theological hermeneutics proper. Against a reading that emphasizes discontinuity between Gadamer's theological hermeneutics and his own philosophical work I defend the thesis of their fundamental coherence. In a prospective intention I finally set out key questions that bring out guiding ideas for theology's self-understanding.

Keywords

Hans-Georg Gadamer

Philosophical Hermeneutics

Theological Hermeneutics

Fundamental Theology

Table des matières

Liste des abréviations.....	vi
Dédicace.....	viii
Remerciements.....	ix
Introduction.....	1
1. Remarques préliminaires.....	5
1.1. Choix du <i>corpus</i>	5
1.2. État de la question.....	7
1.3. Méthodologie.....	10
2. L'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer.....	12
2.1. Le concept gadamérien d'herméneutique.....	12
2.1.1. Des débuts à Friedrich Schleiermacher.....	13
2.1.2. Wilhelm Dilthey.....	15
2.1.3. Edmund Husserl.....	22
2.1.4. Martin Heidegger.....	30
2.1.5. Hans-Georg Gadamer.....	52
2.2. <i>Vérité et méthode</i>	60
2.2.1. Indications tirées de l'« Introduction ».....	61
2.2.2. La première partie.....	64
2.2.3. La deuxième partie.....	66
2.2.4. La troisième partie.....	67
2.2.5. Remarques générales.....	69
2.3. L'herméneutique de Gadamer.....	71
2.3.1. La présentation (<i>Darstellung</i>).....	71
2.3.2. Le travail de l'histoire (<i>Wirkungsgeschichte</i>).....	85
2.3.3. La linguisticité (<i>Sprachlichkeit</i>).....	94
3. Réflexions gadamériennes sur l'herméneutique théologique.....	102
3.1. Une herméneutique spéciale.....	105
3.2. Une herméneutique du texte biblique.....	106
3.3. Une herméneutique de la promesse.....	113

3.3.1. Le <i>scopus</i> de l'Écriture.....	113
3.3.2. La structure de la promesse.....	116
3.3.3. Les partenaires de la promesse.....	121
3.3.4. Le primat de la prédication	126
3.4. Le problème de l'application	128
4. Questions pour la compréhension de soi de la théologie	142
4.1. La légitimité d'une approche herméneutique de la théologie	142
4.2. Une définition générale de la théologie	145
4.3. Le défi herméneutique pour la théologie	148
4.4. Une compréhension de soi herméneutique de la théologie.....	152
4.4.1. Une théologie du dialogue	152
4.4.2. Une théologie de la foi et du doute	153
4.4.3. Une théologie de la quête.....	155
Conclusion.....	157
Sources documentaires.....	164
Ouvrages de Hans-Georg Gadamer	164
Autres ouvrages.....	168

Liste des abréviations

HU Edmund Husserl, *Husserliana : Edmund Husserl. Gesammelte Werke.*

Volumes cités :

HU 1 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1991.

HU 2 *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, 1973.

HU 6 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1976.

HU 19/1 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, t. I, 1984.

GA Martin Heidegger, *Gesamtausgabe.*

Volumes cités :

GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, 1985.

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979.

GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975.

GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles : Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1985.

GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1988.

GW Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke.*

Volumes cités :

GW 1 *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1990. Cité sous l'abréviation « *WM* ».

GW 2 *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, 1993.

GW 3 *Neuere Philosophie I : Hegel – Husserl – Heidegger*, 1987.

GW 4 *Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten*, 1987

GW 7 *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, 1991.

GW 8 *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, 1993.

GW 10 *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

- SZ* Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967¹¹ (1927).
- WM* Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 1 : *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1990 (1965², 1960).

Pour toute citation de ces ouvrages, la pagination allemande de même que la référence bibliographique des traductions françaises utilisées seront spécifiées en note de bas de page. Pour *Wahrheit und Methode* (*WM*) de H.-G. Gadamer et *Sein und Zeit* (*SZ*) de M. Heidegger, toutefois, seule la pagination allemande sera indiquée entre parenthèses dans le texte, puisque les traductions employées reproduisent la pagination allemande en marge. Les citations de *Wahrheit und Methode* suivront la traduction proposée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio¹ (Paris, Seuil, 1996), alors que celles de *Sein und Zeit* suivront la traduction offerte par E. Martineau² (édition hors-commerce, 1985).

¹ Cette édition française de *Wahrheit und Methode* donne précisément la pagination du 1^{er} tome des *GW*.

² La pagination reproduite en marge de cette édition française de *Sein und Zeit* est virtuellement identique à celle de la 11^e édition allemande à laquelle je me réfère (pour de plus amples détails, voir l'« Avant-propos du traducteur », dans *Être et temps*, p. 6 de l'édition française).

Dédicace

Je dédie ce mémoire à Marie-Eve,
en témoignage de mon amour sincère
et de ma profonde reconnaissance.

Remerciements

Je tiens à exprimer mes remerciements sincères aux personnes et organismes suivants dont la contribution a rendu à la fois possible et profitable la réalisation de ce mémoire.

Marie-Eve Ferland, mon épouse, pour sa présence indéfectible, pour son soutien précieux et pour son dévouement constant aux intérêts de son mari et de ses enfants.

Denise Couture, pour la vigueur intellectuelle et pour le support bienveillant avec lesquels elle a su assurer le directorat de mon mémoire.

Jean Grondin, pour sa généreuse disponibilité et pour la rigueur exemplaire de son questionnement philosophique.

Jean-Claude Petit, pour son authentique sollicitude et pour l'ardeur contagieuse de sa quête théologique.

Le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture, la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal, ainsi que la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, qui m'ont respectivement octroyé une bourse d'études.

Introduction

« *L'étude de la philosophie n'a pas pour but d'apprendre ce que des hommes ont pensé mais bien d'accéder soi-même en quelque manière à la vérité des choses.* » (Thomas d'Aquin¹)

« L'histoire de la théologie, souligne Jean-Claude Petit, c'est l'histoire de sa relation à la philosophie de son temps². » En jetant un éclairage nouveau sur l'expérience humaine fondamentale de la *compréhension*, la philosophie de notre temps convie la théologie chrétienne à s'interroger sur la façon dont elle se définit elle-même comme discipline. S'il s'impose déjà à plus d'un qu'elle ne peut plus concevoir sa tâche propre comme la simple transmission d'un savoir acquis et autorisé³, la question de ce que devrait être une théologie herméneutique, et d'abord une herméneutique théologique, reste entière. Plusieurs auteurs, de divers horizons, ont contribué à penser le tournant herméneutique de la théologie⁴. Chose étonnante, toutefois : de manière générale, dans le vaste champ de l'herméneutique théologique, Hans-Georg Gadamer est resté relativement sous-représenté. Presque un demi-siècle après la parution originale de *Vérité et méthode* (*Wahrheit und Methode*, 1960), l'herméneutique gadamérienne demeure en effet peu fréquentée dans les milieux théologiques. Les dialogues avec Gadamer sont relativement rares et généralement d'une modeste envergure.

¹ Thomas d'Aquin, *De Caelo*, I, 22, 8 ; traduction de J.-C. Petit qu'il propose dans son article « La philosophie en théologie », *Laval théologique et philosophique*, 1986, p. 133.

² J.-C. Petit, « La philosophie en théologie », p. 134. Voir aussi G. Ebeling, « Philosophie et théologie », dans *Luther. Une introduction à la réflexion théologique* / trad. par A. Rigo et P. Bühler, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 75.

³ Voir J.-C. Petit, « Herméneutique philosophique et théologie », *Laval théologique et philosophique*, 1985, p. 169.

⁴ Je pense notamment à Rudolf K. Bultmann, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Paul Ricœur et, bien entendu, à toute la littérature secondaire qu'ils suscitent.

Il n'y a d'ailleurs pas beaucoup de parutions récentes, encore moins en français, qui offrent une étude fouillée des principales applications que l'on peut faire de l'œuvre gadamérienne en théologie.

L'absence relative de Gadamer du *forum* théologique n'est pas entièrement sans raison d'être. Elle s'explique notamment par le fait que, par contraste avec des herméneutes tels Rudolf K. Bultmann et Paul Ricœur, Gadamer accorde une attention somme toute limitée aux questions herméneutiques propres à la théologie et ne propose aucune interprétation des textes bibliques¹. Par ailleurs, il n'offre pas de méthode de lecture ni même de règles générales d'interprétation que l'on pourrait appliquer à la Bible ou aux autres textes fondateurs de la tradition judéo-chrétienne. Et pourtant, son analyse phénoménologique de l'expérience de la compréhension offre à mon avis un éclairage des plus précieux sur l'expérience herméneutique en théologie. C'est aussi ce que cette dissertation cherchera à montrer.

Il existe plusieurs lieux en théologie à partir desquels un dialogue avec l'œuvre philosophique de Gadamer peut être amorcé. Celui choisi pour ce mémoire, à savoir la question de *la compréhension de soi² de la théologie*, s'il a le défaut d'être d'une généralité déroutante, présente le grand avantage de s'en tenir résolument à une vue d'ensemble. C'est que l'on court toujours le risque, en réfléchissant sur la pertinence de l'œuvre de Gadamer pour la théologie, de ne l'appliquer qu'à un domaine restreint, celui de l'exégèse par exemple. Mais je suis de l'avis que l'herméneutique gadamérienne est susceptible d'avoir des répercussions pour l'ensemble de la théologie et que, de fait, sa réception en théologie, « doit se traduire,

¹ Voir J. Grondin, « Gadamer et Bultmann », dans G. Deniau et J.-C. Gens, dir., *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale, 2003, p. 113-114.

² L'application de la notion de *compréhension de soi* à une communauté n'est pas entièrement étrangère à la langue française, même si elle est sans doute plus commune en allemand. Dans cet usage, l'expression désigne ce qui caractérise un groupe d'individus comme *société* (indépendamment de ce qu'en pense chacun de ses membres). Gadamer lui-même parle de la « *Selbstverständnis* » (« compréhension de soi ») d'une époque (*WM*, p. 301), des sciences de l'esprit (*WM*, p. 9), de l'herméneutique (*WM*, p. 270), ou de la foi chrétienne (« Herméneutique et historicisme », dans *L'art de comprendre*, t. I : *Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique* / trad. par M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 64 [*GW* 2, p. 404]). Il emploie notamment aussi « *Selbstauffassung* » (« conception de soi » ; *WM*, p. 214) et « *Selbstbewusstsein* » (« conscience de soi » ; *WM*, p. 3, 463-464) dans un même sens communautaire. Par un tel retour sur soi, il ne saurait être question pour un individu ou un groupe d'accéder à une pure transparence à soi – Gadamer l'a suffisamment démontré (voir *WM*, p. 281, 306-307). Mais il reste qu'un travail de compréhension de soi permet de jeter un éclairage instructif sur sa manière d'être et de faire.

comme le soutient Petit, par une nouvelle conscience qu'elle devrait avoir d'elle-même¹ ». Par ailleurs, l'œuvre de Gadamer elle-même apporte une certaine justification au thème de la *compréhension de soi* de la théologie. D'une part, Gadamer a fourni plusieurs indications sur ce que devrait être à son avis l'herméneutique théologique, et ce, dans le but précis de favoriser une conception de soi herméneutique de la théologie². D'autre part, ce thème trouve un pendant dans l'*opus magnum* de Gadamer, puisque, comme je le montrerai quand il sera question de la structure textuelle de *Vérité et méthode* (§ 2.2.), la troisième et ultime partie de l'ouvrage vise précisément une nouvelle *compréhension de soi* de la philosophie³. Cette intelligence renouvelée trouve son centre, comme nous le verrons, dans la conception gadamérienne de la *vérité* : la philosophie (comme la théologie) ne doit plus se comprendre comme un système de propositions vraies, mais doit prendre conscience que son interprétation des choses, à l'instar de toute interprétation, « est motivée et tire son sens de son contexte de motivation⁴ ».

Ce mémoire est composé de quatre chapitres. Le premier formule quelques remarques préliminaires : on y trouve une justification du choix du *corpus*, une présentation de l'état de la question et une description de la « méthode » adoptée.

Le deuxième chapitre contient un exposé de l'herméneutique philosophique de Gadamer. Ce chapitre est lui-même divisé en trois sections. La première est consacrée à l'explicitation du concept gadamérien d'herméneutique. Par une étude de type généalogique, j'éclaire le projet philosophique de Gadamer à la lumière de ses rapports de filiation avec trois de ses prédécesseurs qu'il reconnaît lui-même comme ses modèles (*WM*, p. 5) : Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl et Martin Heidegger. La seconde section met en relief la structure interne de *Vérité et méthode*. Sur fond de la distinction des visées respectives des trois grandes parties se dessine la grande cohésion du tout de l'œuvre. La troisième section présente enfin les principales thèses de l'herméneutique philosophique de Gadamer. Je m'attarde en particulier sur les trois concepts directeurs suivants : la présentation (*Darstellung*), le travail de

¹ J.-C. Petit, « Herméneutique philosophique et théologie », p. 170.

² Cela apparaît très clairement dans H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », *Revue des sciences religieuses*, 1977, notamment p. 384-385, 392, 394-397.

³ Voir J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », *Dilthey-Jahrbuch*, 1992-1993, p. 71.

⁴ *WM*, p. 475 ; voir également J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 67-72.

l'histoire (*Wirkungsgeschichte*), et la linguisticité (*Sprachlichkeit*), en prenant comme fil conducteur la question de la nature de la vérité herméneutique.

Le troisième chapitre du mémoire porte sur la conception gadamérienne de l'herméneutique théologique proprement dite. Ce chapitre est composé de quatre sections. La première répond à la question de savoir s'il existe bel et bien pour Gadamer quelque chose de tel qu'une herméneutique spécifiquement théologique. Les deux sections suivantes caractérisent l'herméneutique théologique gadamérienne, d'abord comme herméneutique du texte biblique (édifiée sur le principe réformé de l'Écriture), puis comme herméneutique de la promesse (suivant le mode de proposition propre au texte biblique). Enfin, la dernière section est consacrée à l'élucidation d'une question cruciale pour l'intelligence de la contribution de Gadamer à l'herméneutique théologique, celle de la nature de l'application inhérente à l'expérience herméneutique en théologie. Contre la lecture – proposée par Thomas B. Ommen et reprise notamment par Philippe Eberhard – qui insiste sur la discontinuité de l'herméneutique théologique de Gadamer avec sa propre œuvre philosophique, je soutiens la thèse de leur foncière cohérence.

Le quatrième chapitre formule quelques questions en vue d'une réflexion future sur la nature d'une théologie herméneutique. Ce chapitre est divisé en quatre sections. La première répond à une objection qui pourrait être soulevée contre une approche herméneutique de la théologie, soit l'objection d'un anthropocentrisme indû de la théologie. La deuxième propose une définition englobante de la théologie qui sert d'hypothèse de travail pour les considérations subséquentes sur la compréhension de soi de la théologie. La troisième tente de préciser en quoi consiste le défi posé par l'herméneutique philosophique de Gadamer à la théologie. Et la quatrième section dégage enfin quelques idées directrices pour une compréhension de soi herméneutique de la théologie.

1. Remarques préliminaires

« [L]’avancée en direction des choses mêmes est lente et progressive... » (M. Heidegger¹)

J’ai décrit, dans l’introduction, la problématique dans laquelle s’inscrit mon mémoire, à savoir celle d’une *compréhension de soi herméneutique de la théologie*. J’ai aussi indiqué l’orientation globale de ma démarche, qui consiste à dégager, à la lumière de l’herméneutique philosophique de Gadamer et de ses considérations sur l’herméneutique théologique, certaines des principales questions directrices auxquelles la théologie se voit confrontée lorsqu’elle cherche à se définir elle-même comme discipline. Les remarques qui suivent fourniront quelques repères généraux pour l’intelligence de ce mémoire. Il s’agira de préciser le choix du *corpus*, présenter un état de la question et caractériser la « méthode » employée.

1.1. Choix du *corpus*

En 1960 paraît la première édition de *Wahrheit und Methode (Vérité et méthode)*. Son sous-titre, que Gadamer avait à l’origine proposé à son éditeur comme titre de l’ouvrage², décrit modestement ce dont il y est question : *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Grandes lignes d’une herméneutique philosophique)*. L’œuvre constitue, dans sa cinquième édition, le premier des dix tomes des *Gesammelte Werke (Œuvres rassemblées)*, publiées de 1985 à 1995 sous la direction de Gadamer. Cette collection regroupe une sélection des contributions que Gadamer a jugées les plus importantes³. Il a cependant écrit bien davantage que ce que ces dix tomes peuvent contenir : on peut mentionner, à titre indicatif, que la bibliographie exhaustive des travaux de Gadamer qu’Etsuro Makita a publiée en 1995 compte

¹ M. Heidegger, *Prolégomènes à l’histoire du concept de temps* / trad. par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 55 (GA 20, p. 37).

² Voir H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt am Main, Kostermann, 1977, p. 182.

³ Voir J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 28.

plus de 300 pages¹. Reste que, comme le souligne Grondin, *Vérité et méthode* « représente le point d'aboutissement du cheminement de Gadamer. Toute sa réflexion antérieure y mène et toute celle qui suit en découle² ». La réputation de cet *opus magnum* n'est d'ailleurs plus à faire : il constitue aujourd'hui l'ouvrage de base en herméneutique philosophique. C'est aussi cet ouvrage qui sera ma principale œuvre de référence pour mon exposé de l'herméneutique philosophique gadamérienne. Je me reporterai toutefois régulièrement à ses travaux antérieurs et postérieurs afin de tirer parti de leur éclairage complémentaire³.

Pour ce qui est de la conception gadamérienne de l'herméneutique théologique, quatre sources documenteront principalement ma recherche. Mentionnons d'abord le traitement de l'herméneutique théologique se trouvant dans *Vérité et méthode* (*WM*, p. 335-339). Peu de publications de Gadamer sont consacrées aux questions proprement théologiques. Mais il en existe tout de même quelques-unes, dont les trois suivantes⁴ : « Herméneutique et théologie⁵ » (1977, parution française originale) ; « Expérience esthétique et expérience religieuse⁶ » (« Ästhetische und religiöse Erfahrung », 1978) et « Religious and Poetical Speaking⁷ » (1980, parution anglaise originale). Encore une fois, je consulterai, en plus des quatre sources ci-haut indiquées, plusieurs autres écrits de Gadamer dans lesquels sont disséminées des réflexions éclairantes sur sa compréhension de l'herméneutique théologique.

¹ E. Makita, *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1995 ; accessible en ligne à <www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/ghp_gabi_d.html>.

² J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 26.

³ On trouvera la liste des ouvrages de Gadamer auxquels cette dissertation se réfère dans la section faisant état des « Sources documentaires ». Voir également la « Liste des abréviations » où sont répertoriés les tomes des *Gesammelte Werke* qui ont été consultés.

⁴ On pourrait aussi mentionner H.-G. Gadamer, « Témoignage et affirmation », dans E. Castelli, dir., *La testimonianza*, Rome, Istituto di studi filosofici, 1972, p. 161-165. Mais, comparativement aux trois évoquées, cette contribution est marginale.

⁵ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 384-397.

⁶ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse » / 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. 293-308 (*GW* 8, p. 143-155).

⁷ H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », dans A.M. Olson, dir., *Myth, Symbol, and Reality*, Notre Dame / London, University of Notre Dame Press, 1980, p. 86-98.

1.2. État de la question

Si mon mémoire porte essentiellement sur l'œuvre de Gadamer, c'est la problématique d'une compréhension de soi herméneutique de la théologie qu'il s'agit de mettre en lumière par cet état de la question. Ce n'est de fait pas le lieu de passer en revue l'incontrôlable littérature secondaire consacrée aux questions que suscite l'herméneutique philosophique de Gadamer. Je tiens toutefois à faire état de ma dette immense, manifeste dans ce mémoire, envers Jean Grondin, commentateur de l'herméneutique gadamérienne dont la finesse des analyses est par ailleurs reconnue internationalement. Le présent état de la question veut situer les lieux de la recherche sur la question de la pertinence de Gadamer pour la théologie.

Signalons d'abord deux ouvrages d'introduction à l'herméneutique théologique. L'*Introduction à l'herméneutique théologique*¹ de Werner G. Jeanrond consacre huit maigres pages à Gadamer. Et ses commentaires s'avèrent généralement décevants, dans la mesure où la lecture (essentiellement négative) qu'il propose de l'herméneutique gadamérienne (Jeanrond ne fait aucune référence à son herméneutique proprement théologique) reprend des objections qui restent somme toute très fragiles (l'optimisme de Gadamer, sa prétendue opposition à la méthode, etc.). L'ouvrage d'Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons*², consacre une section d'environ 30 pages à Gadamer. Sa présentation a pour avantage de mettre Gadamer en dialogue avec un nombre important de philosophes et de théologiens qui ont également contribué de près ou de loin à l'herméneutique théologique. Mais cet avantage est à la fois un inconvénient, puisqu'il a pour effet de laisser relativement peu de place à Gadamer lui-même. Par ailleurs, la problématique de Thiselton concerne davantage l'exégèse du Nouveau Testament que la théologie proprement dite. Enfin, Thiselton ne discute à peu près pas de l'herméneutique théologique explicite de Gadamer.

¹ W.G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification* / trad. par P.-L. Lesaffre, Paris, Cerf, 1995, p. 92-99. Jeanrond traite plus en détail de l'herméneutique de Gadamer dans : *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denken*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 14-41. On retrouve les mêmes conclusions dans cette autre publication du même auteur : « Les déplacements de l'herméneutique au XX^e siècle » / trad. par N. Cochand, dans P. Bühler et C. Karakash, dir., *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la parole*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 15-31.

² A.C. Thiselton, *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 293-326.

Quelques articles apportent des contributions significatives à la problématique qui nous occupe, à savoir celle d'une compréhension de soi de la théologie qui soit inspirée de l'œuvre de Gadamer. L'un des plus importants par son influence est sans doute celui de Thomas B. Ommen, intitulé : « Bultmann and Gadamer : The Role of Faith in Theological Hermeneutics¹ ». L'article paraît être le premier à suggérer une lecture de la conception gadamérienne de l'herméneutique qui fera école. Ommen soutient que Gadamer ferait de l'expérience herméneutique en théologie un cas particulier qui s'inscrirait en tension avec la théorisation générale du phénomène de la compréhension dans *Vérité et méthode*. Cette idée est reprise et accentuée dans les travaux de Philippe Eberhard², qui donne au problème son traitement le plus détaillé. Eberhard trouve plusieurs indications supplémentaires chez Gadamer à l'effet que son herméneutique théologique constituerait un cas *sui generis* vis-à-vis de son herméneutique philosophique. Enfin, Kevin J. Vanhoozer³, qui formule plusieurs critiques à l'endroit de l'herméneutique philosophique de Gadamer, reprend l'interprétation d'Ommen et (surtout) d'Eberhard pour mettre à son tour en relief la tension entre « les » herméneutiques philosophique et théologique de Gadamer. Contre cette interprétation de l'herméneutique théologique de Gadamer, je tenterai de montrer la profonde continuité de ses réflexions sur l'herméneutique théologique avec son œuvre philosophique.

D'autres contributions majeures pour l'explicitation de l'herméneutique théologique de Gadamer sont celles de Pierre Fruchon⁴ et de Gerald J. Pillay⁵, qui tous deux examinent la conception gadamérienne de la Bible comme texte éminent. Signalons également les travaux

¹ T.B. Ommen, « Bultmann and Gadamer : The Role of Faith in Theological Hermeneutics », *Thought*, 1984, p. 348-359.

² P. Eberhard, « Hermeneutics and Theology », dans *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics : A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 172-215 ; « Gadamer and Theology », *International Journal of Systematic Theology*, 2007, p. 255-278.

³ K.J. Vanhoozer, « Discourse on Matter. Hermeneutics and the "Miracle" of Understanding », dans K.J. Vanhoozer et coll., dir., *Hermeneutics at The Crossroads : Interpretation in Christian Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 3-34.

⁴ P. Fruchon, « Niveaux de l'herméneutique selon Gadamer », dans J. Doré, dir., *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1993, p. 933-954.

⁵ G.J. Pillay, « Theology as a Human Science : Reflections on Gadamer's "Truth and Method" », *South African Journal of Philosophy*, 2002, p. 345-358.

de Jean Grondin¹ et de Charles R. Ringma², qui proposent, à l'instar d'Ommen, une analyse comparative des conceptions qu'ont Gadamer et Bultmann de l'herméneutique théologique.

Au sujet de l'influence de l'herméneutique *philosophique* de Gadamer sur la théologie, plusieurs ouvrages se recommandent. Il me faut d'abord signaler les importants travaux de Jean-Claude Petit³ qui visent précisément à repenser la théologie à la lumière de l'œuvre philosophique de Gadamer. Jean Grondin a également publié un article des plus instructif intitulé : « Canonicité et philosophie herméneutique » qui revisite la notion de canon à partir de l'herméneutique gadamérienne. D'autres contributions, moins significatives, pourraient encore être nommées⁴. En raison de limites linguistiques, enfin, j'ai dû reporter à plus tard la lecture d'ouvrages allemands qui auraient été d'un intérêt certain pour mon propos⁵.

¹ J. Grondin, « Gadamer et Bultmann », p. 113-131.

² C.R. Ringma, « Gadamer and Bultmann : Continuities and Discontinuities », dans *Gadamer's Dialogical Hermeneutic : The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999, p. 104-167.

³ Notamment : J.-C. Petit, « Théologie et expérience », dans É.J. Lacelle et T.R. Potvin, dir., *L'expérience comme lieu théologique : discussions actuelles*, Montréal, Fides, 1983, p. 13-30 ; « Herméneutique philosophique et théologie », p. 159-170 ; « "Le langage des gens est beaucoup leur maison". Sur une parole de Gilles Vigneault », dans J.-C. Petit, dir., « Où demeures-tu ? » (*Jn 1,38*) *La maison depuis le monde biblique. En hommage au professeur Guy Couturier à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, Montréal, Fides, 1994, p. 487-498 ; « On comprend toujours à partir de soi », dans J. Duhaime et O. Mainville, *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 245-260.

⁴ Voir par exemple D. Stover, « Linguisticity and Theology : Applying the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer », *Sciences religieuses*, 1975-1976, p. 34-44 ; T.B. Ommen, « Theology & the Fusion of Horizons », *Philosophy & Theology*, 1988, p. 57-72 ; M.F. Fisher, *Catholic Hermeneutics : The Theology of Tradition and the Philosophy of Gadamer* 1983, Berkeley, Faculty of the Graduate Theological Union ; accessible en ligne à <<http://users.adelphia.net/%7Emarkfischer/Gadamer-2.html>> ; W.N. Gray, « Gadamer on Theology », *Encounter*, 1985, p. 327-337 ; M.A. Stenger, « Gadamer's Hermeneutics as a Model for Cross-Cultural Understanding and Truth in Religion », dans T. Dean, dir., *Religious Pluralism and Truth : Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Albany, State University of New York, 1995, p. 151-168.

⁵ Je pense notamment à B.J. Hilberath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*, Düsseldorf, Patmos, 1978 ; B.J. Hilberath et A. Mayer, « Neue Wege des Verstehens. Hans-Georg Gadamer und die Theologie », *Herder Korrespondenz*, 2002, p. 636-641 ; W. Schultz, « Philosophische und theologische Hermeneutik im Gespräch : Kritische Anmerkungen zu Gadamer's "Wahrheit und Methode" », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1972, p. 214-232 ; K. Hammermeister, « Der Gott der Hermeneutik »,

Ce qui se dégage de cet état de la question, c'est la relative sous-représentation de l'herméneutique *philosophique* de Gadamer dans le domaine de la théologie, et surtout la rareté des études consacrées à son herméneutique proprement *théologique*, telle qu'exposée dans ses recherches extérieures à *Vérité et méthode*. Il y aurait place, me semble-t-il, pour un nouvel effort de synthèse des principaux paramètres que Gadamer prend en compte dans son analyse de l'expérience herméneutique en théologie. Et c'est une telle synthèse que je veux présenter dans le troisième chapitre de ce mémoire.

1.3. Méthodologie

Le thème de la méthode fait l'objet d'une importante polémique dans *Vérité et méthode*¹. Gadamer relativise les prétentions du modèle méthodique de la science moderne en démontrant que l'expérience de la compréhension est primordialement un événement et qu'en tant que tel elle échappe au contrôle que voudrait assurer la méthode. La réflexion herméneutique, soutient Gadamer, « met à découvert au sein de la science des conditions de vérité qui ne tiennent pas à la logique de la recherche mais qui la précèdent² ». Cela dit, on se trompe si l'on croit que Gadamer s'oppose à la méthode. Cela, il l'a souligné à plusieurs endroits. Citons par exemple ce passage de la « Postface » à *Vérité et méthode* :

Or c'était se méprendre purement et simplement que d'accuser le mot d'ordre "Wahrheit und Methode" (Vérité et Méthode) de méconnaître la rigueur méthodique de la science moderne. Ce que l'herméneutique met en valeur est quelque chose de tout autre, sans aucune tension avec l'éthique la plus sévère de la science³.

dans M. Wischke et M. Hofer, dir., *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, p. 268-281 ; H.-G. Stobbe, *Hermeneutik, ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich, Benziger, 1981.

¹ Dans la « Postface » à *Vérité et méthode*, Gadamer écrit : « L'accroissement de la tension entre vérité et méthode avait, dans ce que j'entreprenais, une signification polémique. Comme Descartes lui-même le reconnaît, il faut, pour redresser un objet tordu, le plier dans le sens opposé. » (« Postface », dans *L'art de comprendre*, t. I : *Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique* / trad. par M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 94 [GW 2, p. 453])

² H.-G. Gadamer, « Postface », p. 90 (GW 2, p. 450).

³ H.-G. Gadamer, « Postface », p. 89. (GW 2, p. 449) ; voir aussi « Préface à la seconde édition », dans *Vérité et méthode* / trad. d'E. Sacre, Paris, Seuil, 1976, p. 9 (GW 2, p. 439) ; « L'herméneutique philosophique », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 1975-1976, p. 12-13.

Si les préceptes méthodologiques apportent une contribution non-négligeable au travail de l'interprétation, il demeure que ce n'est pas la méthode, comme le souligne Gadamer, qui apprend au chercheur à poser les bonnes questions (voir *WM*, p. 371). Gadamer témoigne de sa solidarité avec Jean-Baptiste Vico (1668-1744), en voyant dans le *sensus communis*, ou la sagesse pratique, la véritable source de la fécondité de la science, fût-elle la plus méthodique (voir *WM*, p. 26).

Gadamer est conduit à opposer à l'objectivité (*Objektivität*) de la science moderne un autre modèle d'objectivité, l'objectivité du langage (*die Sachlichkeit der Sprache*), conçue non en termes de distanciation objectivante, mais – suivant l'heureuse traduction de l'édition française de 1996 – comme la « prise du langage sur les choses » (*WM*, p. 457). Si l'on tient à associer une *méthode* à cette notion d'objectivité herméneutique, un détour par la phénoménologie se révèle des plus instructif. Comme nous le verrons, Gadamer signale que, « du point de vue de la méthode, mon livre se fonde sur une base phénoménologique¹ ». Si Gadamer parle de la phénoménologie comme d'une « méthode », il entend par là, non un ensemble de règles à appliquer systématiquement, mais une pratique rigoureuse qui consiste en un faire-voir des phénomènes en conformité avec leurs exigences propres. Et cette pratique, comme le souligne Grondin, est bien davantage une vertu qu'une méthode².

Je n'ai pas la prétention de réaliser ce mémoire selon une méthode phénoménologique, encore moins une « gadamérienne ». Ma méthode, si je puis dire, consiste essentiellement à me laisser dire quelque chose par les textes que je lis (voir *WM*, p. 273-274) et à porter une scrupuleuse attention aux choses (*Sachen*) telles qu'elles s'y présentent. Pour conclure ces considérations méthodologiques, j'aimerais donner la parole à Thomas d'Aquin, qui jette un bel éclairage sur l'intention de mon projet : « L'étude de la philosophie n'a pas pour but d'apprendre ce que des hommes ont pensé mais bien d'accéder soi-même en quelque manière à la vérité des choses³. »

¹ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 446).

² Voir J. Grondin, « La phénoménologie raturée » / communication présentée à l'occasion du colloque « Les Recherches logiques de Husserl 1901-2001 », Montréal, 28-30 mai 2001 ; accessible en ligne à <<http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj>>.

³ Thomas d'Aquin, *De Caelo*, I, 22, 8 ; traduction de J.-C. Petit qu'il propose dans son article « La philosophie en théologie », p. 133.

2. L'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer

« Socrate : *Mais par penser entends-tu la même chose que moi ?*

Théétète : *Qu'entends-tu par là ?*

Socrate : *Un discours que l'âme se tient à elle-même sur les objets qu'elle examine.* » (Platon¹)

Il s'agit dans ce mémoire de s'interroger sur la portée des thèses gadamériennes pour la compréhension de soi de la théologie. Afin de mener ce projet à bien, il importe de ne pas pécher par précipitation, mais au contraire de mettre en œuvre un examen attentif de l'herméneutique philosophique de Gadamer. Tel est le programme de ce deuxième chapitre, qui comportera quatre sections. L'explicitation préliminaire du sens que prend pour Gadamer le concept d'herméneutique lui-même nous découvrira la visée de fond de son entreprise. Suivra une présentation succincte de *Vérité et méthode*, son œuvre maîtresse. C'est dans la troisième section que seront exposées les principales thèses gadamériennes. À cela s'ajoutera finalement une discussion sur quelques enjeux majeurs de l'herméneutique de Gadamer, qui nous mettra sur la voie des considérations sur l'herméneutique théologique qui suivront.

2.1. Le concept gadamérien d'herméneutique

Une des contributions les plus éclairantes de la recherche philosophique en général réside sans aucun doute dans sa reconstitution critique de l'histoire des concepts. Rien, à mon sens, ne jette plus de lumière sur une pensée qui nous habite – mieux : que nous habitons – que lorsque nous l'interrogeons par une enquête de type généalogique. C'est d'ailleurs une méthode pratiquée par Gadamer lui-même, qui présente rarement un concept sans remonter aux décisions historiques qui ont conditionné sa signification contemporaine². C'est par une

¹ Platon, *Théétète*, 189 a (*Théétète - Parménide* / trad. par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1967, p. 136).

² Cette méthode correspond *grosso modo* à la destruction (*Destruktion*) heideggerienne, que Gadamer reprend à son compte (voir H.-G. Gadamer, « Herméneutique et différence ontologique », dans *L'herméneutique en*

telle enquête consacrée à la notion d'herméneutique que je me propose d'ouvrir cette étude de l'œuvre philosophique de Gadamer. Débuter par une investigation de ce type présente, sur le plan de la méthode, des avantages appréciables. Cela permet non seulement de récapituler, à partir de ce seul maître mot, les orientations fondamentales de la pensée de Gadamer, mais aussi de situer son entreprise en regard de la grande tradition herméneutique qui le précède. Les considérations qui suivent sur l'histoire de l'herméneutique n'ont bien sûr qu'une visée préparatoire : sans prétention d'exhaustivité, elles veulent simplement dessiner à larges traits l'arrière-plan philosophique des recherches gadamériennes¹. Mon propos consistera essentiellement à éclairer l'œuvre de Gadamer à la lumière des rapports de filiation qui le lient à trois de ses insignes prédécesseurs auxquels il s'identifie lui-même explicitement (*WM*, p. 5) : Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl et Martin Heidegger. Ce choix d'une investigation généalogique comme première approche de l'herméneutique gadamérienne trouve sa justification dans la conviction que, pour le dire dans les termes de Grondin (qui sont eux-mêmes tout à fait gadamériens), « toute philosophie véritable reste une explication avec ses maîtres, donc une réponse² ».

2.1.1. Des débuts à Friedrich Schleiermacher

Le concept d'herméneutique est porteur d'une longue tradition. Si le terme lui-même n'apparaît pour la première fois qu'au XVII^e siècle³, il rassemble sous l'unité de son accep-

rétrospective. I^{re} et II^e parties / trad. par J. Grondin, Paris, Vrin, 2005, p. 89 [*GW* 10, p. 65]). J'aurai l'occasion de revenir sur le concept heideggérien de destruction dans la suite de la présente section.

¹ Pour le modeste propos de cette section, j'adopterai globalement la perspective de Gadamer sur l'histoire de l'herméneutique, que j'éclairerai à la lumière des travaux des principaux auteurs mentionnés (Dilthey, Husserl et Heidegger) ainsi que de la fine introduction à l'herméneutique philosophique de J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993. Sur la lecture gadamérienne de l'histoire de l'herméneutique, l'on se reportera notamment à H.-G. Gadamer, « L'herméneutique philosophique », p. 3-13 ; voir aussi *WM*, p. 177-269.

² J. Grondin, « Avant-propos du traducteur », dans H.-G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 12.

³ Introduit par le théologien J.C. Dannhauer (1603-1666), le mot latin « *hermeneutica* » est en fait une translittération de l'adjectif grec « ἑρμηνευτική », dont l'usage est fort ancien. Le grec classique connaît un éventail de mots de même racine – « ἑρμηνεύειν » (« exprimer », « interpréter », « traduire »), « ἑρμηνεία » (« énoncé », « style », « traduction »), « ἑρμηνεύς » (« interprète », « traducteur ») – qui, tout en demeurant étrangers au sens aujourd'hui consacré du terme « herméneutique », recèlent une richesse sémantique qui a

tion la plus générale, celle d'une *réflexion théorique sur l'interprétation*, une multiplicité de voix dont le déploiement historique remonte jusqu'à l'Antiquité grecque. On peut compter au nombre de ces voix celles d'illustres noms, tels Philon, Origène, Augustin, Luther, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer et Ricœur, pour ne citer qu'eux.

Traditionnellement, l'herméneutique a été comprise essentiellement comme un art ou une technique de l'interprétation et, en tant que telle, comme une discipline auxiliaire des sciences commises à l'interprétation de textes autorisés. Elle avait pour tâche de proposer des règles méthodiques, dont on tirait parti surtout lorsqu'on avait à s'entendre sur la signification de passages obscurs. C'est dans cette intention que se sont constituées, depuis la Renaissance, une *hermeneutica sacra* pour les textes bibliques, une *hermeneutica juris* pour les textes juridiques et une *hermeneutica profana* pour les textes classiques.

D'origine relativement modeste, donc, l'herméneutique fut cependant promue, à partir du XVII^e siècle, à une dignité toujours plus grande, à la mesure de la pertinence philosophique qu'on lui reconnaissait¹. C'est qu'allaient voir le jour, parallèlement aux herméneutiques *spéciales*, c'est-à-dire à celles dont l'application était limitée à l'interprétation d'écrits privilégiés, des herméneutiques *générales*, proprement philosophiques parce qu'à prétention plus « universelle ». On trouve une telle herméneutique générale chez Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Sa thèse de l'universalité de l'herméneutique s'accompagne de deux idées originales qui seront déterminantes pour la suite de l'histoire de l'herméneutique et qu'il convient de relever ici en quelques mots. Il s'agit, d'une part, de l'*universalisation* du phénomène de la mécompréhension (*Mißverständnis*), qui chez lui fournit précisément à l'affirmation de l'universalité de l'herméneutique sa justification, et, d'autre part, la *technicisation* de l'herméneutique, qui, conformément à l'épistémologie cartésienne, assoit la possibilité de la (juste) compréhension sur le fondement jugé solide de la méthode (je reviendrai sur cette seconde idée qui sera très importante pour Dilthey). L'ambition que Schleiermacher oppose à la mésentente intégrante de toute interprétation est de faire de l'herméneutique, non plus un « agrégat d'observations » d'usage occasionnel, mais une « pratique rigoureuse »

sans contredit quelque chose à voir avec la fortune que le mot a connue par la suite. Voir G. Ebeling, « Hermeneutik », dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, t. III, 243-244 ; J. Grondin, « The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1994, p. 214-220.

¹ Voir H.-G. Gadamer, « L'herméneutique philosophique », p. 3.

d'application universelle¹. Gadamer n'a sans doute pas eu tort de voir en Schleiermacher « le grand-père de l'herméneutique moderne² ». La recherche récente a toutefois montré qu'il a surestimé la part de l'inédit dans la contribution schleiermacherienne³ à l'herméneutique quand il a cru y trouver la *première* expression d'une herméneutique générale. Avant Schleiermacher, en effet, des herméneutiques à visée universelle avaient déjà été avancées par des auteurs comme Johann C. Dannhauer (1603-1666), Johann M. Chladenius (1710-1759), Georg F. Meier (1718-1777) et d'autres de leurs contemporains⁴.

Ennobli par la portée philosophique qui lui est conférée, le concept d'herméneutique s'enrichira des nouveaux mandats que lui assigneront expressément Wilhelm Dilthey et Martin Heidegger. J'accorderai maintenant une attention soutenue à ces auteurs ainsi qu'à Edmund Husserl, le père de la phénoménologie, car ils ont, chacun à sa manière, imprimé au projet herméneutique de Gadamer des impulsions décisives.

2.1.2. Wilhelm Dilthey

Pour comprendre la philosophie de l'époque de Dilthey (1833-1911), et le nouvel office que l'herméneutique est appelée à y exercer, il faut voir en quoi elle s'inscrit en continuité avec les grandes réalisations de pensée qui la précèdent. Je me contente d'évoquer, en simplifiant à l'extrême, qu'elle est l'héritière d'un Descartes qui, par sa quête d'un fondement inébranlable dans le *cogito sum*, amorce le tournant épistémologique de la philosophie moderne en posant le problème de l'emmurement de l'humain à l'intérieur de sa propre subjectivité (coupée du monde « extérieur ») et signe la restriction de l'expérience de vérité

¹ F. Schleiermacher, « L'exposé abrégé de 1819 », dans *Herméneutique* / trad. par M. Simon, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 112-113 ; voir aussi *WM*, p. 188 ; J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 86-92.

² H.-G. Gadamer, « Herméneutique et différence ontologique », p. 85 (*GW* 10, p. 61).

³ Comme par exemple dans *WM*, p. 182-183 ; « L'herméneutique philosophique », p. 4.

⁴ Voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. XIX. Ce n'est pas, en toute rigueur, le seul reproche que l'on peut faire au moment schleiermacherien de la reconstitution gadamérienne de l'histoire de l'herméneutique. Dans sa postface à *Vérité et méthode*, Gadamer lui-même reconnaît avoir peut-être « par trop souligné la tendance de Schleiermacher à l'interprétation psychologique » (« Postface », p. 104-105 [*GW* 2, p. 464]). Si, dans son œuvre maîtresse, il réserve un traitement étendu à Schleiermacher, c'est surtout parce qu'il lui attribue la paternité de la dérivation moderne de l'herméneutique dans le psychologisme (voir *WM*, p. 188-201). Grondin a sans doute raison de voir dans cette polémique antipsychologiste, non seulement une exagération, mais une certaine distorsion de la visée de l'interprétation dans l'herméneutique de Schleiermacher (voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 95-100).

à l'étroit domaine objectiviste de la méthode scientifique. Héritière aussi d'un Kant qui, reléguant le « monde en soi » hors des frontières de l'humainement connaissable, parvient néanmoins à établir dans la raison pure les conditions d'objectivité des sciences exactes, plaçant les autres sciences (celles qui *ne sont pas* exactes) devant le défi redoutable de jeter les fondements de leur propre prétention à l'objectivité. Héritière enfin d'un Hegel qui, par l'effondrement de sa métaphysique du sujet, marque pour la postérité le point de non-retour au savoir absolu, lequel doit désormais faire place au seul savoir historique. Gadamer insiste sur l'importance que revêt Hegel pour la genèse de l'école historique : « Le rejet de la construction apriorique de l'histoire du monde, écrit-il, est en quelque sorte son acte de naissance. » (*WM*, p. 204) Or, la science historique émergente doit faire face au défi majeur que représente, sur le plan épistémologique, sa propre appartenance à l'histoire. Elle est bien obligée de reconnaître qu'elle ne dispose d'aucun point d'Archimède, universellement valide parce qu'extérieur à l'histoire, depuis lequel elle pourrait reconstruire la réalité historique en toute objectivité¹. Non, la science historique est, elle aussi, de part en part, toujours déjà située dans l'histoire et conditionnée par elle. C'est le fameux cercle du tout et de la partie, en sa mouture historique. Cette nouvelle conscience, que nomme l'*historicisme*, est ainsi aux prises avec l'épineux problème du relativisme historique : si toute assertion particulière doit sa validité à son inscription dans la totalité des idées d'une époque, qu'est-ce qui permet de croire que les connaissances acquises par la science historique, et par extension par toutes les « sciences de l'esprit² » (alors conçues comme de nature essentiellement historiques), ne soient pas elles aussi que l'expression d'un perspectivisme historique ?

¹ Qu'il me soit permis de porter à l'attention que Descartes, dans sa célèbre « Méditation seconde », associe lui-même sa quête d'un *fundamentum inconcussum* aux propos légendaires prêtés à cet imposant savant grec du III^e siècle av. J.-C. : « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût ferme et immobile : ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable. » (*Méditations métaphysiques*, Paris, Nathan, 2004, p. 59) Si la problématique cartésienne évolue pour prendre à l'époque de Dilthey un tour proprement historique, c'est foncièrement le même idéal épistémologique de scientificité qui prévaut – idéal qui mène d'ailleurs à la même impasse fondationnaliste.

² « *Geisteswissenschaften* », terme allemand consacré pour désigner ce qu'on appelle en français les sciences humaines. Gadamer signale que le mot allemand lui-même tire son origine de la traduction de l'expression anglaise « *moral sciences* » (*WM*, p. 9). Les *Geisteswissenschaften* s'opposent aux *Naturwissenschaften* qui, comme l'indique Grondin, « désignent l'ensemble des sciences pures et physiques », alors qu'« en français, les sciences de la "nature" ne concernent [...] que le monde biologique » (*L'universalité de l'herméneutique*, p. 108).

Ou, pour le dire autrement : comment peut-on tirer de l'expérience historique un savoir qui ait une valeur universelle ? Il faut donner toute sa mesure au problème auquel se heurte ici l'école historique, car, mue comme elle l'est par l'idéal cartésien de scientificité, il y va carrément pour elle de la prétention à la *vérité* des sciences humaines. Ce besoin d'une théorie de la connaissance pouvant assurer la validité objective des sciences de l'esprit est d'autant plus senti que les sciences exactes connaissent pour leur part au XIX^e siècle un essor prodigieux, qui a tout à voir avec leur méthodologie rigoureuse. La tâche qui s'impose alors, pour un certain Wilhelm Dilthey notamment, consiste à conquérir l'autonomie scientifique des sciences de l'esprit, tout en préservant leur spécificité d'une assimilation induite aux sciences exactes et à leur méthodologie physicomathématique.

C'est avec la plus grande ténacité que Dilthey poursuit cette tâche. Comme l'indique Grondin, « [d]es premiers germes de ses efforts de pensée vers 1860 jusqu'à ces derniers manuscrits, il a placé le travail de sa vie tout entière sous le leitmotiv d'une critique de la raison historique, dont la tâche consisterait à justifier épistémologiquement le statut scientifique des sciences humaines¹ ». Ce projet ambitieux d'une « critique de la raison historique » (formule consacrée que l'on doit à Dilthey lui-même) se veut bien entendu le complément de la critique de la raison pure de Kant (voir *WM*, p. 223). Or, si Dilthey nous intéresse ici, c'est parce qu'il découvre à l'herméneutique une nouvelle vocation, à savoir de constituer le fondement tant recherché de l'objectivité scientifique des sciences de l'esprit². C'est sans aucun doute à partir de prémisses schleiermacheriennes qu'il en vient à cultiver cette idée. Schleiermacher avait déjà reconnu à l'herméneutique une priorité de principe, en tant que méthode rigoureuse à laquelle *tout* effort de compréhension qui se veut *scientifique* doit nécessairement recourir. En ce sens, l'entreprise diltheyenne prolonge l'épistémologisation de l'herméneutique amorcée par Schleiermacher³. Mais c'est seulement avec la montée de la conscience historique que la thèse schleiermacherienne de l'universalité de la mécom-

¹ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 116.

² Envisagé dans les derniers écrits de Dilthey, ce nouveau rôle attribué à l'herméneutique en restera toutefois au stade de programme (voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 125-126).

³ Gadamer parle d'ailleurs de Schleiermacher comme de « l'initiateur de l'évolution moderne de l'herméneutique dans le sens d'une méthodologie générale des sciences humaines » (« 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 [GW 2, p. 301]).

préhension prend un sens proprement historique et s'impose comme une difficulté particulière aux sciences humaines.

Les problèmes de l'historicisme, tels que nous les connaissons, explique Grondin, n'ont pas vraiment indisposé Schleiermacher [...]. C'est plutôt l'isolation quasi métaphysique de la subjectivité qui l'exposait au péril de la mésentente permanente et non l'idée, qu'il a expressément rejetée, suivant laquelle toute manifestation isolée de l'esprit devait être reconstruite à partir du contexte de son époque¹.

Chez Dilthey, cette question du relativisme historique passe cependant au premier plan, en tant que défi lancé à la compréhension de soi des sciences de l'esprit, dont la validité objective est ainsi mise en doute. Car c'est la possibilité même de connaître les objets d'investigation qu'elles ont en propre, à savoir ceux de nature historique, qui est contestée par la version historiciste de l'universalisation de la mécompréhension, comme le souligne bien Gadamer : « tout ce qui n'est plus dans une relation immédiate à son propre monde et qui ne s'exprime plus en lui et à lui, donc toute tradition, l'art aussi bien que toutes les autres créations spirituelles du passé – droit, religion, philosophie, etc. – tout cela est devenu étranger à son sens originel » (*WM*, p. 170). C'est en vue de répondre à ce problème de l'aliénation de toutes les traditions historiques que Dilthey fait appel à l'herméneutique, qu'il annexe explicitement au projet d'une fondation épistémologique des sciences de l'esprit. Il pense pouvoir faire enfin justice à leur prétention à la vérité par l'appui solide qu'il trouve dans la rigueur méthodique de l'herméneutique. Dans son important essai « Origines et développement de l'herméneutique » (« Die Entstehung der Hermeneutik », 1900), il écrit d'ailleurs à ce sujet :

Mais outre cette utilité pratique pour l'interprétation même, l'herméneutique me semble avoir un second rôle, qui est *son rôle essentiel* : établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique. [...] [L]herméneutique constitue un intermédiaire important entre la philosophie et les sciences historiques et une base essentielle des sciences de l'esprit².

¹ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 103.

² W. Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique », dans *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947, t. I, p. 332-333 (italiques originales). Les citations tirées de la traduction française ont été légèrement

Cette nouvelle affectation de l'herméneutique n'est pas accessoire pour Dilthey. S'il en parle comme d'un « second rôle », il s'empresse d'ajouter que ce rôle constitue en réalité la visée maîtresse de l'herméneutique. Et en quoi au juste ce nouveau mandat consiste-t-il ? Essentiellement, à établir méthodiquement la validité objective de la *compréhension*¹ (*Verstehen*), qui est selon Dilthey « la démarche fondamentale [*grundlegende Verfahren*] de toutes les autres opérations des sciences de l'esprit² ». C'est pourquoi l'analyse du phénomène de la compréhension devient chez lui « une des tâches capitales en vue de poser les fondements des sciences de l'esprit [*für die Grundlegung der Geisteswissenschaften*]³ ». Par cette mise en valeur, l'herméneutique accède pour l'ensemble des sciences humaines à un degré de pertinence qu'on ne lui avait encore jamais reconnu. Gadamer résume avec limpidité la nature du déplacement que Dilthey fait subir au concept d'herméneutique :

Or, l'herméneutique, cette antique discipline auxiliaire [...], a connu au XIX^e siècle un développement systématique qui en a fait la base de tous les travaux dans les sciences de l'esprit. Elle s'est fondamentalement élevée au-dessus de son but initial, purement pragmatique, qui était de permettre ou de faciliter la compréhension des textes littéraires. [...] C'est à la *naissance de la conscience historique* que l'herméneutique doit sa fonction centrale au sein des sciences de l'esprit. [...] Le travail accompli dans ce domaine – avant tout la tentative de Dilthey de donner aux sciences de l'esprit un fondement herméneutique et sa recherche sur l'origine de l'herméneutique – a déterminé à sa façon le cadre du problème herméneutique. (*WM*, p. 170)

L'herméneutique prend donc avec Dilthey la forme d'une *methodologie fondatrice des sciences de l'esprit*. Cette intelligence de l'herméneutique fera école. Elle trouve d'ailleurs aujourd'hui d'importants continuateurs, notamment dans les noms d'Emilio Betti et Eric D. Hirsch, qui conçoivent à leur tour l'herméneutique comme une technique rigoureuse de

modifiées conformément à la version originale allemande : « Die Entstehung der Hermeneutik », dans G. Reiss, dir., *Materialien zur Ideologieggeschichte der deutschen Literaturwissenschaft. Von Wilhelm Scherer bis 1945*, t. 1 : *Von Scherer bis zum Ersten Weltkrieg*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986-1987, p. 55-68).

¹ Ici et dans la suite, je préfère rendre « *Verstehen* », non en traduisant littéralement par le verbe substantivé « comprendre », mais en employant simplement le nom commun « compréhension », plus usuel en français.

² W. Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique », p. 334.

³ W. Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique », p. 335.

l'interprétation assurant l'objectivité scientifique des sciences humaines¹. Si, pour sa part, Gadamer s'inscrit en faux contre l'épistémologisation schleiermachi-diltheyenne de l'herméneutique, il reprend intégralement, comme nous le verrons, la question de fond à laquelle voulait répondre le projet de Dilthey, à savoir celle de la légitimation philosophique de la prétention à la vérité des sciences de l'esprit.

Il est une deuxième constante dans la pensée diltheyenne qui sera également centrale dans la genèse de l'herméneutique gadamérienne. C'est que Dilthey est également, selon le mot de Gadamer, « le penseur du problème de l'historicité² ». En effet, même si à aucun moment il ne semble renoncer à son projet directeur d'une fondation épistémologique des sciences de l'esprit³, il fait preuve d'une conscience aiguë de l'historicité radicale de la pensée humaine. C'est d'ailleurs en raison de l'« incurabilité » – car Dilthey n'y verra jamais rien d'autre qu'un problème – du conditionnement historique de toute compréhension qu'il ne parviendra pas à être satisfait de ses propres tentatives de fondation des sciences humaines. Dilthey est un important témoin de l'impasse dans laquelle se retrouve l'historicisme et que Gadamer récapitule ainsi :

La conscience historique était censée s'élever au-dessus de sa propre relativité de manière à rendre possible l'objectivité de la connaissance en sciences de l'esprit. On doit se demander comment on peut justifier une telle prétention sans présupposer le concept d'un savoir philosophique absolu au-delà de toute conscience historique.
(*WM*, p. 238)

Dilthey en était bien conscient. Gadamer montre d'ailleurs que ses ouvrages sont marqués par une tension entre deux tendances : d'une part, la poursuite de l'idéal d'une science historique reposant sur un fondement universellement valide et, d'autre part, la reconnaissance des limites infranchissables de la raison historique (voir *WM*, p. 235-246). Ce second fil conducteur de la pensée de Dilthey connaîtra lui aussi une grande postérité. Grondin résume bien :

La philosophie herméneutique du XX^e siècle qui s'est inscrite dans la lignée de Dilthey, aussi bien celle de l'école diltheyenne au sens étroit [...] que celle qui s'est

¹ Voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 127.

² H.-G. Gadamer, « Le problème de l'histoire dans la philosophie allemande moderne », dans *Langage et vérité* / traduit et préfacé par J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 58 (*GW* 2, p. 29).

³ Voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 126.

fait jour dans les projets plus originaux de Heidegger et Gadamer, a reconnu l'incompatibilité des deux tendances, insistant sur l'universalité de l'historicité au détriment du projet originairement épistémologique de Dilthey¹.

Par le caractère aporétique de son œuvre, Dilthey apparaît à Gadamer comme la figure emblématique de l'impasse à laquelle aboutit nécessairement toute tentative de conformer la compréhension humaine, en son historicité radicale, à l'idéal de scientificité cartésien (voir *WM*, p. 222s.). Mais Dilthey avait déjà commencé à explorer une idée décisive pour le dépassement des apories avec lesquels lui-même restera aux prises : il avait cherché à concevoir la science historique, et la philosophie en général, comme le prolongement de l'auto-réflexivité inhérente à la vie elle-même (voir *WM*, p. 233). Cette connexion originaire entre le savoir et la vie que Dilthey tentait de conceptualiser conduisait à repenser la philosophie en termes de *philosophie de la vie*. S'il est vrai que cette intuition était aussi présente, sous une forme ou une autre, chez des penseurs comme Friedrich W. Nietzsche (1844-1900), Georg Simmel (1858-1918) et Henri Bergson (1859-1941)², c'est la manière dont Dilthey et son ami le comte Yorck de Wartenbourg (1835-1897), dans leurs échanges de lettres³, lui ont donné expression qui est sans doute la plus déterminante dans la genèse de la conception de l'historicité humaine qui nous intéressera sous peu, à savoir celle de Martin Heidegger⁴. Conception qui sera aussi pensée comme une philosophie de la vie et qui marquera l'intelligence contemporaine de l'herméneutique en tant qu'elle imprimera à la notion même d'herméneutique une orientation nouvelle, qui ira dans un tout autre sens que celui que Dilthey a voulu lui donner. Mais pour comprendre le cadre théorique dans lequel l'herméneutique heideggérienne sera élaborée, il faut toutefois avoir une certaine intelligence de l'œuvre d'un autre grand philosophe qui aura aussi été le maître de Heidegger, à savoir Edmund Husserl.

¹ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 127.

² Voir J. Risser, « The Philosophical Background of Philosophical Hermeneutics », dans *Hermeneutics and the Voice of the Other : Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 30.

³ W. Dilthey et P.Y. de Wartenbourg, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenbourg, 1877-1897* / édité par S. von der Schulenburg, Halle an der Saale, Max Niemeyer, 1923.

⁴ Sur l'importance de Dilthey et du comte Yorck de Wartenbourg pour la conception heideggérienne de l'historicité humaine, voir *SZ*, § 77 (p. 397-404). Heidegger y fait notamment état de sa résolution « à cultiver l'esprit du comte Yorck afin de mieux servir l'œuvre de Dilthey » (*SZ*, p. 404).

Il convient, par conséquent, de formuler quelques remarques sur la contribution indirecte mais non moins cruciale du père de la phénoménologie à l'herméneutique.

2.1.3. Edmund Husserl

S'il est dans l'ordre des choses de citer ici Edmund Husserl¹ (1859-1938), c'est parce que c'est lui qui a frayé la voie à l'élaboration d'une herméneutique *phénoménologique*, telle qu'elle prendra forme chez son élève Heidegger et, après lui, chez Gadamer². Ce chemin, Husserl l'aura sans doute pavé malgré lui, car il était, comme l'écrit Grondin, « allergique à la pensée qu'on peut qualifier d'herméneutique³ ». Ce sera plutôt Heidegger qui, dans sa reprise hautement critique de la phénoménologie husserlienne, effectuera le premier la fusion de la phénoménologie et de l'herméneutique, redéfinissant du même coup l'une et l'autre radicalement. Mais l'œuvre de percée de Heidegger, comme il le reconnaît aussi lui-même⁴, n'aurait pas été possible sans les intuitions de son maître.

Husserl a consacré l'ensemble de sa carrière à l'élaboration de la phénoménologie. Ses écrits en proposent d'ailleurs plus d'une mouture, à mesure que son projet initial se précise, voire se transforme. La phénoménologie ne tarde pas, chez lui, à s'ériger en une *science* autonome, rigoureuse et universelle, dont Husserl s'assignera pour tâche première d'en réaliser les grandes ambitions. La question de savoir ce qu'est précisément la phénoménologie se compliquera, toutefois, à mesure que d'autres penseurs diront aussi s'y inscrire, dans la foulée de Husserl, car chacun proposera sa conception particulière de ce que doit être la phénoménologie⁵. On peut malgré tout se risquer à dire que la phénoménologie est d'abord

¹ Pour mon propos, la filiation Husserl-Heidegger-Gadamer, qui mériterait à elle seule un traitement approfondi, ne sera qu'esquissée. Pour plus de recherches fouillées sur ce sujet, on se reportera entre autres aux travaux suivants : G. Figal, « Gadamer als Phänomenologe », *Phänomenologische Forschungen*, 2007, p. 95-107 ; J. Grondin, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », *Philosophiques*, 1993, p. 383-398 ; G.B. Madison, « The Interpretive Turn in Phenomenology : A Philosophical History », *Symposium*, 2003, p. 397-467 ; J.K.A. Smith, « Taking Husserl at His Word : Towards a New Phenomenology with the Young Heidegger », *Symposium*, 2000, p. 89-115 ; D. Vessey, « Who Was Gadamer's Husserl ? », *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2007, p. 1-23.

² Voir H.-G. Gadamer, « L'herméneutique philosophique », p. 5.

³ J. Grondin, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », p. 383.

⁴ Voir *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt, Klostermann, 1988, p. 5 (*GA* 63, p. 5) ; *SZ*, p. 38.

⁵ Voir H.-G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung », dans *GW* 3, p. 116.

une *méthode* ; cela est vrai non seulement pour Heidegger et Gadamer¹, mais également pour Husserl lui-même². La « méthode », ici, n'est toutefois pas à entendre au sens traditionnel d'une procédure exécutée selon un ensemble de règles ; il s'agit plutôt, pour reprendre le mot de Husserl, d'une « attitude de pensée³ » (« *Denkhaltung* ») qui, comme nous le verrons, consiste essentiellement à être attentif aux choses telles qu'elles se donnent⁴.

Il peut être éclairant d'approfondir cette compréhension générale de la phénoménologie comme disposition du regard philosophique à partir du célèbre aphorisme qui revient comme un *leitmotiv* dans toute l'œuvre de Husserl, et dont Heidegger et Gadamer se réclameront aussi par la suite. En sa plus brève expression (popularisée par Heidegger), la maxime dit simplement : « aux choses mêmes » (« *zu den Sachen selbst* »). Prise en un sens large, cette maxime n'a rien de révolutionnaire ; elle « n'exprime guère, remarque Heidegger, que le principe de toute connaissance scientifique » (*SZ*, p. 28), à savoir que toute recherche rigoureuse doit légitimer ses hypothèses à même l'objet dont elle traite. En ce sens, la devise phénoménologique fait écho au principe méthodologique d'Aristote selon lequel la méthode, pour être pertinente, doit correspondre de manière appropriée à la matière en question⁵. Par ailleurs, l'aphorisme de Husserl n'est pas sans receler une charge polémique, bien sentie dans l'opposition qu'il fait entre les « simples mots » (« *bloßen Worten* ») et les « choses mêmes⁶ » (« *Sachen selbst* »). Husserl s'inscrit en faux contre les constructions théoriques qui finissent par perdre tout point d'appui sur le sol concret de leur objet d'investigation. On peut sans doute entendre dans cette injonction une flèche dirigée contre les courants philosophiques par trop abstraits de l'époque, en particulier le néokantisme, qui lui aussi,

¹ Voir M. Heidegger, *SZ*, p. 28 ; H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 446).

² E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons* / trad. par A. Lowitt, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 45 (*HU* 2, p. 23).

³ E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*, p. 45 (*HU* 2, p. 23).

⁴ Sur la méthode phénoménologique comme attitude de pensée, voir H.-G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung », p. 116 (*GW* 3, p. 116) ; R.J. Dostal, « Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology », dans R.J. Dostal, dir., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 251 ; J. Grondin, « La phénoménologie raturée ».

⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, A, 7.

⁶ E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, partie I / trad. par H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 6 (*HU* 19/1, p. 10) ; voir aussi J. Grondin, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », p. 386.

doit-on le rappeler, se prévalait d'un « retour », à Kant¹. Mais le retour aux choses mêmes de la phénoménologie signifie définitivement plus que cela : il annonce une intelligence radicalement nouvelle, en regard du modèle épistémologique classique, du rapport humain au monde, qui trouve son point nodal dans la notion d'*intentionnalité*.

Husserl met en avant pour la première fois sa conception de l'intentionnalité dans ses *Recherches logiques (Logische Untersuchungen, 1900-1901)*, « le livre fondamental de la phénoménologie » selon Heidegger². La notion d'intentionnalité elle-même n'est pas de Husserl ; elle fut introduite par Franz Brentano (1838-1917) dans sa *Psychologie du point de vue empirique (Psychologie vom empirischen Standpunkte, 1874)*. Mais c'est seulement avec le fondateur de la phénoménologie qu'elle s'enrichit de nouvelles intuitions pour acquérir sa véritable portée philosophique. En recourant au concept d'intentionnalité, Husserl permet à la philosophie de sortir une fois pour toutes de l'impasse dans laquelle elle s'était enfermée depuis Descartes. L'intelligence cartésienne du rapport entre l'humain et le monde, devenue classique en modernité, repose, on le sait, sur un dualisme rigoureux opposant la représentation psychique du monde (à l'intérieur du sujet) et le monde objectif (à l'extérieur du sujet). Le point noir de cette conception se trouve dans l'interstice situé entre ces deux pôles, en raison duquel il s'avère impossible pour le sujet de « sortir » de sa conscience pour s'assurer de la correspondance de sa représentation subjective avec la réalité objective. La réponse ingénieuse à ce problème qu'apporte Husserl, aiguillé par Brentano, consiste à montrer que la dichotomie sujet-objet n'est en fait qu'une construction théorique ne trouvant elle-même aucune justification concrète dans notre expérience originnaire du monde. Comme la maxime « aux choses mêmes » veut l'exprimer, la phénoménologie propose de penser le rapport entre l'humain et le monde, non à partir d'abstractions comme celle de l'épistémologie cartésienne, mais directement à partir de l'expérience vécue (*Erlebnis*). Par une « purification³ » du regard théorique, que Husserl nommera « réduction phénoménologique » ou « *epochè* », tout ce qui n'est pas *donné* dans *mon* expérience du monde est exclu⁴.

¹ D. Vessey, « Who Was Gadamer's Husserl ? », p. 7.

² M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 49 (GA 20, p. 30).

³ E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II / trad. par H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 149 (HU 19/1, p. 360).

⁴ La réduction phénoménologique met entre parenthèses ce que Husserl appelle l'« attitude naturelle », à savoir toute interprétation de la réalité découlant de la présupposition métaphysique commune que le monde

Et que reste-t-il une fois cette *epochè* opérée ? Il reste, en un mot, le *phénomène*, c'est-à-dire la chose même telle qu'elle se donne dans la conscience. C'est ici qu'entre en jeu le concept clé d'intentionnalité, qui signifie que la conscience humaine est toujours la conscience de quelque chose. Dans sa structure essentielle, la conscience est une corrélation entre un acte intentionnel (que Husserl désigne par « noèse ») et un objet intentionné (« noème »). Le phénomène n'est donc pas « à l'extérieur » de la conscience, de telle sorte que celle-ci en aurait seulement une représentation psychique. Il est au contraire constitutif de l'expérience vécue, car le caractère de relation intentionnelle appartient à l'essence même du phénomène¹. Il n'y a pas deux choses dans la conscience, à savoir, d'une part, le vécu d'un sujet et, d'autre part, son objet, car « c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet² ». Sujet et objet s'appartiennent dans la relation intentionnelle. Il est, par conséquent, inexact de dire que mon expérience du monde ne me fournit qu'une « représentation » de celui-ci, car j'ai conscience des choses mêmes. « Les phénomènes eux-mêmes, soutient de fait Husserl, ne nous apparaissent pas, ils sont vécus³. » En raison de l'intentionnalité de ma conscience, je ne suis jamais seulement dans ma tête, mais toujours déjà dans le monde. Dans les termes de Jean-Paul Sartre : « la conscience n'a pas de "dedans" ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même⁴ ». Édifiée sur cette conception de l'intentionnalité, la phénoménologie husserlienne des *Recherches logiques* se fixe pour objectif de dégager, au moyen de la réduction transcendantale, les déterminations d'essence des phénomènes. Comme Husserl privilégie la perception sensorielle comme paradigme de l'intentionnalité, le donné originaire isolé est pensé en termes de perception pure.

Dès lors, la phénoménologie des *Recherches logiques* donne à la philosophie moderne les moyens, non de résoudre, mais tout simplement de dissoudre le problème du « monde

existe objectivement, indépendamment de soi. Mais elle exclut également tout savoir de types philosophique ou scientifique, qui, d'un point de vue phénoménologique, est tout autant dérivé que l'attitude naturelle. Voir à ce sujet E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*, p. 51 (HU 2, p. 29).

¹ Voir E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, partie 2, p. 170 (HU 19/1, p. 382).

² E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, partie 2, p. 174-175 (HU 19/1, p. 386).

³ « *Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt.* » ; E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, partie 2, p. 149 (HU 19/1, p. 360).

⁴ J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1966, p. 88.

externe » posé par l'épistémologie cartésienne¹. Une fois que, par la réduction phénoménologique, le regard philosophique retourne à l'évidence des phénomènes dans leur donation originariaire, le monde n'a plus besoin d'être démontré, car nous y sommes toujours déjà. Par sa théorie de l'intentionnalité, Husserl ne défend pas un réalisme bête, comme s'il pensait prouver l'existence du monde sur la seule base de l'expérience préreflexive de la conscience. Husserl le souligne amplement : les objets intentionnés « se *constituent* comme ce qu'ils sont et valent pour nous² ». En d'autres termes, pour la conscience humaine, le phénomène n'a d'être qu'en son être-perçu. Il ne s'agit jamais de l'être-en-soi, mais toujours de l'être tel qu'il se présente à nous. C'est pourquoi le donné phénoménal « est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde³ ». L'avancée philosophique cruciale que Husserl permet de faire consiste à montrer que la question épistémologique concernant la réalité de mon expérience du monde est une réflexion dérivée par rapport à l'évidence originariaire de l'expérience vécue. Par là, la phénoménologie husserlienne indique à la philosophie le chemin de sortie hors du cadre restreint dans lequel elle s'était emmurée et offre un point d'appui à une intelligence du rapport entre l'humain et le monde libérée du modèle de la dichotomie sujet-objet⁴. Le retour aux choses mêmes de la phénoménologie des *Recherches logiques*, qui signifie en fait le retour au donné intentionnel, sera déterminant pour les œuvres philosophiques de Heidegger et de Gadamer. L'ontologie fondamentale du *Dasein* proposée dans *Être et temps* comme l'ontologie de la linguisticité (*Sprachlichkeit*) élaborée dans *Vérité et méthode* – ontologies phénoménologiques auxquelles les herméneutiques respectives de Heidegger et de Gadamer sont d'ailleurs intimement liées – ne peuvent être comprises adéquatement que dans la mesure où elles sont pensées à l'intérieur des paramètres définis par le concept husserlien d'intentionnalité.

Comme je l'ai noté déjà, la phénoménologie désigne chez Husserl une science autonome, rigoureuse et universelle. Husserl lui-même devient d'ailleurs insatisfait des *Recherches logiques* rapidement après leur rédaction. Car le modèle de phénoménologie qu'il y exposait ne répond pas au critère de scientificité posé par Descartes, à savoir celui de l'évidence

¹ Voir G.B. Madison, « The Interpretive Turn in Phenomenology : A Philosophical History », p. 398.

² E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, partie 1, p. 193 (HU 19/1, p. 169).

³ E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, partie 2, p. 176 (HU 19/1, p. 387).

⁴ H.-G. Gadamer, « Philosophy or Theory of Science ? », dans *Reason in the Age of Science* / trad. par F. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1982, p. 154.

apodictique que seul peut assurer, s'en convainc-t-il désormais, un *ego* transcendantal¹. C'est pourquoi il entreprend un nouveau projet, qu'il poursuivra jusqu'à la fin de sa carrière, celui d'une « science égologique systématique² ». Cette inflexion de la phénoménologie n'est pas sans en redéfinir le champ d'investigation, qui ne consiste plus tellement dans les phénomènes intentionnés que dans le sujet transcendantal tel qu'il se dégage de l'expérience vécue. Il convient de noter que ce nouveau programme se trouve en quelque sorte en porte à faux avec l'entreprise des *Recherches logiques*. Pour le Husserl de 1900-1901, en effet, un tel *ego* transcendantal n'existait tout simplement pas :

Le moi phénoménologique réduit, écrivait-il alors, n'est donc pas quelque chose de spécifique qui planerait au-dessus des multiples vécus, mais il est simplement identique à l'unité propre de leur connexion. [... Il] se trouve déjà constitué sans qu'il soit besoin, par surcroît, d'un principe égologique propre supportant tous les contenus et les unifiant tous une deuxième fois³.

Il n'est pas dans mon intention d'examiner les tenants et les aboutissants de ce tournant égologique de la phénoménologie husserlienne. Je voudrais seulement en dégager deux incidences particulièrement pertinentes pour l'histoire de l'herméneutique. Une première est que les disciples de Husserl, qui pour la plupart se reconnaissent davantage dans la phénoménologie de 1900-1901 que dans celle des écrits postérieurs⁴, sont placés devant la tâche de prolonger les *Recherches logiques* en répondant au problème du fondement épistémologique de la phénoménologie *autrement* que ne l'a fait Husserl dans la suite de son œuvre. Le problème n'est pas négligeable, puisqu'il y va, comme Husserl l'avait lui-même compris, de la prétention de la phénoménologie à être une science rigoureuse. Une phénoménologie qui, tout en excluant l'option husserlienne d'une fondation apodictique dans la subjectivité

¹ Voir H.-G. Gadamer, « L'herméneutique philosophique », p. 6 ; « Die phänomenologische Bewegung », p. 124-125 (*GW* 3, p. 124-125).

² E. Husserl, « Les Conférences de Paris », dans *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris* / trad. par M. de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 35 (*HU* 1, p. 33).

³ E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, partie 2, p. 153 (*HU* 19/1, 363-364). Voir aussi p. 161 (*HU* 19/1, 374), où l'on trouve, tout juste après l'affirmation : « je ne puis absolument pas arriver à découvrir ce moi primitif », une note de bas de page ajoutée dans l'édition révisée disant : « Depuis lors, dit-il, j'ai appris à le trouver... » Voir G.B. Madison, « The Interpretive Turn in Phenomenology : A Philosophical History », p. 407.

⁴ Voir H.-G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung », p. 116-117 (*GW* 3, p. 116-117) ; G.B. Madison, « The Interpretive Turn in Phenomenology : A Philosophical History », p. 407.

transcendantale, voudra continuer à se comprendre comme science rigoureuse devra, ou bien se trouver un fondement épistémologique ailleurs, ou bien déroger à l'idéal de scientificité cartésien. Une deuxième incidence, corrélatrice de la première, a trait à la question fondamentale du rôle du *sujet* humain dans l'expérience du monde. Husserl s'était déjà lui-même distancé dans une certaine mesure de la conception classique de la subjectivité en établissant l'appartenance originare du sujet et de l'objet dans le vécu intentionnel. Mais le caractère problématique de la notion encore trop cartésienne de sujet qu'il mit en avant dans ses écrits postérieurs aux *Recherches logiques* constitue pour ses disciples une incitation à radicaliser le dépassement de l'intelligence moderne de l'humain. La phénoménologie de Heidegger relèvera ce défi double en tenant, comme nous le verrons, un discours tout autre sur la quête épistémologique de fondement et sur l'intelligence cartésienne du sujet. L'ambition de cet insigne élève de Husserl sera d'ailleurs rien de moins que de présenter une phénoménologie *plus phénoménologique* que celle de son maître¹.

Mais avant d'en dire plus sur Heidegger, il me faut relever une dernière contribution de la phénoménologie de Husserl à l'herméneutique philosophique, spécialement mise en valeur par Gadamer. Elle trouve expression dans le concept de *monde de la vie* (*Lebenswelt*), que Husserl expose en détail dans sa toute dernière œuvre, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936). Dans cet ultime ouvrage, Husserl veut montrer que la pensée occidentale, depuis ses origines jusqu'à nos jours, a été conditionnée primordialement par ce qui, à chaque moment de son développement, a constitué pour les Occidentaux leur monde environnant (*Umwelt*), pour lequel Husserl forge le terme « monde de la vie » (« *Lebenswelt* »). Il entend par là désigner l'horizon – un terme qui fut husserlien avant d'être gadamérien (voir *WM*, p. 250) – intersubjectif dans lequel tout un chacun se situe toujours déjà et qui, échappant à toute objectivation, « représente, comme l'écrit Gadamer, le sol prédonné de toute expérience » (*WM*, p. 251). Le monde de la vie pose des évidences préalables qui sont présumées « dans toute expérience, dans toute pensée, dans toute vie² ». Il

¹ Voir « Heidegger's Letter to Richardson », dans W.J. Richardson, *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, Hague, Nijhoff, 1963, p. xiv, où il dit considérer *Être et temps* comme plus fidèle au principe de la phénoménologie que la science phénoménologique de Husserl.

² E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* / trad. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 128 (*HU* 6, p. 114).

s'impose comme réalité « avec une force, une persistance, une vérité, dont la nature est unique et insurmontable¹ ». Husserl en parle d'une manière suggestive comme d'une « subjectivité anonyme² ». Et le scientifique, faut-il le dire, n'échappe pas à ce conditionnement :

Lorsque la science pose des questions et y répond, ce sont dès le départ, et ce sont encore nécessairement par la suite, des questions qui se situent sur le terrain et dans la consistance de ce monde donné d'avance, dans lequel sa pratique, comme toute autre pratique vitale, trouve sa tenue³.

Par le concept de monde de la vie, Husserl montre que les questions que porte l'humain (tout comme les réponses qu'elles présupposent) lui sont prédonnées par le monde qu'il habite. Ces interprétations préalables, qui orientent tout penser, conditionnent aussi la réflexion scientifique. Gadamer verra dans ce concept husserlien tardif le prolongement de ce que la maxime « aux choses mêmes » annonçait, à savoir le déplacement du regard philosophique, tourné non plus vers le monde construit de la science, mais vers le monde prédonné de l'expérience vécue⁴. Notons toutefois que l'introduction par Husserl du concept de monde de la vie ne signifie nullement qu'il abdique sa prétention à recouvrer, au moyen de la science rigoureuse qui est la sienne, le phénomène dans sa donation originaire pure, c'est-à-dire purgé de toute interprétation ; au contraire, Husserl montre que le *problème* qui a caractérisé l'histoire de la pensée occidentale, à savoir de s'être laissée conditionner par le monde de la vie, trouve enfin sa solution dans la « science d'un genre nouveau, la science du monde de la vie⁵ », entendons : la phénoménologie, dont la validité reste assurée par son point de départ dans l'*ego* transcendantal⁶. « La doctrine du "monde de la vie", faut-il plutôt souligner avec Gadamer, vise précisément à rendre la réduction transcendantale sans faille⁷. »

¹ E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 59 (HU 6, p. 51).

² E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 128 (HU 6, p. 115).

³ E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 138 (HU 6, p. 124).

⁴ H.-G. Gadamer, « Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie », dans *GW* 3, p. 160 ; voir aussi *WM*, p. 251.

⁵ E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 513 (HU 6, p. 463).

⁶ Voir E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 440-441 (HU 6, p. 398-399) ; *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* / trad. par P. Ricœur, Paris, Aubier, 1987, p. 92-97 ; voir aussi H.-G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung », p. 128-135 (*GW* 3, p. 128-135).

⁷ H.-G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung », p. 134 (*GW* 3, p. 134 ; je traduis).

2.1.4. Martin Heidegger

Résumer la contribution de Martin Heidegger (1889-1976) à la genèse du concept gadamérien d'herméneutique est un vaste projet, car on peut reconnaître à travers l'évolution de sa pensée pas moins de trois grands projets philosophiques relativement distincts¹ auxquels répondent autant de conceptions de l'herméneutique. Il y a, d'abord, l'herméneutique de la facticité, associée aux cours donnés dans la première moitié des années 1920² ; ensuite, l'herméneutique du *Dasein*, exposée dans *Être et temps* (*Sein und Zeit*, 1927) ; et, enfin, l'herméneutique de l'histoire de la métaphysique, que l'on peut dégager de la pensée de la *Kehre* (« tournant ») du dernier Heidegger³. Or, puisqu'il s'agit ici d'éclairer l'intelligence gadamérienne de l'herméneutique par l'histoire du concept même d'herméneutique, il peut être pertinent de nous demander dans la foulée duquel des trois moments de la philosophie heideggérienne Gadamer inscrit principalement son entreprise⁴. À lire son œuvre maîtresse, on serait spontanément porté à croire que c'est au Heidegger de 1927 qu'il accorde la pré-séance. Car c'est d'*Être et temps* qu'il tire la plupart de ses citations de Heidegger. Il faut cependant tenir compte du fait que, pour des raisons bien concrètes, il était difficile pour l'auteur de *Vérité et méthode* de faire autrement. D'une part, les cours de la première période, que Heidegger a renoncé à publier⁵, sont demeurés inédits jusqu'à tout récemment¹ ;

¹ Projets distincts qui trouvent cependant, selon Gadamer, leur unité dans une problématique qui les traverse tous, à savoir celle de la différence ontologique (entre être et étant) et de l'oubli de l'être qui lui correspond. Voir H.-G. Gadamer, « L'unité du chemin de Martin Heidegger », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 269-284 (*GW* 3, 413-430) ; voir aussi « Souvenirs des premiers commencements de Heidegger », dans *L'herméneutique en rétrospective. I^{er} et II^{es} parties* / traduction, présentation et notes de Jean Grondin, Paris, Vrin, 2005, p. 26 (*GW* 10, p. 10-11).

² Deux cours en particulier se démarquent par leur importance pour le sujet : le cours de l'été 1923 : « Ontologie. Hermeneutik der Faktizität » (*GA* 63), mais aussi celui de l'hiver 1921-1922 : « Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles : Einführung in die phänomenologische Forschung » (*GA* 61).

³ Voir la synthèse de la triple herméneutique heideggérienne qu'offre J. Grondin dans « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », dans P. Capelle, dir., *Le souci du passage*, Paris, Cerf, 2004, p. 41-60.

⁴ Gadamer fait à maintes reprises état de sa grande dette envers son maître Heidegger. Je relève ici cette seule affirmation qui en dit long : « on ne peut pas imaginer que j'aurais pu devenir ce que je suis sans Heidegger » – « *one cannot think of my becoming who I am without Heidegger* » (H.-G. Gadamer et J. Grondin, « Looking Back with Gadamer over His Writings and Their Effective History. A Dialogue with Jean Grondin », *Theory, Culture and Society*, 2006, p. 97).

⁵ Voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. XXIV-XXV.

d'autre part, les écrits du dernier Heidegger, qui paraissent progressivement à l'époque de l'écriture de *Vérité et méthode*, n'offrent plus de développement explicite du thème de l'herméneutique, à l'exception de quelques rares textes². Une lecture plus vigilante de Gadamer montre toutefois qu'il a accordé une attention soutenue aux trois moments de la philosophie heideggérienne et que de chacun il a reçu des enseignements précieux³. C'est en se rattachant à l'usage du terme « herméneutique » que faisait Heidegger dans ses leçons sur l'herméneutique de la facticité que Gadamer a choisi de situer son œuvre dans le prolongement de la tradition herméneutique⁴. Et ce sont « les intentions de la dernière philosophie de Heidegger » que son herméneutique a voulu suivre⁵. Gadamer va même jusqu'à affirmer que c'est le tournant (*Kehre*) de la pensée de Heidegger « qui seul révèle à lui-même le problème herméneutique⁶ ». En fait, on en vient à se demander si, des trois projets heideggériens, ce ne serait pas celui d'*Être et temps* qui aurait été finalement le moins déterminant pour Gadamer. À tout le moins, on sait qu'il n'y voyait pas l'expression la plus représentative du génie de son maître ; il la considérait, en effet, comme « une publication montée très rapidement⁷ ». Pour ce qui est de l'herméneutique, *Être et temps* se révèle, quand on le compare aux ouvrages antérieurs, plutôt décevant par son laconisme : c'est en quelques lignes seulement que Heidegger y définit, et de manière très schématique, le concept d'herméneutique pro-

¹ Par exemple, c'est seulement en 1988 qu'est paru le tome 63 des *Gesamtausgabe*, contenant l'important cours « Ontologie. Hermeneutik der Faktizität ».

² Voir à ce sujet les remarques rétrospectives de M. Heidegger, « D'un entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande », dans *Acheminement vers la parole* / trad. par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 2006, p. 97 (*GA* 12, p. 94).

³ Voir J. Grondin, « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », p. 53.

⁴ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 446) ; « Le problème herméneutique », dans *L'art de comprendre*, t. I : *Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique* / trad. par M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 28 (*GW* 2, p. 219).

⁵ H.-G. Gadamer, « Kant et le tournant de l'herméneutique », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 77 (*GW* 3, p. 220). Voir également H.-G. Gadamer, « 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. 20-21 (*GW* 2, p. 10-11).

⁶ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 446).

⁷ « [E]ine sehr schnell zusammenmontierte Publikation » (H.-G. Gadamer, « Erinnerungen an Heideggers Anfänge », *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1986-1987, p. 16).

prement dit, et ce, à la toute fin de ses autrement longues considérations méthodologiques (SZ, p. 37-38). Reste que l'œuvre de 1927 reprend et prolonge l'herméneutique de la facticité en ses principaux thèmes. Cela n'étonnera personne, car les années durant lesquelles Heidegger donne ses cours sur l'herméneutique de la facticité sont aussi plus ou moins celles de la gestation d'*Être et temps*. Ce sont surtout ces deux premiers moments de la philosophie de Heidegger qui retiendront mon attention, car c'est en eux que se trouve explicitement formulée la redéfinition heideggérienne du concept d'herméneutique, redéfinition dont l'œuvre de Gadamer se réclamera par la suite. Pour mon propos, je me permettrai de présenter ensemble l'herméneutique de la facticité et l'herméneutique du *Dasein* – lesquels je rassemblerai, par commodité, sous le nom du « premier Heidegger » –, même si, comme je le signalerai brièvement, une différence majeure de visée les distingue. Cet examen de l'herméneutique du premier Heidegger sera l'occasion d'évoquer quelques-uns des grands thèmes de la philosophie heideggérienne des années 1920 qui trouveront écho dans la philosophie gadamérienne. Suivront de brèves remarques sur l'apport à l'herméneutique gadamérienne du dernier Heidegger.

Le premier Heidegger se considère volontiers comme un phénoménologue. Il reprend d'ailleurs expressément la maxime husserlienne du « retour aux choses mêmes¹ ». Même s'il a plusieurs critiques – dont certaines très sévères – à formuler contre la philosophie de son maître, il reconnaît lui-même que c'est elle qui a formé le terreau propice à l'éclosion de sa propre œuvre. « *Husserl* m'a ouvert les yeux² », peut-il affirmer sans ambages, dans la préface à son cours « *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* ». Il faut bien voir, toutefois, que, chez Heidegger, le terme « phénoménologie » se dissocie totalement du projet husserlien d'une science égologique systématique pour ne conserver qu'une acception méthodique. Ce terme, explique-t-il, « dit seulement – et de façon accentuée – le *comment*, la manière dont quelque chose est et doit être thématiqué dans cette recherche³ ». Pour Heidegger, faire de la phénoménologie, c'est adopter cette disposition du regard qui veut s'en tenir au donné

¹ Voir M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 120 (GA 20, p. 104) ; SZ, p. 34.

² M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 5 (GA 63, p. 5 ; je traduis) ; voir aussi SZ, p. 38.

³ M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 132 (GA 20, p. 117).

intentionnel afin d'appréhender l'expérience vécue en ses déterminations originaires¹. Si cette première approximation de la phénoménologie du premier Heidegger est surprenante par sa reprise des termes de Husserl, nous verrons que l'ampleur de l'écart qui sépare les deux penseurs est principalement attribuable au fait que les « données originaires » ne sont pas les mêmes pour Heidegger que pour son maître.

Tout en saluant les *Recherches logiques* pour ses percées majeures dans le champ de l'intentionnalité, Heidegger réproouve les développements de la phénoménologie husserlienne qui suivent la publication de l'œuvre de 1900-1901. Ses critiques sont particulièrement virulentes à l'endroit de la décision de Husserl de faire de l'*ego* transcendantal le domaine privilégié de la recherche phénoménologique, une décision motivée, comme nous l'avons vu, par le souci de faire de la phénoménologie une science rigoureuse à fondement apodictique, en conformité avec l'idéal de scientificité cartésien. Heidegger considère cette modification du projet initial de Husserl comme une concession à la philosophie de la subjectivité qui lui est fatale, parce qu'elle lui fait perdre les acquis de ses premiers travaux.

La phénoménologie [de Husserl], objecte Heidegger, détermine son objet thématique le plus propre en allant à l'*encontre* de son principe le plus propre, c'est-à-dire non pas à partir des choses en cause elles-mêmes, mais sur la base d'un préjugé qui, même s'il passe pour aller parfaitement de soi, est hérité de la tradition et a pour effet d'annihiler le tout premier saut accompli en direction de l'étant qu'elle vise thématiquement. La phénoménologie est par conséquent *non phénoménologique* – c'est-à-dire qu'elle n'est *qu'apparemment phénoménologique* – dans la tâche fondamentale qui consiste à déterminer le champ qui lui est le plus propre² !

Ce que Heidegger critique comme une inconséquence funeste au cœur même du projet philosophique de Husserl le conduit à lui-même vouloir faire de la phénoménologie *mieux* que son maître³. Et, comme je l'ai signalé brièvement plus haut, l'impulsion qui lui permettra de déplacer le questionnement phénoménologique hors du cadre épistémologique

¹ Voir M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 55 (GA 20, p. 37) ; J. Grondin, « L'intelligence herméneutique du langage », dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 255-259.

² M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 191 (GA 20, p. 178).

³ Voir H.-G. Gadamer, « La dimension religieuse », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 191 (GW 3, p. 311).

husserlien lui proviendra de Dilthey et (surtout) de son ami le comte Yorck de Wartenbourg. C'est que tous deux ont tenté de concevoir la science historique comme le prolongement des inclinations de la vie elle-même. Guidé par cette intuition, Heidegger est conduit à repenser en profondeur le rapport de l'existence humaine au temps et, ce faisant, à déployer une recherche phénoménologique d'un genre nouveau, qui tient compte des implications de l'historicité humaine radicale. Gadamer écrit à ce sujet :

L'assimilation d'*Être et temps* à la phénoménologie transcendantale de Husserl ne pouvait qu'en briser le cadre, et Husserl lui-même ne put continuer à se cacher que l'œuvre de Heidegger, profonde et couronnée de succès, n'était plus une contribution à la « philosophie en tant que science rigoureuse ». La formule de « l'historicité » de l'existence, qu'utilisait Heidegger, allait dans une tout autre direction¹.

Pour élucider la nature de cette nouvelle direction donnée à la phénoménologie, il faut suivre l'interrogation philosophique du premier Heidegger, qui trouve son centre dans cet « étant qui a le caractère de l'intentionnel² », celui que Heidegger nomme le « *Dasein* ». Ce terme, usuel en allemand, signifie « existence » ; il traduit le latin « *existentia* » qui, dans son intelligence classique, renvoie au fait que quelque chose soit, par contraste au terme « *essentia* » qui, lui, désigne ce qu'est quelque chose³. Mais l'oreille allemande entend tout naturellement le « *Dasein* » à partir de sa constitution étymologique : « *da-sein* », « être-là ». C'est bien sûr l'humain qu'a en vue Heidegger (*SZ*, p. 7) avec cette expression éloquente, qui revêtra de multiples connotations selon qu'il insistera tantôt sur le « *da* » (« là »), tantôt sur le « *sein* » (« être »). De ce *Dasein*, Heidegger veut dégager les caractéristiques essentielles. Ce projet, qui l'anime déjà à l'époque de l'herméneutique de la facticité, reçoit une formulation limpide dans la distinction qu'*Être et temps* établit entre deux niveaux d'analyse de l'existence humaine : l'analyse existentielle (*existenziell*) et l'analyse existentielle (*existenzial*) (*SZ*, p. 12). Alors que l'analyse existentielle a trait à la compréhension de soi qui oriente l'exister propre à chacun, l'analyse existentielle, qui seule intéresse Heidegger,

¹ H.-G. Gadamer, « Kant et l'herméneutique philosophique », 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. 74.

² M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 207 (*GA* 20, p. 190).

³ Voir P.A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, Toronto / London, Australie et Nouvelle-Zélande, Fitzhenry & Whiteside / Harper & Row, 1981, p. 80, 87-88.

s'occupe à l'explicitation des structures transcendantales (entendons : qui transcendent les particularités des existences individuelles), donc universelles. La facticité (*Faktizität*) – mot très usité dans les leçons des années 1920, mais que Heidegger ne reprend à peu près plus dans l'œuvre de 1927, tout en en conservant l'idée – est une de ces déterminations essentielles du *Dasein*. Elle donne à penser précisément le *fait* (lat. *factum*) pour l'humain d'être là, mieux : d'être « à chaque fois ce *Dasein*-là¹ ». Sans savoir pourquoi, en effet, le *Dasein* existe ; qu'il le veuille ou non, il est là, jeté dans cette existence qu'il a à être.

Dans la recherche phénoménologique heideggérienne, l'humain n'est plus pensé fondamentalement comme un être de conscience, mais comme un être de *souci* (*Sorgen*). C'est dans le souci que l'intentionnalité reçoit selon Heidegger sa caractérisation la plus adéquate. Gadamer remarque à ce sujet que, si la distance entre le concept husserlien de conscience et celui heideggérien de souci n'est pas si grande qu'on pourrait le penser, il reste que chacun dénote une insistance particulière vis-à-vis de la temporalité de l'expérience vécue : alors que la notion de conscience focalise sur le présent, l'idée de souci marque la dimension future, première chez Heidegger (*SZ*, p. 386), de la temporalité du *Dasein*². Le souci constitutif de l'être du *Dasein* (*SZ*, p. 191) consiste en ce que celui-ci « a à chaque fois à être son être en tant que sien » (*SZ*, p. 12). En d'autres termes, l'être du *Dasein* est un « *Zu-sein* », un « [avoir-]à-être » (*SZ*, p. 42). En tant qu'il a son être dans son pouvoir-être, le *Dasein* est toujours déjà un *être-en-avant-de-soi* (voir *SZ*, p. 191-192). Sa structure existentielle est celle du *projet* (*Entwurf*).

Les possibilités d'être du *Dasein* ne sont toutefois pas laissées à son entière disposition, car le « là » de son existence implique, non seulement un « vers où » projetant, mais aussi un « d'où », à savoir le monde où le *Dasein* est jeté. Être-en-avant-de-soi, le *Dasein* est toujours également un *être-déjà-dans-un-monde* (voir *SZ*, p. 192). La notion d'être-jeté (*Geworfenheit*) ou « jectité » – pour reprendre le néologisme proposé par Grondin pour traduire ce terme heideggérien³ – ainsi que celle de projet définissent ensemble ce qu'est

¹ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 7 (*GA* 63, p. 7 ; je traduis).

² Voir H.-G. Gadamer, « The Hermeneutics of Suspicion », dans G. Shapiro et A. Sica, dir., *Hermeneutics : Questions and Prospects*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, p. 61.

³ J. Grondin, « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du *Dasein* ? », dans P. Brickle, dir., *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 196-197.

essentiellement l'existence humaine pour Heidegger, à savoir un *projet jeté* (*geworfener Entwurf*; *SZ*, p. 148). Il faut bien entendre, cependant, la jectité et le projet pour ce qu'ils sont véritablement chez Heidegger : non des rapports qu'aurait le *Dasein* à de lointaines réalités temporelles (ce que, un jour passé, il a été et ce que, un jour futur, il sera), mais des moments intégrants de ce que le *Dasein* est à chaque fois en sa constitution existentielle. Heidegger rend d'ailleurs cette idée quand il parle de la jectité comme de ce que le *Dasein* « est été » (« *ist gewesen* »; *SZ*, p. 325-326). Cette structure existentielle du projet jeté constitue la temporalité originaire du *Dasein* comme être de souci (voir *SZ*, p. 191-192). Elle marque pour Heidegger sa véritable historicité (*Geschichtlichkeit*), conçue non comme l'insertion dans l'histoire du monde, mais comme l'événement (*Geschehen*) de sa propre existence, à chaque fois déjà constituée comme l'entre-deux de la naissance et de la mort (voir *SZ*, p. 374-375).

La notion de jectité est cruciale pour comprendre ce qu'est la facticité chez Heidegger et pourquoi il y a lieu selon lui de parler d'une herméneutique de la facticité. « Le sens existentiel primaire de la facticité, nous dit-il, réside dans l'être-été » (*SZ*, p. 328). La jectité signifie que le « là » du *Dasein* est nécessairement un « d'où » irrattrapable. Loin, donc, d'être ce sujet entièrement transparent à soi et maître de ses déterminations, le *Dasein* est toujours conditionné par un monde qui le précède et le dépasse (voir *WM*, p. 268-269). Cette inhérence (*Inheit*) au monde est une constitution existentielle fondamentale du *Dasein* que Heidegger nomme l'« être-dans-le-monde » (voir *SZ*, p. 53).

L'être-dans-le-monde désigne l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* au monde, dont on peut déjà s'attendre à ce qu'elle réponde à l'intelligence heideggérienne de l'existence comme projet jeté. Dans *Être et temps*, Heidegger décrit cette ouverture comme cooriginaiement constituée par les modes d'être de l'affection (*Befindlichkeit*) et de la compréhension (*Verstehen*). L'affection nomme le fait qu'en tant qu'être jeté, le *Dasein* se trouve toujours dans une certaine disposition, une certaine humeur (*Stimmung*) vis-à-vis du monde qu'il habite. La compréhension, quant à elle, répond à la dimension de projet de l'existence. Elle est à entendre, non d'abord au sens d'une activité cognitive, mais au sens plus englobant d'une habileté pratique. L'allemand fait usage de « *verstehen* » en ce sens notamment dans cette expression que cite Heidegger : « *sich auf etwas verstehen* » (*SZ*, p. 143) et qu'on pourrait rendre par son équivalent français : « s'(y) entendre à quelque chose », signifiant :

« être habile à¹ ». Gadamer donne aussi l'exemple suivant : « *er versteht nicht zu lesen* », qui veut dire : « il est incapable de lire » (*WM*, p. 264). La compréhension, ainsi élargie, devient une capacité, un pouvoir-être. Le rapport du *Dasein* à son monde (son *être-auprès*) présente toujours ce caractère de projet. À l'intérieur du monde que lui ouvre la compréhension, les phénomènes sont signifiants pour Heidegger en tant qu'ils s'insèrent dans un ensemble de renvois dont la visée dernière est le *Dasein* lui-même en ses possibilités d'être (voir *SZ*, p. 83-87). C'est dire qu'en comprenant le monde, le *Dasein* se comprend lui-même en son pouvoir-être. Le comprendre implique toujours un se-comprendre. La compréhension, ce « mode fondamental de l'être du *Dasein* » (*SZ*, p. 143), est en fin de compte ce qui constitue son expérience quotidienne du monde, vécue le plus souvent de manière non thématisée. Rappelons, cependant, que la compréhension est toujours affectée, que le projet, donc, ne va jamais sans la jectité.

L'analyse de l'être-dans-le-monde du *Dasein* conduit Heidegger à redéfinir le concept husserlien d'intentionnalité :

Le phénomène du souci envisagé comme structure fondamentale du *Dasein* montre que ce que l'on appréhende dans la phénoménologie sous le nom d'intentionnalité, et la façon dont on l'appréhende, est fragmentaire, c'est un phénomène qui n'est perçu que du dehors. Ce qu'on appelle intentionnalité – le simple se-diriger-sur – doit bien plutôt être réinséré dans la structure fondamentale unitaire de l'en-avant-de-soi-dans-l'être-auprès. C'est cela, et seulement cela, le véritable phénomène qui correspond à ce qui est visé improprement et unilatéralement à titre d'intentionnalité².

L'objet intentionné par le *Dasein* n'est jamais un donné pur de toute interprétation ; au contraire, parce qu'il est toujours déjà inséré dans la structure existentielle du projet jeté, il est à chaque fois appréhendé *comme* un pouvoir-être répondant aux anticipations de sens constitutives de la disposition du *Dasein* vis-à-vis de son monde. En cela, la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité se distingue fondamentalement de celle de Husserl. C'est que la phénoménologie husserlienne, qui, rappelons-le, privilégiait la perception sensorielle comme paradigme de l'intentionnalité, croyait être en mesure d'isoler, au moyen de la réduction phénoménologique, le donné originaire, conçu comme perception pure. Pour Husserl, l'interprétation de l'objet intentionnel relevait en effet d'un acte second par rapport

¹ Voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 133.

² M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 438 (*GA* 20, p. 420).

à sa donation pure¹. En faisant de la perception l'archétype de l'intentionnalité, Husserl réduisait la relation humaine au monde à une expérience cognitive relevant de la sphère théorique². La conception heideggérienne de l'intentionnalité se veut *plus phénoménologique* que celle de Husserl à deux égards au moins : d'une part, elle conceptualise l'être-dans-le-monde du *Dasein* en tenant également compte de sa dimension affective (angoisse, peur, amour, haine, etc.) et en affirmant le caractère primaire de la sphère pratique par rapport à la sphère théorique. D'autre part, elle récuse le mythe du donné pur en démontrant que le monde, en sa donation originaire, est toujours déjà interprété³.

Il faut prendre la mesure du déplacement que subit ici le concept de compréhension (*Verstehen*). Par un coup de maître, Heidegger reprend ce concept qui, traditionnellement, avait été employé surtout dans le sens d'un comportement mental à visée essentiellement cognitive pour en faire un mode d'être primordial du *Dasein*. Dans les mots de Gadamer, la compréhension devient avec Heidegger « la motion fondamentale de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et dans son historicité, qui embrasse par là même l'ensemble de son expérience du monde⁴ ». Pour Heidegger, l'intelligence épistémique de la compréhension qui a dominé au moins jusqu'à lui ne constitue en fait qu'un mode dérivé du phénomène plus originaire qu'il veut désigner par l'existential de la compréhension.

La redéfinition heideggérienne de l'intentionnalité ne va pas sans que soit aussi révisée la notion même de phénomène. Si, en effet, pour Husserl, la caractéristique essentielle du phénomène était son autodonation, Heidegger soutient au contraire qu'en tant qu'il est à chaque fois déjà interprété, le phénomène est le plus souvent tel qu'il ne se montre pas :

Ce qui est phénomène sur le mode de la possibilité n'est justement pas donné comme phénomène, mais doit d'abord être amené à se donner. La phénoménologie est juste-

¹ H.-G. Gadamer, « The Hermeneutics of Suspicion », p. 60.

² Ce qu'annonçait déjà l'emploi par Husserl des termes « noèse » et « noème », dérivés du *νοῆν* grec, comme le montre Heidegger (voir *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 78 [GA 20, p. 60-61]).

³ Voir M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 78 (GA 20, p. 60-61). Voir H.-G. Gadamer, « Philosophie et littérature », 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. 169-173 ; « The Hermeneutics of Suspicion », p. 58.

⁴ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 10 (GW 2, p. 440).

ment, en tant que recherche, le travail qui consiste à rendre visibles les phénomènes en les libérant, c'est-à-dire à en détruire méthodiquement tous les recouvrements¹.

De tels recouvrements des phénomènes en leur donation originaires trouvent leur possibilité dans le fait que le *Dasein* a toujours déjà une certaine compréhension préalable – ou précompréhension (*Vorverständnis*), pour reprendre ce terme plus bultmannien que heideggerien – du monde. Heidegger offre à ce sujet une analyse de la « structure d'anticipation » (« *Vor-Struktur* ») de la compréhension préalable. Il en décline les trois moments constitutifs suivants : le *préacquis* (*Vorhabe*), le contexte dans lequel la compréhension se produit ; la *prévision* (*Vorsicht*), le motif qui l'oriente ; et la *préconceptualité* (*Vorgriff*), le contenu de sens des mots dans lesquels elle se réalise (voir *SZ*, p. 150). L'être-dans-le-monde du *Dasein* en sa jectité est tel qu'il n'y a pas de compréhension qui ne soit pas préalablement informée par cette structure d'anticipation. Pour le *Dasein*, chaque chose est toujours déjà comprise *comme* quelque chose à l'intérieur de la totalité de renvois signifiants constitutive de son monde (voir *SZ*, p. 149). Les choses n'ont d'ailleurs de sens pour lui que parce que sa compréhension affectée lui ouvre à chaque fois un monde sensé (voir *SZ*, p. 151).

Parce qu'il a à chaque fois à être son être en tant que sien, le *Dasein* se projette vers des possibilités réglées par sa compréhension préalable du monde. Mais Heidegger ne manque pas d'insister que c'est le plus souvent de manière inauthentique (*uneigentlich*) qu'il le fait, en se déchargeant de soi-même et s'en remettant au « monde » pour décider de son existence propre. Cette propension à l'inauthenticité est selon Heidegger la réponse la plus naturelle du *Dasein* au souci constitutif de son être. « Dans la mobilité du souci, soutient-il en effet, est vivante une inclination au monde, à titre de disposition à se perdre en lui, à s'y laisser prendre² ». Dans ses travaux antérieurs à *Être et temps*, Heidegger décrit de manière vivante ce penchant comme une inclination à la « ruine³ » (« *Ruinanz* »). L'*opus magnum* de 1927 en parle plutôt comme d'un existentiel qu'il désigne par le terme « déchéance » (« *Verfallen* »).

¹ M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 134 (*GA* 20, p. 118-119). Voir à ce sujet H.-G. Gadamer, « Le chemin vers le tournant », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 142 (*GW* 3, p. 272).

² M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique* / trad. par J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, p. 23.

³ Voir par exemple M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 131 (*GA* 61, p. 131).

La déchéance, c'est la précipitation (*Absturz*) aliénante dans « la nullité de la quotidienneté inauthentique » (*SZ*, p. 178). Ce mode d'être du *Dasein* est d'autant plus naturel qu'il est valorisé par l'opinion publique, sous l'emprise de laquelle le *Dasein* se tient le plus souvent et que Heidegger nomme simplement « le On » (« *das Man* »). Le *Dasein* est inauthentique quand il laisse le On, cet autrui qui est à la fois tout le monde et personne, prendre en charge et niveler ses possibilités d'être (voir *SZ*, p. 126-127). Dans sa « quotidienneté médiocre » (*SZ*, p. 43), le *Dasein* ajoute foi aux idées prêtes-à-penser du On, qu'il s'agisse de discours colportés par le bavardage (*Gerede* ; voir *SZ*, p. 167-170) ou encore d'interprétations recouvrantes transmises par la tradition (voir *SZ*, p. 21). Mais il est aussi possible pour le *Dasein* d'assumer son être de façon *authentique* (*eigentlich*).

Le Soi-même du *Dasein* quotidien, explique en effet Heidegger, est le *On-même*, que nous distinguons du *Soi-même authentique*, c'est-à-dire proprement saisi. [...] Lorsque le *Dasein* découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du « monde » et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même. (*SZ*, p. 129)

Cette opposition entre les modes d'être de l'inauthenticité et de l'authenticité entretient, comme nous le verrons, un rapport étroit avec la conception de l'herméneutique du premier Heidegger. Mais il nous faut maintenant aborder le concept heideggérien de compréhension sous un autre angle. Heidegger explique en effet que la compréhension, qui demeure le plus souvent non thématifiée, a la possibilité de « s'élaborer » (« *sich ausbilden* ») elle-même, c'est-à-dire de s'approprier expressément ce qu'elle comprend déjà. Cette possibilité est ce qu'*Être et temps* appelle l'« explicitation » (« *Auslegung* »). Elle consiste en « l'élaboration des possibilités projetées dans la compréhension » (*SZ*, p. 148). Comme la compréhension dont elle est le prolongement, l'explicitation n'est pas seulement (ni surtout) théorique, mais répond à la préoccupation pratique du *Dasein* en son être-dans-le-monde. Heidegger donne à titre d'exemples ces quelques cas d'explicitation : « Accommoder, préparer, réparer, améliorer, compléter » (*SZ*, p. 148). Sans s'y réduire, l'explicitation englobe cependant aussi toute réflexion théorique, dont la philosophie. Par là, Heidegger reprend à sa manière la thèse, problématisée dans la correspondance entre Dilthey et le comte de Wartenbourg, selon laquelle la réflexion philosophique serait un prolongement de la vie. La paire conceptuelle compréhension-explicitation lui permet de penser la philosophie comme « l'accomplisse-

ment explicite d'une mobilité fondamentale de la vie facticielle¹ ». La traduction française du terme « *Auslegung* » par « explicitation » est heureuse, puisque, comme le remarque Jean Greisch, le mot allemand connote l'idée de dépli ou de déploiement². Mais il faut garder à l'esprit qu'en allemand, « *Auslegung* » signifie aussi « interprétation ». Or, il s'agit bien, avec l'*Auslegung*, d'un déploiement de la compréhension : par cet acte qui la prolonge tout en lui étant second, la compréhension s'autoapproprie. L'explicitation tire au clair les anticipations de sens toujours déjà à l'œuvre dans la compréhension. « Dans l'explicitation, la compréhension ne devient pas quelque chose d'autre, mais elle-même. » (SZ, p. 148) Il s'ensuit que c'est la compréhension qui, pour Heidegger, est première ; l'explicitation (ou l'interprétation) ne vient qu'ensuite. « Toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension, écrit-il en effet, doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter. » (SZ, p. 152) Heidegger intervertit de la sorte l'ordre naturel dans lequel la tradition herméneutique a toujours conçu le rapport du couple compréhension-interprétation :

Pour l'herméneutique traditionnelle, explique Grondin, l'*interpretatio* (*Auslegung* en allemand) fonctionnait tout naturellement comme un moyen au service de la compréhension (*intelligere*). Lorsqu'on ne comprenait pas un passage, on avait recours à une interprétation dont la visée évidente était d'amener à la compréhension. [...] Dans un nouveau geste provocateur en regard de la tradition herméneutique, Heidegger inversera tout uniment cette relation téléologique. L'interprétation [soit l'explicitation] consistera seulement à élaborer ou élucider, après coup, la situation de la compréhension³.

Heidegger montre que la relation entre la compréhension et l'explicitation peut en fait être conçue en termes de structure circulaire – c'est sa fameuse reprise du cercle herméneutique –, car, nous l'avons vu, l'explicitation a déjà compris ce qu'elle cherche à comprendre. Heidegger en relève lui-même les implications à partir du cas de l'interprétation de texte :

¹ M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique*, p. 20. Voir J. Grondin, « Historicité », dans S. Mesure et P. Savidan, dir., *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 562.

² Voir J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 194.

³ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 137.

L'explicitation n'est jamais une saisie sans présupposé de quelque chose de prédonné. Même si cette concrétion particulière de l'explicitation qu'est l'interprétation [*Interpretation*] exacte des textes invoque volontiers ce qu'elle a « sous les yeux », la véritable « donnée première » n'est en réalité rien d'autre que l'opinion préconçue « évidente » et non discutée de l'interprète, opinion nécessairement présente au point de départ de toute interprétation comme ce qui est préalablement « posé », autrement dit prédonné dans un préacquis, une prévision et une préconceptualité, dès lors qu'on entreprend en général d'interpréter. (*SZ*, p. 150)

Cette circularité constitutive de notre rapport au monde n'est pas sans mettre en question la possibilité même d'un savoir objectif. Pour nous assurer de la scientificité de nos connaissances, il serait nécessaire, semble-t-il, qu'une telle circularité soit évitée, de manière à ce que les phénomènes soient appréhendés en toute objectivité, c'est-à-dire purifiés de toute interprétation subjective. L'exigence d'un savoir sans présupposition est ainsi posée comme la condition pour que la science atteigne à son idéal de rigueur et d'universalité. Le même problème s'était posé, nous l'avons vu, à la science historique du temps de Dilthey et pour lequel ce dernier avait cherché une solution dans l'herméneutique comme méthodologie fondatrice ; mais également à Husserl, qui s'était lui aussi mis en quête d'une fondation ultime, en suivant, lui, le chemin – la *μετ'όδός* – de Descartes vers la certitude apodictique de l'*ego*. Le génie de Heidegger se révèle ici alors que, le premier, il suggère de voir dans ce cercle herméneutique, non plus une limite épistémique à dépasser, mais une détermination *positive* de l'être du *Dasein*. Je me permets cette longue citation d'*Être et temps* qui exprime avec une grande clarté cette thèse décisive de Heidegger.

*Et pourtant, voir dans ce cercle un cercle vicieux et chercher les moyens de l'éviter, ou même simplement l'« éprouver » comme une imperfection inévitable, cela signifie mécomprendre radicalement la compréhension. Ce dont il y va, ce n'est point d'ajuster la compréhension et l'explicitation à un idéal de connaissance qui n'est lui-même qu'une forme déchue de la compréhension [...]. Le remplissement des conditions fondamentales d'un expliciter possible consiste bien plutôt à ne pas méconnaître celui-ci en ses conditions essentielles d'accomplissement. 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 est l'expression de la *structure* existentielle de *préalable* du *Dasein* lui-même. Rien ne justifie de ravalier le cercle au rang de cercle vicieux,*

serait-il même toléré comme tel. En lui s'abrite une possibilité positive du connaître le plus originaire, qui bien entendu n'est saisie comme il faut qu'à condition que l'explicitation ait compris que sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner le préacquis, la prévision et la préconceptualité par des « intuitions » ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes [*aus den Sachen selbst*]. (SZ, p. 153)

L'inévitable circularité du rapport de la compréhension et de l'explicitation commande une nouvelle intelligence de la phénoménologie et de son injonction du « retour aux choses mêmes ». Il ne peut plus être question de dégager les phénomènes de toute interprétation en vue de les recouvrer dans leur prétendue pureté originaire. Ce dont il s'agit dorénavant avec la phénoménologie heideggerienne, c'est de savoir si la compréhension préalable qui guide l'explicitation a été élaborée à partir des choses mêmes ou si elle ne fait que reprendre aveuglément des idées reçues privées de tout point d'appui. Tel est le modèle de scientificité que Heidegger propose de substituer à l'idéal objectiviste de la science moderne. Cette substitution s'accompagne, il est vrai, du renoncement à un savoir absolu, renoncement qui découle de l'acceptation de la radicalité de la finitude humaine. Heidegger montre en particulier, dans ses pénétrantes analyses du concept de vérité, que si l'explicitation permet au *Dasein* d'accéder à une vérité, au sens du découverte d'un phénomène – conception de la vérité pour laquelle Heidegger trouve appui sur la belle étymologie qu'il propose du terme grec « ἀλήθεια » (voir SZ, p. 219) –, elle implique toujours aussi un certain recouvrement, parce que le *Dasein* demeure constamment victime de sa déchéance (voir SZ, p. 222-223).

Si l'on ramasse les principales idées qui viennent d'être brièvement examinées au sujet de la conception heideggerienne de l'intentionnalité, l'on retient que l'ouverture originaire de l'être-dans-le-monde du *Dasein* est caractérisée par la compréhension affectée et, ainsi, que tout phénomène que rencontre le *Dasein* est à chaque fois déjà informé par une compréhension préalable. C'est ce qui explique que des interprétations obscurcissantes puissent recouvrir les phénomènes, en leur donation originaire même. Et quiconque s'est avisé de l'inclination naturelle du *Dasein* à s'abandonner aux racontars du On sait que ce recouvrement des phénomènes est le plus souvent, plus qu'une simple possibilité, un état de fait de l'être-dans-le-monde du *Dasein*. L'explicitation par laquelle le *Dasein* élucide les anticipations de sens qui orientent sa compréhension ne lui permet nullement d'accéder à un savoir sans présupposition, à une vérité absolue, mais seulement de dégager les présuppositions qui lui paraissent plus conformes aux choses mêmes. Il ne saurait être question, à la lumière

de ces considérations, de penser l'humain comme un sujet situé au point de départ d'une connaissance apodictique ; au contraire, comme l'écrit Grondin, le *Dasein* est « voué à des projets de sens dont le fondement dernier lui échappera toujours¹ ». La facticité du *Dasein* s'oppose à la possibilité même d'une absolue transparence à soi. C'est pourquoi Heidegger peut affirmer que le véritable fondement de l'intentionnalité n'est pas l'*ego* transcendantal, mais l'être-dans-le-monde². Les propos suivants d'Armand Abécassis rendent de manière éloquente la nature interprétative de l'expérience humaine du monde : « Le sujet interprète est posé dans l'existence, avant qu'il ne se possède ; sa manière d'exister est l'interprétation. Il ne sort pas de l'interprétation ; respirer seulement est déjà juger que la vie vaut la peine malgré tout³. » L'intelligence gadamérienne de la subjectivité, nous le verrons, prolongera dans une large mesure ces thèses heideggériennes sur l'être-dans-le-monde du *Dasein*.

Si les remarques qui précèdent sur quelques-uns des thèmes centraux de la philosophie du premier Heidegger ne sont pas exhaustives, elles suffisent à nous munir de l'outillage conceptuel nécessaire pour l'examen du rôle que le Heidegger des années 1920 reconnaît à l'herméneutique. On peut suivre ici les indications données dans la section 7 d'*Être et temps*, dans laquelle Heidegger ne décline pas moins de quatre acceptions du terme (*SZ*, p. 37-38). Notons d'emblée qu'en sa quatrième acception, l'herméneutique désigne « la méthodologie des sciences de l'esprit » (*SZ*, p. 38). Heidegger se réfère sans doute par là à l'intelligence diltheyenne de l'herméneutique, que j'ai résumée plus haut. Cela, nous explique Heidegger, l'herméneutique ne l'est qu'en un sens *dérivé*. Fondamentalement, donc, elle doit être entendue autrement. Le fil conducteur rattachant le concept d'herméneutique à ce que l'on a vu du premier Heidegger jusqu'à maintenant se trouve plutôt dans la première acception, suivant laquelle *l'herméneutique nomme précisément « le travail de l'explicitation »* (*SZ*, p. 37 ; je souligne). Comme telle, l'herméneutique consiste ni plus ni moins dans le déploiement – ou l'interprétation (*Auslegung*) – de la compréhension du *Dasein*, c'est-à-dire dans l'autoappropriation de ses possibilités anticipées en son ouverture au monde. Comme il a été dit lors de l'examen de la notion coextensive d'explicitation, l'herméneutique englobe toute réflexion philosophique. C'est pourquoi l'herméneutique comme « recherche onto-

¹ J. Grondin, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », p. 397.

² M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975, p. 229 (*GA* 24, p. 229).

³ A. Abécassis, « Texte institué. Lecture instituante », dans C. Berner et J.-J. Wunenberger, dir., *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 67.

logique sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* » (deuxième acception ; SZ, p. 37), de même que l'herméneutique comme « analytique de l'existentialité de l'existence » (troisième acception ; SZ, p. 38) sont en fait des mises en œuvre de l'herméneutique comme explicitation. On notera que l'auteur de l'œuvre de 1927 considère la troisième acception comme le sens « philosophiquement premier » de l'herméneutique (SZ, p. 38). Si les choses sont ainsi présentées, c'est parce que, comme nous le verrons, cette troisième acception de l'herméneutique correspond rigoureusement au projet philosophique d'*Être et temps*.

J'ai indiqué précédemment que l'herméneutique, dont la tâche avait été traditionnellement d'éclairer la signification de textes obscurs, a reçu avec Dilthey un second rôle, qu'il voyait comme « *son rôle essentiel*¹ » : fournir un fondement épistémologique aux sciences de l'esprit. Heidegger reconnaît à son tour à l'herméneutique un mandat nouveau, auquel lui aussi accorde la prééminence (cette fois en tant qu'il est plus originaire). Il est clair, toutefois, que c'en est un sens différent de celui que Dilthey a proposé ; pour Heidegger, en effet, l'herméneutique n'est une méthodologie fondatrice que dans un sens dérivé (SZ, p. 38). Or, chez Dilthey comme chez Heidegger, la visée prioritaire de l'herméneutique est étroitement liée à la fonction conférée au phénomène de la compréhension (*Verstehen*). Pour Dilthey, la compréhension est « la démarche fondamentale de toutes les autres opérations des sciences de l'esprit² », et c'est pour cela que l'herméneutique, comme théorie de la compréhension, peut s'avérer prometteuse d'une fondation pour les sciences humaines. Heidegger voit plutôt dans la compréhension, en sa détermination originaire, un mode d'être du *Dasein* qui définit essentiellement son rapport au monde. Conséquemment, chez lui, l'herméneutique nomme d'abord et avant tout l'explicitation (*Auslegung*), c'est-à-dire l'élaboration expresse de la compréhension. La signification originaire du terme « herméneutique » réside précisément selon Heidegger dans cette autoappropriation de la compréhension du *Dasein*. Telle est la transformation que subit le concept d'herméneutique avec le premier Heidegger. On ne doit pas manquer de relever le caractère audacieux de cette reprise heideggérienne du concept : « il s'agit d'une intelligence absolument inédite de l'herméneutique, nous explique Grondin, puisque celle-ci ne porte plus sur des textes, ou des règles d'interprétation, mais sur la facticité de notre existence, telle qu'elle s'accomplit à chaque fois, et pour chacun³. » Gadamer

¹ W. Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique », p. 332-333.

² W. Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique », p. 334.

³ J. Grondin, « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », p. 46.

s'inspirera dans une large mesure de l'intelligence heideggérienne de la compréhension et de l'herméneutique pour élaborer sa propre conception de l'herméneutique. À l'instar de son maître, il reconnaîtra au phénomène de la compréhension un sens transcendantal et, donc, une portée universelle (voir *WM*, p. 268).

Cette intelligence de l'herméneutique comme explicitation conduit Heidegger à mettre en avant un nouveau modèle de phénoménologie, fusionnée à l'herméneutique. Ce tournant herméneutique de la phénoménologie signifie essentiellement que l'herméneutique devient le *modus operandi* de la phénoménologie : « le sens méthodique de la description phénoménologique, explique en effet Heidegger, est l'*explicitation* » (*SZ*, p. 37). Si l'on veut toutefois indiquer avec plus de précision quelle visée sert la phénoménologie herméneutique du premier Heidegger, il est nécessaire de tenir compte des écarts qui se creusent entre l'herméneutique de la facticité (première moitié des années 1920) et l'herméneutique du *Dasein* (*Être et temps*). Ce déplacement de visée peut être examiné à partir de la question suivante : quel phénomène la phénoménologie herméneutique doit-elle se donner pour tâche prioritaire de mettre en lumière ? La question a été brillamment traitée par Jean Grondin¹, et il suffira pour mon propos de mentionner succinctement les visées respectives de l'herméneutique de la facticité et de l'herméneutique du *Dasein*.

J'ai déjà relevé l'importance de l'opposition entre l'inauthenticité et l'authenticité dans l'intelligence heideggérienne de l'herméneutique. Ce thème est particulièrement dominant dans l'herméneutique de la facticité, pour laquelle il s'agit d'abord et avant tout de sortir le *Dasein* de sa torpeur et de le libérer de son autoaliénation pour le reconduire à réapproprier son Soi-même authentique. Le Heidegger de l'été 1923 explique à ce sujet :

L'herméneutique a pour tâche de rendre accessible le *Dasein* à chaque fois propre, en son caractère d'être, à ce *Dasein* lui-même, de le lui communiquer, et de suivre l'autoaliénation qui le frappe. Dans l'herméneutique se constitue pour le *Dasein* une possibilité d'être et de devenir compréhensif pour soi-même².

L'herméneutique de la facticité consiste donc en un effort d'autoexplicitation par lequel le *Dasein*, par souci d'authenticité, oppose un contre-mouvement à sa propre inclination à

¹ Voir J. Grondin, « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », p. 41-60.

² M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 15 (*GA* 63, p. 15).

la ruine (*Ruinanz*)¹. Et précisément parce qu'il est tel qu'il est toujours déjà, en sa jectité, conditionné par une compréhension préalable du monde qui est le plus souvent recouvrante, le *Dasein* lui-même est le phénomène par excellence dont il appartient à la phénoménologie herméneutique de dégager les recouvrements. La matière de l'herméneutique de la facticité n'est nulle autre que la facticité elle-même : « L'expression "herméneutique" doit indiquer, explique en effet Heidegger, le mode unitaire de l'approche, de l'intelligence, de l'accès, de l'interrogation, et de l'explicitation de la facticité². » Et la mise en œuvre de cette explicitation de la facticité du *Dasein* est assurée par ce que Heidegger appelle la « destruction » (« *Destruktion* »). Ce maître mot heideggérien doit être compris à partir de son étymologie latine (*de-structio*) : il s'agit de dégager le phénomène de ses structures dissimulantes, de le désobstruer de ses interprétations recouvrantes. Même si son application à travers les écrits du premier Heidegger connaît une certaine modulation³, le but premier de la destruction demeure l'élucidation des interprétations traditionnelles qui composent la compréhension du *Dasein*. On notera que le premier Heidegger conçoit la tradition presque exclusivement de manière négative, comme l'atteste ce passage d'*Être et temps* :

[L]a tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle « transmet », le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'« évidence » et barre l'accès aux « sources » originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance. Elle supprime jusqu'au besoin de seulement comprendre un tel retour en sa nécessité propre. (*SZ*, p. 21)

Mais le *Dasein* peut prendre conscience qu'il est « pris » dans des traditions et procéder à leur explicitation. C'est précisément ce que réalise l'herméneutique de la facticité par le biais de la destruction :

L'herméneutique phénoménologique de la facticité se voit donc assignée comme tâche [...] de défaire l'explication reçue dominante et d'en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour décon-

¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 132-133 (*GA* 61, 132-132).

² M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 9 (*GA* 63, p. 9).

³ Voir J. Taminiaux, « Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu », dans J.-C. Gens, et coll., dir., *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 119.

structeur, aux sources originelles qui ont servi de motifs à l'explicitation. L'herméneutique n'accomplit donc sa tâche que par le biais de la destruction¹.

Même si la destruction consiste pour le *Dasein* à élucider l'histoire des interprétations reçues, il ne s'agit pas tant d'une enquête historique (quoique toute destruction en suppose une) que d'une critique qui « touche l'«aujourd'hui» » (SZ, p. 22), c'est-à-dire les opinions dominantes qu'il s'agit d'élucider. Par ailleurs, la destruction n'a pas d'abord une visée négative, qui consisterait en la dilacération de la tradition, mais son intention est positive, en tant qu'elle cherche à remonter aux décisions capitales qui ont conduit aux interprétations qui conditionnent l'ouverture du *Dasein* au monde. En tant qu'elle est mise au service de l'autoexplicitation du *Dasein*, la destruction constitue à toutes fins utiles, pour le Heidegger de la première moitié des années 1920, un synonyme de l'herméneutique.

Cette visée d'autoexplicitation est conservée dans *Être et temps*, même si elle passe au second plan, reléguée par un autre souci qui s'impose dorénavant avec la plus grande force chez Heidegger : c'est la question de l'être de l'étant (*das Sein des Seienden*). Si la phénoménologie heideggérienne de 1927 se fixe toujours pour tâche prioritaire de réaliser une herméneutique du *Dasein*, c'est surtout parce que celui-ci, seul parmi tous les étants à posséder une compréhension de l'être, est l'unique voie d'accès au phénomène de l'être. Nous rejoignons ici la troisième acception qu'*Être et temps* donne au terme « herméneutique » :

Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant – en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence –, l'herméneutique en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de l'existentialité, de l'existence. (SZ, p. 37-38)

Ainsi, l'herméneutique promet d'annoncer au *Dasein*, non seulement « les structures fondamentales de son propre être », mais aussi et surtout « le sens authentique de l'être » (SZ, p. 37). On ne s'étonnera pas que, dans l'œuvre de 1927, la phénoménologie soit comprise essentiellement comme une ontologie : « Considérée en son contenu, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant – l'ontologie. » (SZ, p. 37) Le souci d'affranchir le *Dasein* de son autoaliénation reste bien présent, mais cet affranchissement se trouve annexé au programme plus fondamental d'une élaboration de la question de l'être. Le phénomène recouvert que la phénoménologie herméneutique a pour objet prioritaire de porter au jour n'est plus tant la facticité, mais, à travers elle, l'être de l'étant (voir SZ, p. 35) « Or, comme

¹ M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique*, p. 31.

le souligne Grondin, l'herméneutique de la facticité n'avait jamais dit que sa tâche première était de tirer au clair "le sens véritable de l'être"¹. » Un bel indice de cette subordination de l'explicitation de la facticité à la question de l'être est fourni par une note manuscrite de Heidegger en marge de sa copie personnelle d'*Être et temps*, et rapportée par Gadamer, qui décrit le *Dasein* comme le « site de la compréhension de l'être² ». Un indice semblable se trouve dans la restriction de la destruction, dans *Être et temps*, au seul domaine de l'histoire de la question de l'être (voir *SZ*, p. 22).

Malgré la différence non-négligeable de visée qui les distingue, l'herméneutique de la facticité et l'herméneutique du *Dasein* présupposent toutes deux une même intelligence de l'herméneutique comme mise en œuvre expresse de la compréhension. Cette redéfinition de l'herméneutique chez le premier Heidegger jette une lumière nouvelle sur les conceptions antérieures de l'herméneutique. Elle permet par exemple d'aborder les problèmes relatifs à l'interprétation soulevés par l'école historique à partir d'une conceptualité qui sied mieux à la finitude historique humaine que celle de l'épistémologie cartésienne. Nous verrons que c'est précisément ce que l'herméneutique de Gadamer cherchera à montrer, alors qu'il revisitera les questions de l'historicisme à partir des thèses herméneutiques de Heidegger.

Mais avant d'examiner le concept d'herméneutique chez Gadamer lui-même, il convient de commenter brièvement l'apport du dernier Heidegger, celui d'après le « tournant³ » (« *Kehre* »), à l'herméneutique. Gadamer associe volontiers son œuvre aux riches intuitions herméneutiques de la philosophie de la *Kehre*, en particulier sur les thèmes de l'histoire, du langage et de l'œuvre d'art⁴. Or, comme je l'ai déjà signalé, le dernier Heidegger ne parle presque plus d'herméneutique. Dans ses écrits sur Nietzsche, il en vient même à se dissocier explicitement de « toute question herméneutique-transcendantale⁵ ». C'est que, rapidement après la rédaction d'*Être et temps*, Heidegger devient insatisfait de son propre traitement de la question de l'être, resté selon lui par trop contaminé par la philosophie de la subjectivité, qu'il cherche résolument à dépasser. Mais cet effort pour destituer l'humain de son statut

¹ J. Grondin, « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », p. 50.

² « *Stätte des Seinsverständnisses* » ; H.-G. Gadamer, « Le chemin vers le tournant », p. 145 (*GW* 3, p. 275).

³ Sur le sens de la *Kehre* pour Heidegger, voir l'excellent ouvrage de J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

⁴ Voir J. Grondin, « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », p. 54.

⁵ Voir M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, t. II, p. 415.

illusoire de sujet ne constitue en fait qu'une radicalisation de l'herméneutique du premier Heidegger, qui avait déjà mis en exergue le caractère irrattrapable de la jectité du *Dasein*¹. J'aimerais évoquer succinctement quelques idées importantes du dernier Heidegger sur les thèmes de l'histoire et du langage qui vont justement dans le sens de ce décentrement de la subjectivité et qui trouveront écho dans l'herméneutique gadamérienne.

On peut en toute rigueur dire de la relecture de l'histoire de la philosophie occidentale par le dernier Heidegger, en reprenant les mots d'un "autre", qu'elle a pour dessein « de défaire l'explication reçue dominante et d'en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources originales qui ont servi de motifs à l'explicitation² ». Or, ce travail, pour le premier Heidegger, était précisément celui de la destruction, qui résumait la tâche de la phénoménologie herméneutique. C'est pourquoi il est tout indiqué de voir dans la réinterprétation heideggérienne des grands moments de l'histoire de la métaphysique une entreprise philosophique qui prolonge, sans trop le dire, plusieurs de ses thèses herméneutiques de jeunesse.

[C]e que l'interprétation heideggérienne cherche alors à mettre à découvert, explique Grondin, ce sont justement les *présupposés cachés* de cette histoire de la métaphysique (essentiellement l'intelligence de l'être comme présence et de la pensée comme d'un « calcul »), mise à découvert qui correspond tout à fait à ce que Heidegger a toujours entendu par *Auslegung* (interprétation) ou herméneutique³.

Si Gadamer peut affirmer que c'est le tournant de la philosophie heideggérienne « qui seul révèle à lui-même le problème herméneutique⁴ », c'est sans doute notamment parce que le dernier Heidegger a su mieux que personne mettre en lumière, par sa relecture de l'histoire de la philosophie, le puissant empire du phénomène herméneutique sur l'existence humaine. En montrant que la rationalité occidentale, en ce qu'elle a de plus propre, repose sur une interprétation particulière de l'être héritée de la philosophie grecque antique, il établit de façon magistrale la pertinence de la réflexion herméneutique pour rendre compte de l'historicité radicale de l'être humain.

¹ Voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 153.

² M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique*, p. 31.

³ J. Grondin, « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », p. 43.

⁴ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 446).

La philosophie du dernier Heidegger a aussi beaucoup à dire sur la nature du langage ou de la parole (*Sprache*). C'est qu'il joue un rôle de premier plan dans la révélation de l'être. Heidegger en parle d'ailleurs comme de la « maison de l'être¹ ». Sa conception du langage répond à son souci de marquer les limites de la compréhension de soi de l'humain comme sujet en possession de ses moyens. L'utilisateur du langage n'en dispose pas comme il veut ; c'est bien au contraire le langage qui conditionne l'humain. Gadamer explique à ce sujet :

Le dernier Heidegger surtout a insisté sur le fait que le langage n'est pas un instrument utilisé par la conscience, mais qu'il est dominant, supérieur à la subjectivité immanente. C'est pourquoi il a risqué cette affirmation provocante : c'est le langage qui parle².

Cette formule heureuse, tirée du livre de Heidegger ayant pour titre : *Acheminement vers la parole*³ (*Unterwegs zur Sprache*), n'est pas sans rappeler la « subjectivité anonyme » que l'on a rencontrée chez Husserl et qui servait à décrire le monde de la vie. Heidegger s'opposerait assurément à ce qu'on associe ce lexique de la subjectivité à sa description (phénoménologique) du langage, mais la suggestion me paraît fort éclairante, d'autant qu'elle anticipe sur la conception gadamérienne du langage.

Il est un autre texte du dernier Heidegger sur le thème du langage qui mérite d'attirer notre attention, car il est très pertinent pour l'intelligence de l'herméneutique de Gadamer. Dans son ouvrage « D'un entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande », Heidegger répond à la question que lui pose son interlocuteur au sujet du sens qu'il donne au mot « herméneutique ». La réponse de Heidegger indique entre autres qu'il faut comprendre le mot à partir du grec « ἑρμηνεύειν », qui signifie, écrit-il, « la mise au jour qui porte à la connaissance pour autant qu'elle est en état de prêter oreille à une annonce⁴ ». Il faut en particulier insister sur l'idée d'annonce, cruciale pour cette réflexion heideggérienne tardive sur l'herméneutique. Grondin explique en effet que, dans ce passage, « l'herméneutique se borne à signifier la transmission d'un message qui en appelle à une entente ou une écoute

¹ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* / texte allemand traduit et présenté par R. Munier, Paris, Aubier, 1957, p. 24-25.

² H.-G. Gadamer, « L'herméneutique philosophique », p. 10.

³ M. Heidegger, « La parole », dans *Acheminement vers la parole* / trad. par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 2006, p. 21 (*GA* 12, p. 16).

⁴ M. Heidegger, « D'un entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande », p. 115.

(*Hören*) correspondantes¹ ». Et comme cette annonce est un phénomène essentiellement langagier, la conception de l'herméneutique qui se dégage de cet écrit résulte de la fusion, pour ainsi dire, de l'herméneutique et du langage : « Si donc je vous questionne en vue de l'herméneutique, conclut le Japonais, et si vous me questionnez en vue de notre mot pour ce qui chez vous s'appelle langage [*Sprache*], nous nous demandons mutuellement le même. – Manifestement, répond Heidegger² ».

Ces remarques suffisent à montrer que la pensée du dernier Heidegger, même si elle délaisse presque entièrement le vocabulaire de l'herméneutique, recèle elle aussi des intuitions originales qui sont déterminantes pour le concept d'herméneutique. Si j'ai consacré autant d'attention à la contribution de Heidegger à l'herméneutique, c'est parce que, les pages qui suivent donneront plus d'une occasion de le vérifier, l'œuvre philosophique de Gadamer demeure heideggérienne à bien des égards, même si, comme le souligne Grondin, « de tous les élèves immédiats de Heidegger, Gadamer est sans aucun doute celui qui a développé l'œuvre la plus autonome³ ».

2.1.5. Hans-Georg Gadamer

Les considérations qui précèdent ont voulu mettre en évidence les principaux apports de Dilthey, Husserl et Heidegger à la genèse du concept gadamérien d'herméneutique. Comme il sera question, dans une section postérieure, d'examiner en détail les thèses fondamentales de l'herméneutique gadamérienne, je me contenterai ici de présenter de manière générale le projet philosophique de Gadamer d'une herméneutique phénoménologique à la lumière des remarques précédentes sur les travaux de Dilthey, Husserl et Heidegger.

Si l'horizon philosophique des recherches de Gadamer a été dominé par les trois auteurs ci-haut évoqués (voir *WM*, p. 5), sa filiation avec Heidegger est sans aucun doute la plus directe des trois. Certes, l'œuvre de Gadamer se veut une contribution à la tradition herméneutique, mais elle donne suite avant tout à l'intelligence heideggérienne de la compréhension, comme « *forme d'accomplissement originnaire du Dasein*⁴ ».

¹ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 154-155.

² M. Heidegger, « D'un entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande », p. 115-116.

³ J. Grondin, « Avant-propos du traducteur », p. 8.

⁴ H.-G. Gadamer, *WM*, p. 264 ; voir « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 446).

[C]e n'est que le tournant que Heidegger a donné à la phénoménologie husserlienne, explique Gadamer, tournant qui signifiait aussi la réception de l'œuvre de Dilthey par la phénoménologie, qui a donné pour la première fois à l'herméneutique une signification philosophique fondamentale¹.

Gadamer est bien conscient que la reprise du terme « herméneutique », dans le sens que Heidegger le premier lui a donné, est une source de confusions². S'il peut situer son œuvre dans la continuité de la grande tradition herméneutique, c'est seulement après avoir relégué l'intelligence que l'herméneutique ancienne avait d'elle-même, comme « technologie de la compréhension » (*WM*, p. 3), au rang de conception dérivée du phénomène herméneutique. À la suite de Heidegger, Gadamer trouve le sens originaire de l'herméneutique dans un mode d'être de l'humain, reconnaissant ainsi à la question herméneutique une portée universelle :

L'analytique heideggérienne de la temporalité du *Dasein* humain a montré de manière convaincante, selon moi, que comprendre n'est pas un mode de comportement du sujet parmi d'autres, mais le mode d'être du *Dasein* lui-même. C'est dans ce sens que le concept d'herméneutique est mis ici en œuvre. Il désigne la motion fondamentale de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et dans son historicité, et qui embrasse par là même l'ensemble de son expérience du monde³.

Pour Gadamer de même que pour Heidegger, l'herméneutique nomme donc un *mode d'être* de l'humain, avant de désigner une discipline. La science herméneutique est seconde par rapport à l'herméneutique comme « détermination fondamentale de l'être humain⁴ ». Le plus souvent, en fait, Gadamer recourt au terme « compréhension » (« *Verstehen* ») pour nommer ce mode d'être de l'humain, mais il lui arrive à l'occasion d'employer le mot « herméneutique » en ce sens, comme lorsqu'il écrit : « L'herméneutique [...] désigne avant tout une faculté naturelle de l'homme⁵. » Ces considérations montrent que Gadamer fait sien le cadre transcendantal de l'analyse ontologique du *Dasein* proposée par le premier Heidegger :

[N]ous nous rattachons d'abord au sens *transcendantal* du questionnement heideggérien. Grâce à l'interprétation transcendantale de la compréhension par Heidegger,

¹ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et différence ontologique », p. 85 (*GW* 10, p. 61).

² H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 8 (*GW* 2, p. 438).

³ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 10 (*GW* 2, p. 440).

⁴ H.-G. Gadamer, « Le problème de l'histoire dans la philosophie allemande moderne », p. 59 (*GW* 2, p. 31).

⁵ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », p. 330 (*GW* 2, p. 301).

le problème de l'herméneutique s'enrichit d'une portée universelle, voire d'une dimension nouvelle. (*WM*, p. 268)

L'herméneutique chez Gadamer désigne aussi, et principalement, une *théorie* philosophique de la compréhension¹. La « Préface à la seconde édition » de *Vérité et méthode* insiste avec force sur le caractère phénoménologique de l'analyse qu'il propose de l'expérience herméneutique. « Mon ambition authentique a été, et demeure, de nature philosophique : ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ni ce que nous devons faire, mais ce qui survient avec nous, par-delà notre vouloir et notre faire². »

Disciple de Heidegger, Gadamer est cependant loin de répéter servilement les thèses de son maître. Non seulement il prend vis-à-vis de lui une distance critique, mais il est porté par des questions foncièrement distinctes des siennes³. Si, du point de vue de Gadamer, la pensée de Heidegger a gardé jusqu'à la fin quelque chose du questionnement théologique dans lequel elle avait fait ses premières armes⁴, la réflexion philosophique de Gadamer est toujours demeurée proche des préoccupations héritées de sa formation de philologue. La question de la juste interprétation des textes, en particulier des textes anciens, se pose dans toute son acuité pour le jeune Gadamer, qui fait ses études universitaires à un moment où la recherche philosophique est aux prises avec les problèmes de l'historicisme. Gadamer souligne tout spécialement l'impact que le questionnement philosophique de Dilthey a eu sur l'orientation qu'allait prendre sa propre réflexion :

Avec sa « conscience historique », il nous imposait à nous tous une nouvelle conscience méthodique de nous-mêmes. Parler de l'absolu comme le faisait l'idéalisme allemand n'était plus possible.

Nous avons alors sans cesse à affronter la question de savoir comment il était encore possible pour une œuvre de pensée philosophique d'élever une prétention de

¹ Voir H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 446) ; « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 36 (*GW* 2, p. 23).

² H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 8 (*GW* 2, p. 438).

³ Voir à ce sujet J. Grondin, « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », p. 53-60.

⁴ Comme l'a souvent fait remarquer H.-G. Gadamer, entre autres dans « La dimension religieuse », p. 187-201 (*GW* 3, p. 308-319).

vérité compte tenu de l'émergence de la conscience historique. Cet historicisme était le défi qui se posait à la philosophie lors de ma jeunesse¹.

L'entreprise philosophique de Gadamer peut sous cet angle être comprise comme une explication avec Dilthey. Gadamer fait d'ailleurs lui-même état de la « position importante qu'occupe Wilhelm Dilthey dans l'ensemble des problèmes de ma recherche² ». Si les leçons apprises à l'école de Heidegger le conduisent à se dissocier du projet qu'avait Dilthey de fournir un fondement inébranlable aux sciences de l'esprit, Gadamer partage tout de même avec lui le dessein ambitieux de légitimer leur prétention à la vérité en rendant raison de leur propre mode de cognition³. Pour y arriver, il doit, tout comme Dilthey, faire face au défi de trouver une solution satisfaisante au problème du relativisme historique. Et c'est précisément dans l'herméneutique que Gadamer, à l'instar de Dilthey – même si, comme nous le verrons, leurs conceptions respectives de ce qu'est l'herméneutique diffèrent fondamentalement –, cherche cette solution. Ce faisant, il établit à son tour un lien privilégié entre l'herméneutique et les sciences de l'esprit : « L'herméneutique, écrit-il, est la base de tout le complexe des sciences humaines⁴. » La question de la compréhension de soi des sciences de l'esprit, nous aurons l'occasion de le montrer, est une des questions fondamentales à laquelle *Vérité et méthode* cherche à répondre⁵. Chez Gadamer, donc, l'herméneutique n'est pas, comme chez le premier Heidegger, mise au service d'une phénoménologie de l'existence, voire de la question de l'être. Gadamer, le philologue, s'en tient plutôt à l'éluclation du phénomène herméneutique lui-même, principalement à la lumière des questions posées par le problème de l'interprétation de textes anciens⁶. Faisant suite au tournant her-

¹ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et différence ontologique », p. 86.

² H.-G. Gadamer, « Postface », p. 105.

³ Voir H.-G. Gadamer, *WM*, p. 1-2 ; « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 18 (*GW2*, p. 8).

⁴ H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 87 (je traduis).

⁵ Voir J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 62-63.

⁶ *WM*, p. 3 ; voir aussi J. Grondin, « Gadamer's Basic Understanding of Understanding », dans R.J. Dostal, dir., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 38.

méneutique de la phénoménologie opéré par Heidegger, il entend pour sa part réaliser le tournant phénoménologique de l'herméneutique¹.

Car Gadamer est aussi l'héritier de Husserl. Lui-même se définit d'ailleurs comme un phénoménologue². Dans la « Préface à la deuxième édition » de *Vérité et méthode*, il écrit : « Il est tout à fait vrai que, du point de vue de la méthode, mon livre se fonde sur une base phénoménologique³. » La phénoménologie chez Gadamer reste essentiellement un concept méthodique : elle traduit avant tout la rigueur de la pratique philosophique mise en œuvre dans l'investigation des phénomènes en leur donation originaires⁴. Gadamer prend modèle sur le « caractère scrupuleux de la description phénoménologique dont Husserl nous a fait un devoir » (*WM*, p. 5). Par ailleurs, comme je l'ai indiqué déjà, sa conception de la phénoménologie s'inspire largement de celle de Heidegger⁵. Comme lui, il avalise les *Recherches logiques*, mais se dissocie des développements ultérieurs de la phénoménologie de Husserl. Rappelons que ce dernier, dans ses écrits d'après 1901-1902, a tenté de faire de l'*ego* transcendantal le point de départ absolu de la phénoménologie, le fondement apodictique qui était censé lui assurer le statut de science rigoureuse. Gadamer, en s'appuyant sur des prémisses heideggériennes, soutient au contraire qu'il est plus phénoménologique de renoncer à cette entreprise fondationnaliste : « [P]récisément parce que nous abandonnons une idée spéciale de fondation en principe, nous devenons de meilleurs phénoménologues, plus proches de la donation réelle⁶ » des phénomènes. Dans une solidarité complète avec Heidegger, Gadamer

¹ Il y a d'ailleurs une section de *Vérité et méthode* intitulée : « Le dépassement de l'interrogation épistémologique par la recherche phénoménologique » (*WM*, p. 264). Voir J. Grondin, « Le tournant phénoménologique de l'herméneutique suivant Heidegger, Gadamer et Ricœur », dans *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 88-90 ; G.B. Madison, « The Interpretive Turn in Phenomenology : A Philosophical History », p. 421.

² Sur les divers passages où il s'identifie explicitement comme tel, voir W. Lammi, « Gadamer's Debt to Husserl », *Analecta Husserliana*, 2001, p. 176, note 1.

³ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 446).

⁴ H.-G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung », p. 116 (*GW* 3, p. 116).

⁵ Mais également de celle d'un autre disciple de Husserl, Max Scheler (voir à ce sujet D. Vessey, « Who Was Gadamer's Husserl ? », p. 3).

⁶ H.-G. Gadamer, « The Hermeneutics of Suspicion », p. 65 (je traduis).

affirme qu'il est de la nature du savoir humain de ne pas pouvoir satisfaire à cette exigence d'autofondation posée par le modèle de scientificité cartésien¹.

Gadamer dénonce, en suivant à nouveau Heidegger, le « préjugé dogmatique² » de la phénoménologie de Husserl, qui consiste à concevoir l'intentionnalité comme perception pure. Husserl croyait pouvoir isoler, par la réduction phénoménologique, le phénomène en sa donation originnaire de telle sorte qu'il soit purifié de toute interprétation. Nous avons vu que, pour Heidegger, tout objet intentionné est au contraire toujours déjà interprété, car son appréhension répond aux anticipations de sens constitutives de la disposition de l'humain vis-à-vis de son monde. Gadamer commente ainsi cet apport décisif de Heidegger à la phénoménologie :

Il a placé l'herméneutique au centre de son analyse de l'existence en montrant que l'interprétation n'est pas une activité isolée des êtres humains, mais la structure fondamentale de notre expérience de la vie. Nous comprenons toujours quelque chose *comme* quelque chose. Telle est la donation primordiale de notre orientation dans le monde, et nous ne pouvons la réduire à rien de plus simple ou de plus immédiat³.

Loin donc de concevoir l'interprétation comme un acte second vis-à-vis de la perception, Heidegger lui a reconnue une réelle primauté⁴. Qui plus est, en redéfinissant l'intentionnalité comme souci⁵ et, par conséquent, en l'insérant dans la structure existentielle du projet jeté, il a dégagé le caractère temporel, historique de l'intentionnalité. Gadamer souligne avec force l'importance pour l'herméneutique de cette historicisation du phénomène :

Le dernier pas de la critique de Husserl par Heidegger – et aussi le plus décisif pour le développement de l'herméneutique – consiste en ceci que Heidegger a élaboré ce nouveau concept d'existence comme ensemble de futur, de passé, et de projet jeté, en recourant à une expression absolument paradoxale : « herméneutique de la facticité » (« Hermeneutik der Faktizität »)⁶.

¹ Voir H.-G. Gadamer, « The Hermeneutics of Suspicion », p. 64.

² H.-G. Gadamer, « Philosophie et littérature », p. 169-170 (*GW* 8, p. 240-241) ; voir aussi « L'herméneutique philosophique », p. 8-9.

³ H.-G. Gadamer, « The Hermeneutics of Suspicion », p. 58 (je traduis).

⁴ Voir H.-G. Gadamer, « The Hermeneutics of Suspicion », p. 59-60.

⁵ M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 438 (*GA* 20, p. 420).

⁶ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique philosophique », p. 9.

Par contraste avec Heidegger, l'accent chez Gadamer porte toutefois moins sur le futur (projet) que sur le passé¹ (jectité). C'est le rapport d'appartenance de l'humain à la tradition qui l'intéresse tout particulièrement². Car, comme nous le verrons, ce rapport, constitutif de l'historicité humaine, lui fournit les moyens, non seulement de légitimer la prétention à la vérité des sciences de l'esprit, mais aussi de mettre au jour, dans le langage, le fondement de l'universalité du phénomène herméneutique.

Reste que, pour Gadamer, le concept husserlien d'intentionnalité est un acquis philosophique fondamental. En révélant le caractère dérivé de l'opposition classique entre le sujet et l'objet, il attire du même coup l'attention sur leur appartenance originaire. Avec Husserl, Gadamer soutient que « [l]a conscience est toujours reliée à des objets³ », en raison du fait qu'elle est indéfectiblement conscience *de* quelque chose. Cela signifie que « nous sommes *dans* le monde et non simplement enfermés en nous-mêmes⁴ ». La corrélation originaire mise en lumière par la thèse de l'intentionnalité occupe une place centrale dans la conception de l'expérience herméneutique mise en avant par Gadamer. C'est cette appartenance fondamentale de l'humain et du monde que son herméneutique cherche à théoriser⁵. La pertinence de l'herméneutique à cet égard tient à ce que Gadamer, s'appuyant sur des prémisses heideggériennes, comprend l'intentionnalité précisément comme *compréhension* (*Verstehen*). C'est pour cette raison que son entreprise aboutit à « une herméneutique universelle, qui porte sur la relation générale entre le monde et l'homme » (*WM*, p. 480).

Or, Gadamer relève une implication cruciale de la structure intentionnelle de la compréhension : « La relation du comprendre et du compris a le primat à l'égard du comprendre et

¹ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 19 (*GW* 2, p. 447).

² Gadamer écrit en effet que « l'homme ancré dans la tradition constitue le thème universel » de l'herméneutique (« L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », p. 348 [*GW* 2, p. 317]).

³ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique philosophique », p. 6.

⁴ H.-G. Gadamer, « The Hermeneutics of Suspicion », p. 59 (je traduis).

⁵ La thèse ontologique de la linguisticité, selon laquelle « [l]'être qui peut être compris est langage » (*WM*, p. 478), doit être entendue comme une thèse phénoménologique : ce dont il y est question, ce n'est pas l'être-en-soi, mais l'être en son *être-perçu*, c'est-à-dire l'être tel qu'il se *présente* à la conscience humaine. À cet égard, le concept gadamérien de présentation (*Darstellung*), comme nous le verrons, est d'une importance majeure. Voir G.K. Lew, *Hans-Georg Gadamer : Hermeneutics, Ontology, and Praxis* / thèse de doctorat présentée et soutenue le 7 avril 1999 1999, Boston, Graduate School of Arts and Sciences, Boston college, p. 35-36 ; G.B. Madison, « The Interpretive Turn in Phenomenology : A Philosophical History », p. 422.

du compris, exactement comme la relation du parlant et du parlé renvoie à l'accomplissement d'un mouvement qui n'a son assise ferme pas plus dans l'un des termes de la relation que dans l'autre¹. » Ce passage clé pointe vers le rôle déterminant du langage dans l'intelligence gadamérienne de l'intentionnalité, c'est-à-dire de la compréhension. Gadamer dira en effet : « Ce qui a inspiré notre réflexion, c'est l'affirmation que le langage est un centre où le moi et le monde fusionnent, bien plus : où ils se présentent dans leur mutuelle solidarité originelle. » (*WM*, p. 478) Il nous faudra y revenir. Ce qu'il importe de voir à ce point-ci, c'est que le primat de la relation sur le comprendre (à savoir l'expérience de la compréhension) et le compris (la chose à comprendre) implique le décentrement du sujet humain par rapport à l'événement de la compréhension. Non seulement la conscience de soi est seconde par rapport à l'expérience originelle des phénomènes, comme le souligne Gadamer : « La conscience de soi ne se produit que dans la mesure où l'on a conscience d'objets². » Mais le processus lui-même, encore à définir, qui englobe le comprendre et le compris est, d'un point de vue phénoménologique, premier sur la conscience et les phénomènes. Cette relation, Gadamer la pense comme le centre (voir *WM*, p. 461) ou, mieux encore, le milieu de l'expérience herméneutique (voir *WM*, p. 387). Tout *Vérité et méthode* tend à élucider ce rapport primordial qui sous-tend la compréhension. Si Gadamer a proposé plusieurs concepts corrélatifs pour arriver à en expliciter la nature, c'est sans doute dans ce maître mot qu'il en a résumé l'essentiel : appartenance (*Zugehörigkeit* ; voir *WM*, p. 268). Le sens de cette idée fondamentale de l'herméneutique gadamérienne se dégagera de mon exposé des principales thèses de Gadamer, mais on peut déjà attirer l'attention sur le fait que l'appartenance du comprendre et du compris en est une de réciprocité qui implique la *participation* (*Teilnahme*) des deux parties en cause. La triple filiation de Gadamer avec Dilthey, Husserl et Heidegger reçoit ici, pour ainsi dire, son point focal, comme on peut le voir dans cette citation tirée de *Vérité et méthode* :

¹ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 137 (*GW* 2, p. 126). Il écrira ailleurs : « L'accord sur les choses, qui se réalise dans le langage, ne manifeste pas, en tant que tel, une prééminence des choses, ni une prééminence de l'esprit humain qui se sert du langage comme moyen de communication. La correspondance concrétisée dans l'expérience langagière du monde est bien plutôt, en tant que telle, le préalable absolu. » (« La nature de la "res" et le langage des choses », 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. 133 [*GW* 2, p. 74])

² H.-G. Gadamer, « The Hermeneutics of Suspicion », p. 59 (je traduis).

Grâce à l'interprétation transcendantale de la compréhension par Heidegger, le problème de l'herméneutique s'enrichit d'une portée universelle, voire d'une dimension nouvelle. L'appartenance de l'interprète à son objet qui ne parvenait pas à trouver de légitimation appropriée dans la réflexion de l'école historique reçoit maintenant un sens concrètement justifiable et c'est la tâche de l'herméneutique que de justifier un tel sens. Que la structure du *Dasein* soit d'être un projet jeté, que le *Dasein* s'accomplisse essentiellement sur le mode d'être de la compréhension, cela devra aussi valoir pour l'acte de compréhension qui se produit dans les sciences de l'esprit. (*WM*, p. 268)

2.2. *Vérité et méthode*

Avant de nous intéresser aux principales thèses mises en avant dans l'herméneutique de Gadamer, il peut être éclairant de présenter l'architecture de *Vérité et méthode*. D'autant plus éclairant que cet ouvrage massif rassemble, comme Gadamer l'a lui-même fait remarquer, des recherches relativement hétérogènes¹. Mon propos est de mettre en évidence l'unité organique de l'œuvre en dégagant la cohérence de ses parties les unes avec les autres². La table des matières est, à cet égard, peu instructive : elle nous informe que l'œuvre se compose de trois grandes parties, dont le fil directeur, si l'on s'en tient aux titres des divisions, ne saute pas aux yeux. Partons de cette première indication générale, à savoir que l'œuvre est un triptyque, en conservant toutefois à l'esprit que cette tripartition n'apparaît pas dans le manuscrit original. En effet, le premier jet de *Vérité et méthode*, qui, comme l'écrit Grondin, « s'écarte peu de l'œuvre publiée en 1960, que ce soit dans sa structure, dans ses formulations ou, pour la plus grande part, dans ses positions théoriques³ », se présente tout d'une pièce, sans divisions – ce qui constitue déjà un indice de l'unité de l'ouvrage⁴. La question qui nous occupera est donc celle de la logique qui préside à l'unité des trois grandes parties de *Vérité et méthode*. Il est d'usage d'associer à chacune des dites parties un thème général, à savoir, dans l'ordre : l'art, l'histoire et le langage. Il s'agira de nous demander si cette approximation de la composition de l'œuvre maîtresse de Gadamer est adéquate.

¹ Voir H.-G. Gadamer, « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 11 (*GW* 2, p. 3).

² Je m'inspirerai essentiellement ici des recherches fouillées que Jean Grondin propose sur cette question dans son article : « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 57-74.

³ J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 59 (je traduis).

⁴ Voir J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 60-61.

2.2.1. Indications tirées de l'« Introduction »

Le chapitre d'introduction de *Vérité et méthode* fournit de nombreuses informations sur la consistance de l'ouvrage. Gadamer nous y apprend que le thème unificateur de l'ensemble est le « problème herméneutique » (*WM*, p. 1), ou, plus précisément, la *compréhension*¹, en tant que phénomène herméneutique. D'emblée, toutefois, ce thème reçoit une orientation précise de la polémique soulevée dès la première page de l'œuvre :

Originellement le phénomène herméneutique n'est absolument pas un problème de méthode. Il ne s'agit pas ici d'une méthode de compréhension scientifique. Il ne s'agit absolument pas ici, par priorité, d'édifier une connaissance assurée qui satisfasse à l'idéal méthodique de la science. Et pourtant, ici, également, il s'agit de connaissance et de vérité. (*WM*, p. 1)

Gadamer indique d'entrée de jeu ce qu'il contestera dans cette œuvre : « la prétention à l'universalité élevée par la méthodologie scientifique » (*WM*, p. 1). Et c'est spécifiquement au caractère réducteur de la conception de la vérité qui sous-tend cette prétention qu'il s'en prendra. Gadamer veut opposer à l'idéal méthodique de la science moderne une intelligence plus originaire de la compréhension, qui est en mesure de rendre raison de « l'expérience de vérité qui dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique » (*WM*, p. 1). On peut mesurer la pertinence du titre retenu pour l'ouvrage : *Vérité et méthode*, c'est-à-dire : de la vérité dont la méthode n'est pas la seule détentrice, de la vérité antérieure à la méthode et dont la méthode participe aussi. Il n'étonnera personne que le thème de la vérité revienne comme un *leitmotiv* dans toute l'œuvre de Gadamer².

Il sera donc question, nous annonce Gadamer, de discerner une telle expérience de vérité « partout où elle se rencontre » (*WM*, p. 1). Or, il se trouve que ce sont les *sciences de l'esprit* qui sont présentées comme le terreau de ces types d'expérience de vérité. Trois types sont évoqués : « Ainsi les sciences de l'esprit se rencontrent avec certains types d'expérience situés à l'extérieur de la science, avec l'expérience de la philosophie, avec celle de l'art et celle de l'histoire même. » (*WM*, p. 1-2) On ne manquera pas de remarquer que la triade thématique ici n'est pas composée de l'art, de l'histoire et du langage, mais plutôt de l'art, de l'histoire et de la *philosophie*. Il faudra nous interroger sur la signification de cette indica-

¹ Gadamer écrit précisément : « nous prenons la compréhension pour objet de notre réflexion » (*WM*, p. 3).

² Voir R.J. Dostal, « Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology », p. 254-255 ; « Un tournant phénoménologique de la théologie ? », *Transversalités*, 1997, p. 83.

tion liminaire pour la structure de l'œuvre. Gadamer formule la question à laquelle *Vérité et méthode* tentera de répondre : « dans quelle mesure la prétention à la vérité élevée par les types de connaissance extérieurs à la science est susceptible de légitimation philosophique » (*WM*, p. 2) ? Et, immédiatement après avoir explicité la question directrice de l'ouvrage, Gadamer précise son hypothèse de recherche : « L'actualité du phénomène herméneutique consiste, à mes yeux, en ce que seul un approfondissement du phénomène de la compréhension peut fournir une telle légitimation. » (*ibid.*) Si la compréhension, comme objet d'étude principal de *Vérité et méthode*, a été présentée comme ayant une portée universelle, en tant qu'« expérience générale que l'homme fait du monde » (*WM*, p. 1), il apparaît pourtant ici que la question maîtresse de *Vérité et méthode* vise particulièrement l'expérience de vérité qui ressortit aux sciences humaines. Ce qui tend à suggérer que l'herméneutique dont il sera question dans cette œuvre serait primordialement une *herméneutique des sciences de l'esprit*.

On rencontre à nouveau, par la suite, la triade art-histoire-philosophie qui, cette fois-ci, décrit précisément quelle sera la structure tripartite de l'ouvrage. La première partie, explique Gadamer, proposera « une critique de la conscience esthétique, pour défendre l'expérience de vérité qui nous est communiquée par l'œuvre d'art ». La deuxième partie découvrira une situation analogue « pour l'ensemble des sciences de l'esprit », où c'est maintenant dans la rencontre de « notre tradition historique sous toutes ses formes » qu'advient l'expérience de vérité. La troisième partie, enfin, fera apparaître « le phénomène herméneutique dans toute son étendue ». Et Gadamer d'ajouter, toujours à propos de cette ultime partie : « L'important est qu'on y discerne une expérience de vérité [...] qui est une forme de l'activité philosophique [*eine Weise des Philosophierens*] » (*WM*, p. 3). La logique tripartite de l'argumentaire se précise : (1) la critique de la conscience esthétique vise à défendre l'expérience de vérité qui est celle de l'art ; (2) les sciences de l'esprit, qui, en raison de leurs objets d'investigation, entretiennent une relation privilégiée à l'histoire, participent d'une expérience de vérité qui est de même nature que celle élucidée dans le cas de l'art ; (3) l'expérience de vérité précédemment explicitée, qui fonde l'universalité de l'herméneutique, constitue une forme de l'activité philosophique. Ces indications appellent quelques remarques. D'abord, il apparaît que la deuxième partie de *Vérité et méthode* ne portera pas sur l'histoire en tant que telle, mais bien sur les sciences de l'esprit en général. Si le thème de l'histoire y trouve sa place, c'est parce que Gadamer s'intéresse tout spécialement au mode de transmission du passé constitutif des sciences humaines. Ensuite, il est frappant que Gadamer présente la troisième partie sans évoquer le langage, comme si ce thème n'était pas essentiel pour en

décrire l'intention. Deux choses, toutefois, ressortent clairement : cette ultime partie révélera le caractère universel de l'herméneutique, et elle aura une incidence sur la compréhension de soi de la philosophie. Enfin, notons que la troisième partie, parce qu'elle a trait à la philosophie, relève encore du champ des sciences de l'esprit. Car c'est bien ce que Gadamer a indiqué précédemment lorsqu'il a écrit : « Ainsi les sciences de l'esprit se rencontrent avec certains types d'expérience situés à l'extérieur de la science, avec *l'expérience de la philosophie*, avec celle de l'art et celle de l'histoire même. » (*WM*, p. 1-2, je souligne) La prépondérance de la question de l'herméneutique des sciences de l'esprit dans *Vérité et méthode* trouve d'ailleurs confirmation dans cet autre passage tiré de l'introduction :

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 totalité. (*WM*, p. 3)

Résumons ce que l'introduction nous apprend sur la composition de *Vérité et méthode*. Le thème transversal est celui de la compréhension. Mais son traitement répond à l'intention polémique d'opposer une résistance à la prétention de la méthodologie scientifique à être la seule détentrice de la vérité. C'est pourquoi la question directrice est celle de la légitimation philosophique de « l'expérience de vérité qui dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique » (*WM*, p. 1). Trois types de cette expérience de vérité sont indiqués, tous ressortissant aux sciences de l'esprit : l'expérience de l'art, l'expérience de l'histoire et l'expérience de la philosophie. L'hypothèse de Gadamer est que c'est l'herméneutique qui peut fournir à cette expérience de vérité une légitimation philosophique. Par là est annoncé le programme de l'œuvre : il s'agira essentiellement d'une « méditation sur ce qui est vérité dans les sciences de l'esprit » (*WM*, p. 4), qui suivra le fil conducteur de l'herméneutique et qui sera réalisée en trois parties : une sur l'art, une sur les sciences de l'esprit (en tant que sciences dont le rapport à la tradition historique est déterminant) et une sur la philosophie. Il ressort aussi qu'à travers ce parcours, le phénomène herméneutique lui-même gagnera en détermination, pour apparaître, dans l'ultime partie, « dans toute son étendue » (*WM*, p. 3). Voyons à présent dans quelle mesure le corps de *Vérité et méthode* correspond au programme annoncé dans l'introduction.

2.2.2. La première partie

On associe communément à la première partie de *Vérité et méthode* le thème général de l'art. Et personne ne contestera qu'il y soit effectivement question de l'expérience de l'art. Gadamer mentionne à plusieurs occasions que la décision de faire de ce thème le point de départ de son œuvre était motivée par une intention stratégique¹. C'est parce que l'art révèle de façon exemplaire la nature de l'expérience de vérité que *Vérité et méthode* thématise qu'elle s'y voit reconnaître un rôle préparatoire déterminant :

[L]e fait que l'œuvre d'art représente un défi lancé à notre compréhension parce qu'elle échappe indéfiniment à toute explication et qu'elle oppose une résistance toujours insurmontable à qui voudrait la traduire en l'identité du concept a été précisément pour moi le point de départ de ma théorie herméneutique. [...] Telle est la raison précise pour laquelle l'exemple de l'art remplit, dans la totalité de mon projet d'herméneutique philosophique, la fonction directrice qui revient à la première partie de *Vérité et Méthode*².

Cette raison d'être de la première partie dans l'architecture de *Vérité et méthode* étant reconnue, il faut voir qu'elle n'est toutefois pas la seule, ni peut-être même la plus importante. On constatera que le véritable point de départ de la première partie et, en fin de compte, de tout l'ouvrage n'est pas l'expérience de l'art, mais le problème de la compréhension de soi des sciences de l'esprit, par contraste avec celle des sciences de la nature (voir *WM*, p. 9-14). Comme Grondin le souligne, « [d]ans les cinquante premières pages de *Vérité et méthode*, il n'est absolument pas question de l'art³. » D'entrée de jeu, Gadamer s'oppose à la solution méthodologique au problème proposée par Dilthey notamment. C'est plutôt vers l'humanisme⁴ qu'il se tourne en vue d'éclairer de sa lumière le mode de cognition propre aux sciences humaines. Sa thèse est la suivante : « Ce qui fait que les sciences de l'esprit sont des sciences, se comprend à partir de la tradition qui est celle du concept de formation [*Bildung*] plutôt qu'à partir de l'idée de méthode qui est celle de la science moderne. »

¹ Voir par ex. H.-G. Gadamer, *WM*, p. 2-3 ; « Préface à la seconde édition », p. 11 (*GW* 2, p. 441) ; « Postface », p. 111-112 (*GW* 2, p. 471) ; « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 17 (*GW* 2, p. 8).

² H.-G. « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 17 (*GW* 2, p. 8).

³ J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 62 (je traduis).

⁴ Gadamer écrit ailleurs, au sujet de cette tradition humaniste : « c'était là la tradition dont j'étais parti. Elle représentait la base empirique de mon travail théorique » (« Postface », p. 89).

(*WM*, p. 23) C'est que la tradition humaniste disposait de maîtres concepts, comme le jugement ou le goût, qui, parce qu'on leur reconnaissait une valeur cognitive (voir *WM*, p. 36-42), permettaient de penser la prétention à connaître des sciences humaines autrement que dans les termes de la méthodologie des sciences de la nature. Or, comme les sciences de l'esprit ne parviennent plus à se comprendre elles-mêmes à partir de cette tradition humaniste, qui a pourtant joué un rôle de premier plan dans leur développement (voir *WM*, p. 14-15, 24), la question pour Gadamer est de savoir « comment a pu se produire le dépérissement de cette tradition et comment, dans ces sciences, la prétention de la connaissance à la vérité est tombée sous la compétence de la méthode de la science moderne, qui lui était par essence étrangère » (*WM*, p. 29). Gadamer trouve la réponse à cette question dans l'esthétisation des concepts directeurs de la tradition humaniste. Cette esthétisation, nous explique Grondin :

... fut l'acte, ou bien l'effet (Gadamer varie quelque peu dans l'imputation), de la *Critique du jugement* de Kant, qui subjectiva et esthétisa le goût et, ce qui revient au même, lui dénia toute valeur cognitive. Ce qui ne pouvait pas satisfaire le critère des sciences de la nature, objectives et méthodiques, était à présent considéré comme strictement « subjectif » ou « esthétique », c'est-à-dire séparé du domaine de la connaissance¹.

La négation de la fonction cognitive du goût et des autres maîtres concepts humanistes allait se révéler déterminante pour la compréhension de soi des sciences de l'esprit :

Car ce à quoi on renonce de la sorte, souligne Gadamer, est précisément ce en quoi et ce dont vivaient les études de philologie et d'histoire, cela seul qui aurait pu leur donner la pleine compréhension d'elles-mêmes quand elles ont voulu, sous le nom de « sciences de l'esprit », se fonder en méthode comme les sciences de la nature. (*WM*, p. 46)

Ce qui doit être explicité ici, c'est la raison pour laquelle il était si crucial pour Gadamer de traiter de l'art dans les premières pages de *Vérité et méthode*. Pour être en mesure de répondre à la question du mode de cognition des sciences de l'esprit, il lui fallait en premier lieu récuser l'esthétisation et la subjectivation des concepts directeurs de la tradition humaniste, mises en œuvre par Kant ainsi que par la conscience esthétique qui s'est développée après lui. Je cite longuement les propos lumineux de Grondin à ce sujet :

¹ J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 64 (je traduis).

L'élucidation de la subjectivation et de l'esthétisation des piliers de la tradition humaniste ne perd pas de vue la *question directrice* de la compréhension de soi des sciences humaines. Gadamer poursuit fermement cette question directrice quand il soumet le processus qui a conduit à la création d'une toute nouvelle conscience *esthétique* spécifique à une critique dévastatrice. Le cœur de la première partie de *Vérité et méthode*, par conséquent, consiste dans la « Critique de l'abstraction de la conscience esthétique » [WM, p. 94]. S'il nous est permis de nous exprimer ainsi, nous pourrions dire que, considérant ce dont il est question, le parcours dans l'esthétique représente une espèce de *détour*. Malgré toutes ses intuitions positives sur l'art, la partie inaugurale de *Vérité et méthode* est plutôt anti-esthétique qu'esthétique. La création de l'esthétique n'est donc rien de plus qu'une abstraction, qu'il s'agit – dans les termes du premier Heidegger – de détruire ou de relativiser, afin de (re)conquérir une compréhension appropriée du mode de cognition des sciences humaines¹.

Pour la première partie de *Vérité et méthode*, deux intentions fondamentales ont été dégagées. La plus décisive pour l'argumentaire de l'ensemble de l'œuvre est sans aucun doute celle du renversement de l'esthétisation des concepts directeurs de la tradition humaniste. Cette intention est mise en œuvre principalement dans la première des deux subdivisions de la première partie, intitulée : « Dépassement de la sphère esthétique ». La seconde intention, celle sur laquelle Gadamer a le plus souvent attiré l'attention, est l'exposition de l'expérience de vérité de l'art en tant que modèle exemplaire de l'expérience de vérité qui advient en tout phénomène herméneutique. Cette autre intention trouve sa réalisation essentiellement dans la deuxième section de la première partie, qui a pour titre : « L'ontologie de l'œuvre d'art et sa signification pour l'herméneutique ».

2.2.3. La deuxième partie

La partie centrale de *Vérité et méthode*, intitulée : « Extension de la question de la vérité à la compréhension dans les sciences de l'esprit », a bel et bien pour thème celui annoncé dans l'« Introduction », à savoir celui du problème herméneutique des sciences de l'esprit. L'expression « herméneutique des sciences de l'esprit » (« *geisteswissenschaftlichen Herme-*

¹ J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 64-65 (je traduis).

neutik ») y revient constamment¹. Contrairement à l'opinion courante, donc, le thème de la deuxième partie n'est pas l'histoire. « Malgré tout l'accent mis sur l'historicité [*Geschichtlichkeit*] et le travail de l'histoire [*Wirkungsgeschichte*], écrit Grondin, elle ne traite pas de l'«histoire» en général et évite toute spéculation sur la philosophie de l'histoire². » Elle se compose également de deux sections, l'une proposant une enquête historique servant de préparation à la deuxième, de nature plus systématique. Or, il est crucial, pour l'intelligence de l'architecture de *Vérité et méthode*, de saisir le rôle prépondérant que joue la deuxième subdivision de cette deuxième partie. Gadamer en révèle déjà l'importance par le titre qu'il lui donne : « Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung » (« Grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique »). On se souviendra que l'intitulé que Gadamer avait proposé à l'origine pour son œuvre était : *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*). La correspondance des titres indique que c'est dans cette section que *Vérité et méthode* atteint son objectif initial, à savoir de répondre à la question maîtresse de l'ouvrage sur la possibilité de la légitimation philosophique de la prétention à la vérité de l'expérience de vérité dans les sciences de l'esprit³. D'ailleurs, c'est dans cette importante section que Gadamer présente les concepts fondamentaux de son herméneutique, dont les suivants : préjugé, tradition, travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*), application, conscience du travail de l'histoire, expérience, logique de la question et de la réponse. C'est pourquoi il nous faut tenir, avec Grondin, cette deuxième section de la deuxième partie « comme une espèce de conclusion à la question de *Vérité et méthode* au sujet de la compréhension de soi appropriée des sciences humaines⁴ ».

2.2.4. La troisième partie

Nous venons de voir que la question directrice de *Vérité et méthode*, celle concernant le mode de cognition des sciences de l'esprit, a reçu une réponse dans sa deuxième partie. C'est dire que ce qui vient par la suite veut sans doute répondre à une autre question. Nous avons vu également que l'« Introduction » présente la troisième et dernière partie de l'œuvre sans évoquer le sujet du langage, mais en annonçant deux thèmes présumément conjoints : celui

¹ J. Grondin relève les occurrences suivantes : *WM*, p. 264, 286, 314, 316, 319, 330, 464 (« Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 66).

² J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 71 (je traduis).

³ Voir J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 66.

⁴ J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 66 (je traduis).

de l'expérience de vérité en philosophie, et celui de l'universalité de l'herméneutique. Or, le titre de cette ultime partie de *Vérité et méthode* est : « Tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage ». Ce titre pointe précisément dans la direction de la thèse de l'universalité de l'herméneutique. En effet, la troisième partie nous apprend, en résumé, que tout ce qui est se présente dans l'horizon du langage et que, pour cette raison, l'herméneutique acquiert un caractère universel. C'est que, dans la partie ultime de *Vérité et méthode*, l'herméneutique, en tant qu'elle devient universelle, devient proprement *philosophique*. Et l'« Introduction » nous y avait préparés, même si elle était restée muette sur le rôle fondamental du langage.

Mais l'« Introduction » n'avait-elle pas également annoncé une réflexion engageant la compréhension de soi de la philosophie ? Même s'il est peu explicité¹, le thème de l'expérience herméneutique de la vérité comme « forme de l'activité philosophique » (*WM*, p. 3) demeure essentiel à l'intelligence de l'ultime partie de *Vérité et méthode*. « [L]a compréhension de soi méthodique de la philologie, explique Gadamer, appelle un questionnement systématique de la philosophie » (*WM*, p. 478). Il y a donc une deuxième intention qui se joint à la première dans la troisième partie : sur fond du devenir philosophique de l'herméneutique, Gadamer enjoint à la philosophie de devenir herméneutique. C'est qu'elle ne doit plus se comprendre comme un système de propositions vraies, dont le contenu de sens se résumerait à leur seul caractère sémantico-logique. Car les thèses philosophiques répondent elles aussi à la dialectique de la question et de la réponse et, par conséquent, participent elles aussi du processus infini du travail de l'histoire. Les vérités philosophiques ne sont pas apophantiques, mais herméneutiques². La partie finale de *Vérité et méthode* propose donc une compréhension de soi *herméneutique* de la philosophie, laquelle prolonge directement la compréhension de soi herméneutique des sciences de l'esprit mise en avant dans la seconde partie. « En ce sens l'herméneutique est, comme nous l'avons vu, *un aspect universel de la philosophie* et elle ne se réduit pas à la base méthodique de ce que l'on appelle les sciences de l'esprit. » (*WM*, p. 479)

Une fois que l'on a compris que la troisième partie de *Vérité et méthode* vise ce tournant herméneutique de la compréhension de soi de la philosophie, il ressort d'une relecture

¹ J. Grondin montre que ce thème était exprimé beaucoup plus clairement dans le manuscrit original de *Vérité et méthode* (voir « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 67-70).

² Voir J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 70.

de l'« Introduction » que Gadamer y décrit précisément le type d'usage des concepts qui sied à une philosophie herméneutique. Je cite au long ce passage tant il est ici à propos :

Une méditation sur ce qui est vérité dans les sciences de l'esprit [mais cela vaut pour toute méditation philosophique] ne saurait vouloir se soustraire par la réflexion à la tradition, dont lui est apparu le caractère contraignant. Elle doit donc soumettre son mode d'opération à l'impératif de n'accéder qu'au degré de transparence sur sa propre condition historique, qui lui est accessible. [...] Elle devra avoir clairement conscience du fait que sa propre compréhension et sa propre interprétation n'ont rien d'une construction conceptuelle dérivée de principes préalables, mais prolongent un devenir historique qui provient d'un lointain passé. Quant aux concepts qu'elle emploie, elle ne saurait les assumer comme s'ils allaient de soi ; il lui faudra au contraire prendre en charge ce qui lui a été transmis de la teneur originelle de la signification de ses concepts. [...] Le monde des concepts [*Begrifflichkeit*] dans lequel l'activité philosophique [*Philosophieren*] se déploie nous a depuis toujours englobés, de la même manière que le langage dans lequel nous vivons nous a déterminés. C'est pourquoi la probité de la pensée requiert la prise de conscience de cette inclusion préalable. C'est un mode de conscience nouveau et critique qui doit alors accompagner toute activité philosophique [*Philosophieren*] responsable... (*WM*, p. 4-5)

2.2.5. Remarques générales

Les considérations qui précèdent sur la cohérence interne de *Vérité et méthode* montrent que la populaire triade art-histoire-langage ne rend pas de manière satisfaisante la logique qui donne structure à l'*opus magnum* de Gadamer¹. Elles ont également fait voir que, certes, la thèse de l'universalité de l'herméneutique est déterminante pour l'ensemble de l'œuvre, mais que le projet d'une *herméneutique des sciences de l'esprit* y occupe aussi une place prépondérante. Si prépondérante, en fait, que les deux premières parties se sont révélées beaucoup plus liées l'une à l'autre qu'elles ne le paraissent au premier abord. En exagérant un peu, on pourrait considérer *Vérité et méthode* comme un diptyque. L'idée d'une structure bipartite trouve d'ailleurs une certaine justification dans cette description que Gadamer donne de son œuvre :

¹ Voir à ce sujet J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 71.

Je suis, dans l'ordre des thèmes, parti de Dilthey et de la question que pose la fondation des sciences de l'esprit, avant de m'en éloigner par la critique. Chemin sur lequel, il est vrai, je ne suis que laborieusement parvenu à l'universalité du problème herméneutique, bien que ce fût elle qui m'ait importé dès le début¹.

La mise à découvert de la structure interne de *Vérité et méthode* ne doit pas, toutefois, occulter sa profonde consistance. Il est frappant de voir comment chacune des parties éclaire les autres de sa lumière spécifique et contribue à sa manière à l'élucidation du grand thème transversal, celui du phénomène herméneutique de la compréhension. Je n'évoquerai qu'un seul exemple de cette codétermination des concepts les uns par les autres. Dans son exposition de l'importante notion de conscience du travail de l'histoire (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), proposée dans la deuxième section de la deuxième partie de *Vérité et méthode*, Gadamer relie ce concept à deux autres concepts introduits précédemment, dont un, celui de la formation (*Bildung*), a été présenté dans la toute première partie de l'œuvre (*WM*, p. 15s.) : « Tout notre exposé sur la formation et la fusion des horizons avait précisément pour but de décrire la manière dont opère la conscience du travail de l'histoire. » (*WM*, p. 347) Or, la notion de conscience du travail de l'histoire trouve aussi un pendant à l'intérieur de la troisième partie de *Vérité et méthode*, à savoir dans l'expérience langagière de monde (voir *WM*, p. 462-463). Il en est de même pour plusieurs concepts de Gadamer : qu'ils soient exposés dans l'une ou l'autre des trois parties de l'œuvre, ils s'interpénètrent et se codéterminent.

J'aimerais, pour conclure cette section, reprendre une belle suggestion que Grondin a formulée sur l'ouverture constitutive de la structure textuelle de *Vérité et méthode*. Grondin attire l'attention sur le fait singulier suivant : dans les *Gesammelte Werke*, le titre : *Wahrheit und Methode* est donné, non seulement au premier tome, contenant la cinquième édition de l'*opus magnum* de Gadamer, mais aussi au deuxième tome, rassemblant des *Ergänzungen*, c'est-à-dire des travaux complémentaires, antérieurs et postérieurs à l'œuvre de 1960 (qui s'échelonnent sur plus de quarante ans). Ce qui distingue les deux tomes, en regard des intitulés, c'est leurs sous-titres respectifs ; seul le premier tome porte : *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Grandes lignes d'une herméneutique philosophique)*. Grondin en tire la réflexion suivante :

¹ H.-G. Gadamer, « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 18 (*GW* 2, p. 8).

En cela Gadamer fournit une indication importante pour la compréhension de son œuvre, à savoir qu'on ne devrait pas restreindre *Vérité et méthode* à l'ouvrage publié en 1960. Après 1960 aussi, Gadamer a continué à travailler sur *Vérité et méthode*, sur son herméneutique. Seules ses « grandes lignes » [« *Grundzüge* »] sont demeurées, bon gré mal gré, les mêmes. Qui veut comprendre, et véritablement lire, *Vérité et méthode*, doit consulter l'œuvre qui a suivi, mais également qui a précédé *Vérité et méthode*¹.

2.3. L'herméneutique de Gadamer

L'herméneutique philosophique gadamérienne constitue un vaste domaine d'études. Le champ ouvert, non seulement par *Vérité et méthode*, mais également par l'œuvre prolifique de Gadamer (qui, comme il a été noté, ne se limite pas aux *Gesammelte Werke*) rend vaine toute prétention à un traitement exhaustif de l'ensemble des thèses gadamériennes. Mon modeste propos ici est de faire une présentation succincte des principaux axes de l'herméneutique philosophique de Gadamer, structurée autour des trois maîtres concepts suivants : la présentation (*Darstellung*), le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) et la linguisticité (*Sprachlichkeit*). En vue des considérations subséquentes sur l'impact des thèses gadamériennes sur la compréhension de soi de la théologie, une question en particulier orientera ma présentation, celle de la nature de la vérité herméneutique.

2.3.1. La présentation (*Darstellung*)

« Le début de la compréhension, c'est [...] que quelque chose nous parle. » (*WM*, p. 372) Affirmation centrale, puisque, selon Gadamer, c'est de la venue au langage de la chose que procède l'expérience herméneutique de la vérité. Il explique en effet que la compréhension consiste en « la rencontre d'une chose qui se fait valoir comme vérité » (*WM*, p. 493). De prime abord, toutefois, cette idée que les choses parlent ne va pas de soi. On peut certes y accéder quand il s'agit de comprendre une personne, voire une œuvre d'art ou un texte. Mais Gadamer, lui, va jusqu'à parler d'un « langage des choses² » (« *Sprache der Dinge* ») – expression à comprendre au sens d'un génitif subjectif : ce sont les choses qui parlent un

¹ J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 74 ; voir aussi J.-C. Gens, « Préface », dans H.-G. Gadamer, *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995, p. 7.

² Voir en particulier à ce sujet H.-G. Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », p. 123-136 (*GW* 2, p. 66-76).

langage. Gadamer fait aussi référence à ce que Hegel appelait un « agir de la chose même » (« *Tun der Sache selbst* » ; *WM*, p. 467). Ce que nous avons vu déjà de l'herméneutique de Gadamer nous permet de comprendre que de tels propos doivent être entendus dans un sens purement phénoménologique : c'est telle qu'elle se présente (*darstellt*) à la conscience que la chose (*Sache*) parle.

Les considérations de Gadamer sur la « chose » ne sont pas périphériques dans son herméneutique. Elles traversent de part en part ses réflexions sur la nature de la compréhension. Deux intelligences connexes de la compréhension peuvent être dégagées de *Vérité et méthode* : la compréhension comme dialogue avec quelqu'un *sur* la chose, telle qu'elle a lieu dans un échange entre individus, et la compréhension comme dialogue *avec* la chose, telle que cela se produit dans l'interprétation d'un texte par exemple. Dans les deux cas, c'est le langage de la chose, plutôt que la subjectivité, voire l'intersubjectivité, qui joue le rôle déterminant.

[L]a parenté déterminante entre ces deux situations apparemment si différentes, celle de la compréhension du texte et celle de l'explication-entente dans le dialogue, consiste principalement et avant tout en ce que toute compréhension et toute explication-entente a en vue quelque chose avec quoi on est confronté. [...] [Q]u'il s'agisse de textes ou d'interlocuteurs, qui confrontent quelqu'un avec quelque chose, la compréhension se réalise en venue de la chose même au langage [*das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst*]. (*WM*, p. 383-384)

Il convient de nous demander ce que Gadamer entend par la « chose » (« *Sache* »). Le terme allemand lui-même, d'usage courant, demeure relativement indéterminé dans ses différentes acceptions : la *Sache*, c'est la chose, mais aussi l'affaire, la cause, le sujet, le fait. Pour le phénoménologue, la *Sache*, c'est bien sûr le phénomène dans sa donation originale. « Parlant depuis ma perspective de phénoménologue, mon objectif, souligne Gadamer, était par-dessus tout d'accéder à la *Sache selbst*¹. » La description phénoménologique cherche à rendre justice à l'être propre de la *Sache* en respectant ses exigences contre les idées arbitraires qui font « violence à sa nature² ». Par ailleurs, Gadamer insiste sur la dimension dialogique du terme « *Sache* », lequel hérite du sens du mot latin « *causa* » :

¹ H.-G. Gadamer et J. Grondin, « Looking Back with Gadamer over His Writings and Their Effective History. A Dialogue with Jean Grondin », p. 87 (je traduis ; « *Sache selbst* » est en allemand dans l'original).

² H.-G. Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », p. 124 (*GW* 2, p. 67).

En allemand, « *Sache* » désigne en premier lieu la « *causa* », c'est-à-dire l'objet du litige en question. Il s'agit à l'origine de la chose qui divise les parties en litige, parce qu'il y a à statuer sur elle et que cela n'a pas encore été fait. La chose doit être mise en sécurité, à l'abri de l'arbitraire et de la mainmise de l'une ou l'autre des parties¹.

La *Sache* désigne pour Gadamer ce dont il est question et qu'il s'agit de comprendre. En tenant compte de sa dimension dialogique, on peut aussi dire que la *Sache* est « quelque chose qui a été déposé au milieu (de nous), quelque chose auquel les interlocuteurs ont part, et dont ils s'entretiennent » (*WM*, p. 386). Si indéterminée que soit la *Sache* comme concept, sa caractéristique dominante est son exigence d'être comprise conformément à la manière dont elle se fait elle-même valoir.

Afin de rendre compte de la venue au langage de la chose, je dégagerai dans un premier temps quelques idées maîtresses de l'ontologie de l'œuvre d'art proposée dans la deuxième section de la première partie de *Vérité et méthode* (*WM*, p. 107-116). On gardera à l'esprit que, suivant le programme annoncé dans l'« Introduction » à *Vérité et méthode*, il s'agit notamment, dans cette première partie de l'*opus magnum* de Gadamer, de mettre en lumière dans l'art une expérience de vérité qui soit étrangère au concept de vérité mis en avant par la méthode scientifique. Gadamer annonce, toujours dans l'« Introduction », la valeur exemplaire des leçons qui seront apprises à l'école de l'art :

Les études qui suivent commencent [...] par une critique de la conscience esthétique, pour défendre l'expérience de vérité qui nous est communiquée par l'œuvre d'art contre la théorie esthétique, qui se laisse restreindre par le concept de vérité qui est celui de la science. Mais on ne se borne pas ici à justifier la vérité de l'art. On entreprend au contraire de développer à partir de là un concept de connaissance et un concept de vérité qui correspondent à la totalité de notre expérience herméneutique. (*WM*, p. 3)

Le fil conducteur que suit l'explication de l'ontologie de l'œuvre d'art est le concept de jeu (voir *WM*, p. 107). Gadamer accorde une valeur particulière à la phénoménologie du jeu qu'il propose dans la première partie de *Vérité et méthode*. Cela apparaît notamment dans le fait que, dans la suite de l'œuvre, il s'y réfère à plusieurs reprises et à des moments straté-

¹ H.-G. Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », p. 125 (*GW* 2, p. 67) ; voir également « Looking Back with Gadamer over His Writings and Their Effective History. A Dialogue with Jean Grondin », p. 89-90.

giques de son argumentaire¹. Par ailleurs, la plupart des thèses centrales présentées dans l'importante deuxième section de la deuxième partie, intitulée : « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique », y sont anticipées, comme nous aurons l'occasion de le constater en partie. L'analyse du concept de jeu fournit à Gadamer les prémisses qui lui sont nécessaires pour opposer au modèle cartésien de la connaissance, selon lequel un sujet autonome se place en face d'un objet qu'il s'agit pour lui de décrire en toute neutralité, un modèle plus originaire de connaissance, qui tient compte de l'appartenance fondamentale du sujet et de l'objet (voir *WM*, p. 107). Gadamer ne manque pas de souligner que ce qui l'intéresse, ce n'est pas l'expérience subjective du joueur, mais le mode d'être du jeu lui-même, auquel correspond le mode d'être de l'œuvre d'art (voir *WM*, p. 107-108), mais aussi celui du phénomène herméneutique de la compréhension. L'analyse du jeu doit conduire à « reconnaître dans la "présentation" [*Darstellung*] le mode d'être de l'œuvre d'art elle-même », objectif pour l'atteinte duquel Gadamer procède « en dérivant le concept de présentation du concept de jeu, dans la mesure où l'autoprésentation [*Sichdarstellen*] est la vraie essence du jeu – et par conséquent aussi de l'œuvre d'art » (*WM*, p. 121). Suivons la phénoménologie gadamérienne du jeu afin d'éclairer par elle le processus ontologique de la présentation, à l'œuvre en toute compréhension.

Les considérations philologiques de Gadamer sur les différents emplois du terme « jeu » lui permettent de dégager quelques caractéristiques essentielles du jeu. Une première, tout à fait fondamentale, est qu'il peut y avoir jeu sans joueur. « Le mode d'être du jeu n'exige [...] pas, écrit Gadamer, qu'il y ait un sujet qui se comporte de manière ludique pour que le jeu soit joué. » (*WM*, p. 109) S'en tenir au jeu humain signifierait par conséquent une réduction fatale pour la compréhension du mode d'être du jeu. Le jeu n'est pas à définir comme une activité du sujet, mais comme un processus qui a son être propre. Une deuxième caractéristique du jeu est que c'est le mouvement sans fin de va-et-vient qui constitue son être essentiel.

Le mouvement de va-et-vient, explique-t-il, est si manifestement central pour la définition essentielle du *jeu*, qu'il est indifférent de savoir quelle personne ou quelle chose l'exécute. Le mouvement du *jeu* comme tel est, pour ainsi dire, dépourvu de

¹ Voir entre autres *WM*, p. 298, 304, 491, et en particulier p. 493-494, les deux dernières pages de *Vérité et méthode*, où Gadamer formule quelques commentaires conclusifs sur la vérité herméneutique en tirant parti du concept de jeu.

substrat. C'est ici le jeu qui est joué ou qui se joue et il n'y a plus de sujet qui y joue.

Le jeu est exécution du mouvement comme tel. (*WM*, p. 109)

Ce qui distingue un jeu d'un autre jeu, c'est précisément la nature du va-et-vient qui est propre à chacun, qui « marque et organise de façon différente le va-et-vient du mouvement ludique qui le constitue. Ce sont les règles et les dispositions prescrivant la manière de remplir le champ d'un jeu qui en constituent l'essence » (*WM*, p. 112). Une troisième caractéristique du jeu est qu'il se produit sans répondre à une finalité particulière. « Le mouvement qui est *jeu*, explique en effet Gadamer, n'a aucun but auquel il se terminerait, mais il se renouvelle dans une continuelle répétition. » (*WM*, p. 109) La seule visée, non téléologique, du jeu consiste à s'autoprésenter. « Le jeu se borne effectivement à se donner en présentation [*sich darstellen*]. Son mode d'être est donc présentation de soi [*Selbstdarstellung*]. » (*WM*, p. 113).

Gadamer relève aussi deux traits propres au jeu humain. Le premier est que le joueur ne peut jouer tout seul, car le mouvement de va-et-vient constitutif du jeu nécessite qu'il y ait, sinon un autre joueur, du moins « un élément distinct du joueur avec quoi il puisse jouer, et qui riposte spontanément à l'initiative du joueur » (*WM*, p. 111). On reconnaît ici une anticipation des deux intelligences gadamériennes de la compréhension, évoquées précédemment. Le second trait du jeu humain est que le joueur joue nécessairement à quelque chose. Cela signifie qu'il choisit tel jeu plutôt qu'un autre. Ce choix d'un jeu implique que l'humain laisse pour un temps sa conduite habituelle pour se livrer à une conduite ludique et ainsi se soumettre à la tâche que ce jeu lui impose (voir *WM*, p. 113).

La liberté du joueur, toutefois, est limitée : s'il peut choisir le jeu auquel il désire jouer, sa participation comme joueur l'introduit dans le sérieux du jeu, lequel constitue un monde fermé sur lui-même (voir *WM*, p. 115). Dans le jeu, le joueur s'oublie, pour ainsi dire, car « tous les buts qui déterminent l'existence active et prévoyante [...] se trouvent suspendus d'une manière singulière » (*WM*, p. 107-108). C'est que le jeu, comme l'écrit Gadamer, « est ainsi fait qu'il absorbe en quelque sorte le joueur » (*WM*, p. 110). En outre, en prenant part au va-et-vient du jeu, qui suit ses règles propres, le joueur prend le risque de mettre en jeu son contrôle de la situation. « On s'insère dans le jeu, ou on s'y soumet, c'est-à-dire

qu'on renonce à l'autonomie du pouvoir propre de la volonté¹. » Notons que la participation humaine au jeu n'en altère nullement la visée d'autoprésentation. Le joueur qui participe au jeu met en suspens ses objectifs personnels pour se soumettre à la tâche ludique. Or, la réussite de cette tâche ne fait que ceci : elle « met celle-ci sous les yeux, la "présente" » (*WM*, p. 113). Le jeu humain demeure « éminemment présentation de lui-même » (*ibid.*).

Gadamer a écrit du mouvement de va-et-vient qu'est le jeu qu'il se produit comme s'il était « dépourvu de substrat » (*WM*, p. 109). Le jeu humain ne fait d'ailleurs que confirmer que ce n'est pas le joueur qui est le sujet du jeu, mais que le jeu, auquel le joueur participe, a sa réalité propre. Cela conduit Gadamer à reconnaître le « *primat du jeu par rapport à la conscience du joueur* » (*WM*, p. 110). Le jeu est en fait son propre substrat, de sorte que le joueur qui y participe en fait l'expérience comme d'un événement :

Il se dégage de cette analyse un trait commun dans la manière dont l'essence du jeu se reflète dans le comportement ludique : « *jouer* » c'est toujours « *être joué* ». L'attrait du jeu, la fascination qu'il exerce consistent justement dans le fait que le jeu s'empare de celui qui joue. [...] Le véritable sujet n'est pas le joueur, mais le jeu lui-même (ce que montrent à l'évidence les expériences où il n'y a qu'un seul joueur). C'est le jeu qui tient le joueur sous le charme, qui le prend dans ses filets, qui le retient en jeu. (*WM*, p. 112)

L'analyse gadamérienne du concept de jeu révèle l'inadéquation à exprimer l'expérience de l'art et, par suite, de la compréhension, par la rigoureuse opposition entre sujet et objet, mais également par celle entre sujet actif (ou agent) et sujet passif (ou patient). C'est que, en insistant sur l'autonomie du jeu vis-à-vis du joueur, Gadamer ne veut pas substituer à une conception exclusivement active du sujet une strictement passive. Dans le jeu, en effet, le joueur n'est ni seulement l'agent qui agit sur le jeu ni seulement le patient qui subit l'action du jeu. D'où la pertinence, pour décrire le mode d'être du jeu, de la notion grammaticale de voix moyenne, à laquelle Gadamer lui-même réfère : « Le sens tout à fait premier du jeu est le sens moyen [*mediale*]. » (*WM*, p. 109) J'élaborerai sur la signification de cette voix moyenne, en m'inspirant des considérations de P. Eberhard sur ce sujet².

¹ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi. Une contribution herméneutique à la question de la "démythologisation" », dans *Langage et vérité* / traduit et préfacé par J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 140 (*GW* 2, p. 128).

² Voir P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 62-108.

En grammaire, une voix est un « [a]spect de l'action verbale dans ses rapports avec le sujet¹ ». La langue française, comme la langue allemande, connaît seulement les voix active et passive. Dans la voix active, l'action du verbe est accomplie par le sujet (« le chat mange la souris »), alors que dans la voix passive, elle est subie par le sujet (« la souris est mangée par le chat »). Il existe toutefois, dans le grec ancien notamment, une troisième voix appelée moyenne. Généralement comprise en termes vagues comme à mi-chemin entre l'actif et le passif, la voix moyenne grecque ne se prête pas facilement à la définition. Une énumération de quelques exemples suffirait à montrer la plurivocité de son usage². On peut voir un équivalent des verbes moyens grecs dans les verbes déponents latins : ce sont des verbes dont la forme est passive, mais dont le sens est actif : « *sequor* » (« suivre »), « *locuor* » (« parler »), « *patior* » (« souffrir »), etc. Ces exemples, toutefois, laissent déjà poindre une nuance au regard du sens dit « actif » de l'état du sujet.

En pensant la voix moyenne seulement à partir de la dichotomie actif-passif, on risque de couvrir la richesse de sens qu'elle recèle. Certains verbes au sens moyen, en effet, paraissent obéir à une logique quelque peu différente de celle qu'exprime l'opposition entre l'actif et le passif. Prenons par exemple le verbe grec moyen « *γαμέομαι* », plutôt mal rendu en français par « se marier » – le grec possédant en outre le verbe actif « *γαμέω* », « marier ». L'anglais rend plus adéquatement le sens de « *γαμέομαι* » par « *to get married* », dont la signification est à distinguer à la fois des tournures active (« *to marry* ») et passive (« *to be married* »). Le mariage ne se résume pas à l'action d'un agent sur un patient. La personne qui emploie l'expression « *γαμέομαι* » (ou « *to get married* ») n'est pas seulement en attente de subir une action, car elle aussi est impliquée. « Le point est, selon Eberhard, que la voix moyenne propose une manière différente de penser le sujet : le sujet n'est pas sujet seul. Il ou elle fait partie d'un procès qui l'englobe³. » La voix moyenne peut exprimer que le sujet est impliqué par rapport à l'action du verbe sans toutefois en être l'agent. Dans cet usage de la voix moyenne, ce n'est pas le sujet qui est le centre d'intérêt (comme dans les voix active et passive), mais l'événement. Eberhard s'inspire largement, dans sa description de la voix moyenne, du linguiste Émile Benveniste, pour qui l'actif que présuppose le moyen (en tant que son contraire) diffère de l'actif mis en opposition avec le passif : « Dans l'actif, les

¹ *Le Petit Robert* 2001.

² Voir P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 20.

³ P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 14.

verbes dénotent un procès qui s'accomplit à partir du sujet et hors de lui. Dans le moyen, [...] le verbe indique un procès dont le sujet est le siège ; le sujet est intérieur au procès¹ ». La question à laquelle répond la voix moyenne, dans cette perspective, n'est pas : « Qui agit sur qui ? », mais : « Où se situe le sujet par rapport à l'événement qui se produit² ? » L'événement qu'exprime le verbe moyen ouvre un *espace* au sein duquel le sujet se trouve, alors qu'il prend part à ce qui arrive sans pour autant en être le seul acteur. Au reste, ce dont témoigne l'exemple du mariage, c'est que le sens moyen ne renvoie pas seulement à une réalité grammaticale, mais aussi et surtout à un mode d'être³.

Revenons au concept de jeu. Gadamer insiste sur le fait que « ce n'est que si l'on saisit bien le sens moyen du jeu que l'on peut appréhender son rapport à l'être de l'œuvre d'art » (*WM*, p. 111). C'est ce sens moyen qui trouve expression, explique Gadamer, lorsque « nous disons par exemple que quelque chose "joue" à tel endroit ou à tel moment, que quelque chose "se joue", que quelque chose "est en jeu" » (*WM*, p. 109). Gadamer fournit relativement peu de précisions sur ce qu'il entend par la voix moyenne (ou le sens moyen). Dans *Vérité et méthode*, cette notion grammaticale n'est évoquée que dans l'analyse du concept de jeu, même si elle constitue une clé de lecture de l'herméneutique gadamérienne. La voix moyenne est inconnue de la grammaire allemande, mais Gadamer écrit ailleurs reconnaître un sens moyen à certaines expressions respectant la structure « *sich lassen* + infinitif⁴ ». On ne s'étonnera pas de rencontrer de telles constructions verbales dans *Vérité et méthode*, par exemple : « *sich etwas sagen lassen* » (« se laisser dire quelque chose » ; *WM*, p. 367). La spatialité propre à la voix moyenne, telle que définie par Eberhard à la suite de Benveniste, paraît tout à fait correspondre à la description du jeu que propose Gadamer. Il y est question du « *Spielraum* » (litt. « espace de jeu » ; *WM*, p. 112), du « *Spielplatz* » (« terrain de jeu » ; *WM*, p. 113) ou du « *Spielfeld* » (« champ du jeu » ; *WM*, p. 113). Gadamer explique de différentes manières que le jeu a un *intérieur* que lui-même délimite et régit pour constituer un

¹ É. Benveniste, « Actif et moyen dans le verbe », dans *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 172 ; cité dans P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 172.

² P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 14-15.

³ Voir P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 16.

⁴ H.-G. Gadamer, « Spiel und Welt », dans *GW* 4, p. 99 ; voir P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 22.

monde à part (*WM*, p. 112-113). C'est en étant introduit à l'intérieur de cet espace que le joueur peut influencer le cours du jeu qui, pourtant, lui arrive.

Même si le joueur est contraint par le jeu à respecter les limites du champ que celui-ci lui ouvre, il demeure que cette ouverture lui permet une certaine liberté qui n'est pas sans influencer l'issue de la joute. Il reste donc bien évidemment de la place pour la subjectivité du joueur (voir *WM*, p. 107), mais celle-ci est relocalisée : le joueur ne se trouve pas en face du jeu, mais à l'intérieur de l'espace que lui ouvre le jeu¹. Le jeu exige une forme d'activité de la part du joueur, même si cette activité doit être conçue différemment. Gadamer pointe vers ce fait en citant Johan Huizinga, qui écrit :

[L]e verbe qui convient proprement [au jeu] est : *jouer*. On joue à un jeu. En d'autres termes : pour exprimer la nature de l'action, le concept contenu dans le substantif doit être répété dans le verbe. Cela signifie, selon toute apparence, que l'action est de nature si particulière et si indépendante qu'elle échappe aux genres habituels d'activité. Jouer n'est pas faire au sens habituel².

Ce que montre l'analyse du concept de jeu, c'est que le véritable substrat du jeu, c'est le jeu lui-même : « il ne faut pas entendre par jouer une espèce d'activité. Pour le langage, le véritable sujet du jeu n'est manifestement pas la subjectivité qui, entre autres activités, se livre au jeu, mais le jeu lui-même » (*WM*, p. 109-110). C'est le jeu qui est le vrai « maître du jeu », alors que le joueur ne fait surtout que *subir* le jeu. Et Gadamer montre qu'il en est de même dans l'expérience de l'art : « Le *subjectum* de l'expérience de l'art, qui subsiste et perdure, n'est pas la subjectivité de celui qui la fait mais l'œuvre d'art elle-même. » (*WM*, p. 108) La phénoménologie gadamérienne du jeu invite à dépasser le concept de la vérité qui oppose face à face un sujet et un objet ; car le jeu, comme l'écrit Gadamer, est « une totalité dynamique *sui generis* qui [...] englobe aussi en elle la subjectivité du joueur³ ». Dans l'expérience du jeu comme dans l'expérience de l'art (ainsi que dans l'expérience de la compréhension), c'est ce processus qui est premier. Pour faire suite à ce que nous avons vu

¹ Voir P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 63.

² J. Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg, Rowohlt, 1956, p. 43 ; cité dans *WM*, p. 109, note 197.

³ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 140.

sur la dimension phénoménologique de l'herméneutique de Gadamer, il est éclairant de noter que ce dernier nomme le processus du jeu également « la relation que nous appelons jeu¹ ».

Gadamer explique par ailleurs que le jeu, en tant que présentation (*Darstellung*), est toujours aussi virtuellement présentation *pour quelqu'un* (*WM*, p. 114). Cette caractéristique du jeu est plus mise en évidence dans les arts d'interprétation (*Darstellungskünste*), comme la musique et le théâtre, que dans les arts plastiques (*Bildendekünste*). Gadamer montre que la participation de l'auditoire au spectacle, loin d'être accessoire, est essentielle au processus du jeu. Parce que le jeu est autoprésention, « le spectateur ne fait qu'accomplir ce que le jeu est en tant que tel » (*WM*, p. 114-115). Gadamer a défini à l'aide de la voix moyenne le jeu comme un processus dans lequel le sujet se trouve pour ainsi dire absorbé. Mais c'est seulement avec cette caractérisation du jeu comme « présenter-pour » que « la définition du jeu comme processus moyen prend toute sa signification » (*WM*, p. 115). Car le spectateur, qui ne fait qu'assister à la présentation du spectacle, l'éprouve, explique Gadamer, « comme une réalité qui le dépasse » (*WM*, p. 115). Ce qui pour lui accède à la présentation, ce n'est pas la performance des acteurs, mais la plénitude du sens de ce dont il est question dans le spectacle. Comme l'écrit Gadamer, dans le spectateur, « le jeu s'élève pour ainsi dire à son idéalité » (*WM*, p. 115).

C'est pour expliquer cet événement que Gadamer introduit la notion de *transmutation en figure* (*Verwandlung ins Gebilde*). Cette notion sert à expliciter de quelle manière le jeu, quand il est joué, c'est-à-dire présenté, se transforme en une chose (*Gebilde*) ayant une réalité propre et permanente, à savoir, dans le contexte immédiat de l'art, une œuvre. C'est que, dans la présentation, le jeu « porte en lui-même un contenu signifiant qui doit être compris et qui peut, pour cette raison, être détaché du comportement de celui qui joue » (*WM*, p. 115). Dans la présentation du jeu, quelque chose accède à la manifestation, quelque chose de plus grand que tout ce qui est impliqué dans la mise en œuvre du jeu. Gadamer explique ce qu'il entend par « transmutation » (« *Verwandlung* ») :

La transmutation [...] 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 avvenu. [...] Ainsi l'expression employée, celle de « transmutation en figure », signifie que ce qui existait auparavant

¹ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 140.

n'existe plus, mais aussi que ce qui existe maintenant, ce qui se présente dans le jeu de l'art, est le vrai qui subsiste. (*WM*, p. 116-117)

La transmutation qui est à l'œuvre dans le jeu implique que, dans le monde fermé du jeu, plus rien n'existe : ni le monde ni les joueurs ni le créateur du jeu (voir *WM*, p. 116-117) ; tout, pour ainsi dire, s'évanouit pour laisser place à ce qui accède à la présentation dans le jeu. L'autosuppression de tout ce qui sert à médiatiser la présentation au profit de la présentation elle-même, Gadamer la nomme la « médiation totale ». Cela signifie que la médiation « ne s'impose pas comme telle à l'attention mais que par elle et en elle l'œuvre accède à la présentation » (*WM*, p. 125).

La transmutation en figure est telle que par elle ce n'est pas seulement le jeu qui se métamorphose, mais également le joueur, qui se perd dans le jeu pour se retrouver autrement. Gadamer explique ce que cela implique pour le spectateur d'assister à un spectacle :

Assister à, comme réalisation subjective du comportement humain, c'est être hors de soi. [...] En vérité, l'être-hors-de-soi est la possibilité positive d'être totalement à quelque chose d'autre. « Présence à » qui est oubli de soi : ce qui constitue l'essence du spectateur c'est qu'en s'oubliant il se voue au spectacle. L'oubli de soi est ici tout autre chose qu'un état négatif, car il procède de l'abandon total à la « chose », qui constitue la contribution positive propre au spectateur. (*WM*, p. 131)

Dans la transmutation en figure, quelque chose est reconnu pour vrai. La présentation de cette chose est telle que tout disparaît pour ne laisser place qu'à l'expérience de vérité de ce dont il s'agit dans l'œuvre. Dans les termes de Gadamer :

La présentation par le jeu fait émerger ce qui est. Par elle est dégagé et porté au jour ce qui autrement ne cesse de se voiler et de se dérober. [...] Le concept de transmutation [*Verwandlung*] vise donc à caractériser le mode d'être, autonome et supérieur, de ce que nous avons appelé figure [*Gebilde*]. Il permet à ce qu'on nomme réalité de se définir comme le non-métamorphosé, et à l'art de se définir comme la suppression qui introduit cette réalité dans la vérité. (*WM*, p. 118)

L'expérience de vérité dans le jeu de l'art est celle d'une reconnaissance de ce qui est. La présentation fait entrer dans la présence une chose de manière à ce qu'elle soit reconnue pour ce qu'elle est. Il faut bien voir que l'expérience de la reconnaissance, comme l'explique Gadamer, *ajoute* à la connaissance :

Mais on ne comprend pas ce qu'est en son fond la reconnaissance, si l'on se borne à observer que l'on connaît de nouveau ce que l'on connaît déjà, c'est-à-dire que le

connu est reconnu. La joie de reconnaître est au contraire celle d'accéder à une connaissance qui ne se réduit pas à celle du connu. Dans la reconnaissance, ce que nous connaissons se dégage comme en vertu d'une illumination, de toute contingence et variabilité des circonstances qui le conditionnent et il est saisi dans son essence. Il est connu comme étant quelque chose. (*WM*, p. 119)

Cette dimension cognitive de la reconnaissance est particulièrement perceptible dans le cas de l'image (*Bild*). L'image, au sens esthétique du terme, est distincte du présenté. En tant qu'œuvre, elle a un être propre qui « ne se borne pas à détourner d'elle-même et à renvoyer à ce qu'elle présente » (*WM*, p. 143). Elle a pourtant cette même visée essentielle de rendre présent ce dont elle est l'image.

Cet être qui est proprement le sien en tant que présentation, c'est-à-dire précisément ce qui fait qu'elle n'est pas identique au présenté, lui confère positivement, face à la simple copie, le rang d'image. [...] Une telle image n'est pas une copie, car elle présente quelque chose qui, sans elle, ne se présenterait pas ainsi. Sur le modèle elle dit quelque chose. [...] *Ce n'est plus une relation unilatérale.* [...] Toute représentation de ce genre est un processus ontologique et apporte sa contribution à la dignité ontologique de ce qui est présenté. Par la présentation, il acquiert, pour ainsi dire, un *surcroît d'être*. (*WM*, p. 144-145)

La présentation implique donc pour la chose reconnue, écrit Gadamer, que « sa venue à la présence ait gagné en vérité » (*WM*, p. 120). Si cela est possible, c'est parce que la présentation de la chose comporte « la référence essentielle à celui, quel qu'il soit, pour lequel la présentation existe » (*WM*, p. 120). La présentation de la chose dont le sujet fait l'expérience est présentation *pour* lui. « C'est le jeu joué qui, par sa présentation, s'adresse au spectateur de façon telle que celui-ci s'y trouve inclus quel que soit l'éloignement de son vis-à-vis. » (*WM*, p. 121) L'abandon total du joueur au jeu est précisément ce qui lui permet d'être atteint par le jeu dans ce qu'il est :

Le spectateur est relégué dans une distance absolue qui lui interdit toute participation à la poursuite de buts pratiques. Or, cette distance [...] rend possible la participation véritable et complète à ce qui est présenté. C'est pourquoi correspond à l'oubli extatique de soi chez le spectateur sa propre continuité avec lui-même. C'est justement ce en quoi il se perd en tant que spectateur qui exige de lui la continuité de sens. C'est la vérité de son monde propre, du monde religieux et moral dans lequel il vit, qui se présente devant lui et dans lequel il se reconnaît. [...] [L]'instant absolu dans

lequel un spectateur se tient est tout à la fois oublié de soi et médiation avec soi-même.

Ce qui l'arrache à tout lui rend en même temps la totalité de son être. (*WM*, p. 133)

La présentation est essentielle au jeu, car c'est seulement en elle que le jeu accède à la plénitude de son sens. Les arts de l'interprétation en sont la preuve : « C'est [...] dans l'exécution et en elle seulement – la musique nous en offre l'exemple le plus clair – que l'on rencontre l'œuvre elle-même. » (*WM*, p. 121) Et parce qu'une référence au joueur est essentielle à la présentation de la chose, l'expérience du jeu est telle que c'est toujours un seul et même jeu, dont pourtant chacun fait à chaque fois une expérience différente.

Le jeu est figure [*Gebilde*], cette thèse veut dire : malgré la nécessité où il est d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens ; comme tel il peut être répété et livrer le sens qui est le sien. Mais la figure est également jeu parce que, en dépit de son unité idéale, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée.

C'est cette solidarité des deux aspects qu'il nous faut souligner... (*WM*, p. 122)

Dans la variété de ses présentations, la chose dont il est question dans le jeu se donne. Cette variété n'empêche pas qu'à chaque fois ce soit une connaissance de l'essence de la chose qui soit acquise. « Il ne s'agit [...] aucunement, écrit Gadamer, d'une simple variété subjective de conceptions, mais de possibilités d'être propres à l'œuvre, laquelle, pour ainsi dire, s'interprète elle-même dans la variété de ses aspects. » (*WM*, p. 123) Cette dialectique de l'un et du multiple commande une temporalité propre à la présentation de la chose dans le jeu. Quand une chose accède à la présentation dans le jeu, elle est présente au joueur, elle lui est *contemporaine*. « La "contemporanéité" [...], explique Gadamer, veut dire ici qu'une chose unique qui se présente à nous, si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert pleine présence dans sa présentation. » (*WM*, p. 132) Mais la contemporanéité de la chose dans sa présentation pour le joueur ne va pas sans une historicité de la chose qui l'inscrit dans une tradition, comme le souligne Gadamer déjà dans la première partie de *Vérité et méthode* :

La tradition créée par un grand acteur, metteur en scène ou musicien et qui fait que son exemple continue à s'imposer, ne constitue pas une entrave à la libre réalisation, elle a au contraire fusionné de telle manière avec l'œuvre même que la confrontation avec ce modèle est, tout autant que celle avec l'œuvre même, un appel pour tout artiste en quête de création. (*WM*, p. 124)

Gadamer montre que le concept de jeu comme présentation de la chose jouée s'applique à tous les types d'art, en incluant la littérature. Ce qui, dans la lecture de la littérature, constitue la présentation, c'est précisément la lecture :

[T]oute lecture qui comprend est, semble-t-il, toujours une sorte de reproduction et d'interprétation. L'accentuation, l'articulation rythmique, etc., ont aussi leur place dans la lecture la plus silencieuse. Ce qui est porteur de sens ainsi que sa compréhension sont manifestement liés de manière si intime à l'élément corporel du langage que la compréhension renferme toujours une parole intérieure. [...] Ainsi la lecture du livre serait également un événement dans lequel le contenu se porte à la présentation. (*WM*, p. 165-166)

Concluons cette première section sur le concept de présentation par quelques remarques sur la nature de la vérité du jeu. Ce thème de la vérité du jeu est particulièrement significatif pour la réflexion gadamérienne sur la nature du phénomène herméneutique en théologie, car lui-même tente d'éclaircir l'expérience de la foi à la lumière de l'expérience du jeu¹. Nous avons vu que l'expérience de vérité qui est celle du jeu se produit quand le joueur se laisse lui-même prendre au jeu, car c'est alors seulement que, en vertu de la transmutation en figure, la chose dont il est question accède à la présentation. Gadamer parle de cette absorption par le jeu comme d'une « perte de soi² » (« *Selbstlosigkeit* »). Il a aussi été montré que l'expérience de vérité dans l'art est une connaissance de l'essence et que, parce que cette connaissance est une re-connaissance, en est constitutive une « référence essentielle à celui [...] pour lequel la présentation existe » (*WM*, p. 120). L'expérience de vérité ne va pas sans métamorphoser le sujet qui, parce qu'il se risque au jeu, se trouve atteint là où il est. En tant que reconnue, la chose présentée acquiert un surcroît d'être. Gadamer remarque que ce surcroît se traduit nécessairement par une accentuation recouvrante : « la présentation de l'essence, écrit-il, se réduit si peu à la simple imitation qu'elle est nécessairement ostensive. Celui qui imite ne peut pas ne pas éliminer et souligner. Comme il montre, il ne peut pas éviter de forcer la note, qu'il le veuille ou non... » (*WM*, p. 120) Enfin, on doit comprendre la variété des présentations qu'occasionne une œuvre, non comme la marque d'un relativisme historique, mais comme la manifestation des « possibilités d'être propres à l'œuvre, laquelle, pour ainsi dire, s'interprète elle-même dans la variété de ses aspects » (*WM*, p. 123).

¹ Voir H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi. Une contribution herméneutique à la question de la "démythologisation" », p. 139-145 (*GW* 2, p. 128-132).

² « Je crois, écrit Gadamer, [...] qu'il y a dans le comprendre un moment de perte de soi qui mérite aussi d'être pris en considération en vue d'une herméneutique théologique et qui devrait être examiné en fonction du fil directeur de la structure du jeu. » (« Le problème de la compréhension de soi », p. 137-138 [*GW* 2, p. 126]).

2.3.2. Le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*)

La littérature, en tant qu'œuvre d'art dont l'élément médiatisant est l'écriture, jouit d'un privilège éminent pour ce qui est de la transmission historique (voir *WM*, p. 168-169). Son traitement par Gadamer à la fin de la première partie de *Vérité et méthode* assure une excellente transition de l'expérience de vérité dans l'art à l'expérience de vérité dans les sciences de l'esprit, thème de la seconde partie de l'œuvre. C'est que la *tradition* joue un rôle déterminant dans l'expérience de vérité propre aux sciences de l'esprit. En fait, Gadamer indique que la tâche de l'herméneutique des sciences de l'esprit consiste précisément à comprendre la tradition (voir *WM*, p. 330). Si cette tâche s'impose comme un défi, c'est qu'elle demande de rendre compte de la diversité des interprétations des textes sans tomber dans le relativisme historique. Dans les termes de Gadamer, « le problème herméneutique culmine dans le fait que la tradition doit être comprise en son identité et pourtant toujours autrement » (*WM*, p. 317). Il s'agit donc de montrer que le phénomène de la présentation (*Darstellung*) à l'œuvre dans le jeu l'est également dans la compréhension historique de telle manière que c'est la chose même qui y est reconnue dans sa vérité. Dans l'expérience herméneutique, la présentation trouve son pendant dans l'*interprétation* (voir *WM*, p. 403), conçue comme le mode d'opération (*Vollzugsweise*) de la compréhension (*WM*, p. 407).

Les considérations précédentes sur les prémisses phénoménologiques de l'herméneutique gadamérienne ainsi que sur le concept de jeu ont porté en épingle la thèse, fondamentale pour Gadamer, du primat de la *relation* du comprendre et du compris sur le comprendre et le compris comme tels. Dans l'analyse gadamérienne du jeu, cette thèse a trouvé expression dans l'affirmation de la préséance du jeu sur la conscience du joueur et a aussi été élucidée par la notion grammaticale de la voix moyenne. Dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*, la relation intentionnelle reçoit un traitement privilégié dans le concept de *Wirkungsgeschichte*, sur lequel il me faut maintenant m'attarder.

L'herméneutique philosophique de Gadamer trouve sans doute son point nodal dans cette notion de *Wirkungsgeschichte*, que je rendrai, en suivant la traduction proposée par Grondin, par « travail de l'histoire ». Cette traduction, même si elle ne suit pas littéralement l'expression allemande (mieux rendue sous cet angle par « histoire de l'effet »), en traduit adéquatement la richesse sémantique¹. Le concept de travail de l'histoire, exposé dans la deuxième

¹ Pour une justification de cette traduction, voir J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, 1981, p. 437-438.

section de la deuxième partie de *Vérité et méthode* (*WM*, p. 305-312), est à la fois l'apogée et le pivot de l'œuvre. On peut dire, avec Grondin, que tout ce qui le précède y conduit et tout ce qui le suit en dégage les conséquences¹. Dans la « Préface à la deuxième 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 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 »²...

L'expression « *Wirkungsgeschichte* » existait déjà avant Gadamer ; elle servait à désigner l'histoire de la réception d'une œuvre littéraire. En reprenant cette notion, Gadamer lui donne toutefois un sens philosophique qui dépasse largement l'usage qu'en fait la critique littéraire. Chez lui, le travail de l'histoire veut cerner le rôle de premier plan que joue l'histoire dans la compréhension humaine. Afin d'en dégager la nature, il convient ici de formuler quelques commentaires sur ce que Gadamer appelle la *situation* herméneutique de l'interprète.

La section magistrale de *Vérité et méthode*, intitulée : « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique », débute avec l'exposition du concept de cercle de la compréhension, ou cercle herméneutique, que Gadamer reprend explicitement de Heidegger³. À l'instar de son maître, Gadamer considère le cercle herméneutique comme un « élément structurel ontologique de la compréhension » (*WM*, p. 299) qui a une valeur positive pour le phénomène de la compréhension. Le concept de cercle herméneutique met en évidence la structure temporelle de la compréhension, qui, rappelons-le, désigne la « motion fondamentale de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et dans son historicité, et qui embrasse

¹ Voir J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire », p. 435.

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

³ Voir *WM*, p. 270-276. Pour une comparaison éclairante des deux intelligences du cercle herméneutique, voir J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 121-128.

par là même l'ensemble de son expérience du monde¹ ». Insérée dans la structure de projet jeté de l'existence humaine, la compréhension est toujours déjà guidée par des anticipations de sens. Le concept de cercle herméneutique permet également à Gadamer de porter au jour la relation intentionnelle qui sert de substrat à l'expérience de la compréhension : « Le cercle, écrit-il, n'est donc pas de nature formelle, il n'est ni subjectif ni objectif ; il ne fait au contraire que présenter la compréhension comme le jeu où passent l'un dans l'autre le mouvement de la tradition et celui de l'interprète. » (*WM*, p. 298-299) Gadamer montre que la compréhension est précisément ce mouvement de va-et-vient entre la tradition (ou, plus fondamentalement, le langage, comme nous le verrons) et l'humain.

Les remarques de Gadamer sur le cercle herméneutique lui permettent d'introduire son concept 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 légitimes (voir *WM*, p. 274-275). Les préjugés renvoient aux traditions dans lesquelles l'humain, en tant qu'être historique, se tient nécessairement. Pour la plupart inconscients, les préjugés 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.* (*WM*, p. 281)

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, de familiarité. Sans eux, personne n'y comprendrait rien. Les préjugés établissent une entente primordiale sur les choses, que toute expérience herméneutique présuppose (voir *WM*, p. 450). Ils forment le point de départ – qui n'en est pas véritablement un (voir *WM*, p. 476) – de la compréhension, dans la mesure où ils assurent une relation préalable du sujet avec ce qu'il s'agit pour lui de comprendre. « Dans mes travaux, écrit Gadamer, j'ai [...] souligné com-

¹ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 10 (*GW* 2, p. 440).

bien 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 comprendre¹. » Comprendre signifie primordialement confirmer ou infirmer un préjugé, car « toute compréhension relève essentiellement du préjugé » (*WM*, p. 274). Il y a donc primat de la précompréhension sur la compréhension (voir *WM*, p. 299-300).

Il a été montré plus haut, d'une part, que le véritable sujet du jeu, ce n'est pas le joueur, mais le jeu lui-même et, d'autre part, que le joueur, à l'intérieur de l'espace que lui ouvre le jeu, est sujet du jeu au sens où il prend part au déroulement du jeu. Il ressort de l'exposé de Gadamer que cette même dynamique est constitutive du phénomène de la compréhension. 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. C'est ce que désigne le *travail de l'histoire*. Ce sont ces préjugés, marques de notre appartenance à l'histoire, qui forment 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 appartenons. » (*WM*, p. 282) 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 présent » (*WM*, p. 295). 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 historique. (*WM*, p. 307)

Dans ce texte, 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. Il ressort que le sujet véritable de la compréhension n'est pas l'interprète, mais cette substance historique qui lui sert de substrat. On notera également que Gadamer ne fait pas pour autant l'économie de la subjectivité de l'interprète, même s'il la relègue au second plan et redéfinit son rôle au sein de la compréhension.

Il ne faut pas manquer de voir que, d'un point de vue phénoménologique, le travail de l'histoire est d'abord et avant tout le travail, l'agir de la chose (*Sache*) dont il est question.

¹ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », p. 347 (*GW* 2, p. 317).

Le sujet du travail de l'histoire, à proprement parler, n'est pas l'humain, mais la chose qui vient au langage à travers ses interprétations historiques. Gadamer écrit que « comprendre [...] appartient au "travail de l'histoire", autrement dit : à l'être de ce qui vient à être compris¹ ». En vertu d'une médiation totale, chaque interprétation présente la chose interprétée, au sens où, dans l'événement de la compréhension, l'interprétation « disparaît [...] comme interprétation et montre sa vérité dans l'immédiateté de la compréhension » (*WM*, p. 404). En raison de la mobilité historique de sa compréhension, la chose même connaît un devenir qui correspond à la tradition composée de ses diverses interprétations (voir *WM*, p. 379). Elle participe de la même dialectique de l'un et du multiple qui avait été dégagée de l'expérience du jeu : « Être une seule et même chose et être pourtant différent, ce paradoxe [...] vaut pour tout contenu de tradition » (*WM*, p. 477).

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 relève². 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, « est plus être [*Sein*] que conscience [*Bewusstsein*], 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-déterminé³ ». Par là, Gadamer oppose à la surévaluation moderne de la rationalité la thèse d'une secondarité de la raison par rapport à la tradition⁴. « En tant qu'êtres qui comprennent, nous sommes, écrit-il, entraînés dans un avenir de vérité et nous arrivons en quelque sorte trop tard si nous voulons savoir ce que nous devons croire. » (*WM*, p. 494) Notre situation historique est telle que nous sommes toujours déjà engagés dans le jeu de la compréhension.

¹ H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 12 (*GW* 2, p. 441).

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

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

⁴ Voir J. Grondin, « Canonicité et philosophie herméneutique », *Théologiques*, 1993, p. 16.

La conscience propre à l'histoire de l'action, explique Gadamer, est d'abord conscience de la *situation* herméneutique. Or, acquérir la conscience d'une situation est dans tous les cas une tâche qui présente une difficulté propre. En effet, le concept de situation veut qu'on ne se trouve pas en face d'elle, qu'on ne puisse donc en avoir un savoir objectif. On est dans une situation, on se trouve toujours impliqué dans une situation que l'on ne pourra jamais entièrement tirer au clair. Ce qui est également vrai de la situation herméneutique, c'est-à-dire de la situation dans laquelle nous nous trouvons vis-à-vis de la tradition qu'il nous faut comprendre. (*WM*, p. 307)

Être conscient de sa situation, 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 recherche » (*WM*, p. 305-306). Mais la situation herméneutique n'est pas statique ; au contraire, elle est en constant mouvement, ce que rend adéquatement la notion d'horizon :

En réalité, l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est d'une telle mise à l'épreuve que relève, elle aussi, la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. 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.* (*WM*, p. 311)

Ces notions de situation et d'horizon nous rappellent la spatialité du jeu : l'interprète se situe à l'intérieur du processus de la compréhension, et il n'est pas le maître du jeu dans cet espace limité qui lui est ouvert. La chose qui, dans l'écoute de la tradition, se présente à lui inclut toujours, comme nous l'avons vu plus haut, une référence essentielle à sa situation ; mais, du même coup, la situation de l'interprète est elle-même transformée par cette expérience. La fusion des horizons, évoquée dans la citation précédente, renvoie précisément à ceci : si comprendre se fait toujours à partir du présent de l'interprète, ce qui est compris, c'est un passé qui se fusionne avec le présent.

Or, cela signifie que les idées propres à l'interprète participent toujours, elles aussi et dès le début, au réveil du sens du texte. Ainsi l'horizon personnel de l'interprète est déterminant, il ne l'est pas cependant, lui non plus, à la manière d'un point de

vue personnel que l'on maintient ou impose, mais plutôt comme une opinion ou une possibilité que l'on fait jouer et que l'on met en jeu, et qui contribue pour sa part à une appropriation véritable de ce qui est dit dans le texte. (*WM*, p. 392)

Comme l'analyse du phénomène du jeu l'a montré, la compréhension implique un engagement total de l'interprète dans le jeu de la compréhension. Cette participation de l'interprète signifie qu'il doit mettre en jeu ses propres préjugés et se risquer à entendre la chose dont il est question dans sa prétention à la vérité.

Comprendre un texte, explique Gadamer, c'est [...] être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. 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 acquiert ainsi la possibilité d'opposer sa vérité, qui est de fond, à la pré-opinion du lecteur. (*WM*, p. 273-274)

On ne rend pas du tout justice à la participation humaine qui est à l'œuvre en toute compréhension par le modèle cartésien du face à face du sujet et de l'objet. Cette participation est plutôt « non un agir mais un pâtir (*pathos*), saisissement et ravissement » par la chose qui se présente dans l'interprétation. Gadamer explicite la nature de la fusion des horizons à l'œuvre dans la compréhension par le concept d'*application* (*Anwendung*), qui représente « le cœur du problème que pose l'herméneutique » (*WM*, p. 320). C'est parce que la présentation de la chose est toujours présentation *pour* l'interprète qu'elle varie à chaque fois et d'un interprète à l'autre.

[C]omprendre un texte, explique Gadamer, c'est toujours se l'appliquer à soi-même et savoir qu'un tel texte, même si toujours il est nécessairement compris autrement, reste néanmoins le même texte qui chaque fois se présente à nous d'une manière différente. (*WM*, p. 401-402)

Par sa présentation dans la compréhension, la chose acquiert toujours un surcroît d'être, un excès de clarté (voir *WM*, p. 389-390). Cette manière de gagner en vérité implique donc par le fait même un certain recouvrement.

Puisque les préjugés constitutifs de l'horizon herméneutique de l'interprète ne sont jamais complètement les mêmes que ceux de l'horizon historique de la tradition qu'il s'agit de comprendre, quelque chose s'impose dans son étrangeté. L'expérience herméneutique naît

précisément de la rencontre de quelque chose d'*autre*, qui ne répond pas à mes anticipations de sens. C'est parce que cette chose s'oppose à certains de mes préjugés qu'elle a quelque chose à me dire. Gadamer explique à ce sujet :

Il existe vraiment une polarité entre familiarité et étrangeté ; c'est sur elle que se fonde la tâche de l'herméneutique. [...] Cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition. *C'est dans cet entre-deux que l'herméneutique a son véritable lieu.* (WM, p. 300)

Dans cette rencontre avec la chose, celle-ci me parle, m'interpelle, me questionne. Et elle exige que je lui réponde. La présentation de la chose procède précisément de son exigence à être comprise conformément à son être propre qui se dégage de la confrontation avec ma précompréhension. La compréhension de la chose demande que je mette en suspens certains de mes préjugés, que je les mette en question.

En fait, c'est sous l'impulsion de ce qui ne se plie pas à l'opinion préconçue que nous faisons des expériences. C'est pourquoi le questionner est plus un pâtir qu'un agir. La question s'impose, on ne peut pas s'y soustraire plus longtemps et s'en tenir à l'opinion commune. (WM, p. 372)

C'est cette logique de la question et de la réponse qui constitue l'*expérience* herméneutique (voir WM, p. 383). L'expérience constitutive de la compréhension est essentiellement négative (voir WM, p. 359), en ce qu'elle questionne certains préjugés « afin que le texte lui-même se présente en son altérité et acquiert ainsi la possibilité d'opposer sa vérité, qui est de fond, à la pré-opinion du lecteur » (WM, p. 274). C'est d'ailleurs ce qui rend la distance temporelle si profitable : avec le temps, les interprètes perdent certains des préjugés qu'ils avaient en commun avec le texte, ce qui leur permet d'y voir davantage d'altérité et, par la même occasion, de voir par le texte leurs propres préjugés qui jusqu'alors avaient échappé à la vue.

C'est seulement dans le dialogue avec l'autre – que cet autre soit un individu, un texte, une œuvre d'art, etc. –, dialogue dont la structure est celle de la logique de la question et de la réponse, que l'on peut véritablement comprendre la chose dont il est question. Je me permets cette longue citation éclairante de Gadamer :

La dialectique question-réponse, que nous avons décelée dans la structure de l'expérience herméneutique, permet à présent de définir avec plus de précision le type de conscience dont relève la conscience du travail de l'histoire. Car la dialecti-

que question-réponse, que nous avons mise en lumière, fait apparaître la compréhension comme une relation réciproque telle que celle du dialogue. Certes, un texte ne nous parle pas comme un toi. C'est toujours à nous, qui comprenons, et de nous-mêmes, de le faire parler. Or, comme on l'a vu, cette manière de donner la parole dans la compréhension n'est pas l'intervention quelconque d'une initiative personnelle ; elle se rapporte à son tour comme question à la réponse attendue du texte. Cette attente d'une réponse présuppose elle-même que celui qui questionne soit atteint et appelé par la tradition. Telle est la vérité de la conscience de l'influence historique. C'est la conscience qui, ayant déjà l'expérience de l'histoire et refusant l'illusion d'un savoir total, est ouverte par là même à l'expérience de l'histoire. Nous avons décrit son mode de réalisation comme fusion des horizons de compréhension, fusion qui opère la médiation entre le texte et l'interprète. (*WM*, p. 383)

Je voudrais attirer l'attention sur le paradoxe riche de sens qui naît de la double caractérisation de la fusion des horizons. D'une part, elle est un événement qui arrive à l'interprète sans qu'il en ait le contrôle. D'autre part, Gadamer parle d'une « réalisation contrôlée d'une telle fusion » (*WM*, p. 312). Ce paradoxe prend tout son sens quand on le pense selon le paradigme de la voix moyenne, où le sujet est impliqué dans l'événement sans en être le maître du jeu. L'herméneutique gadamérienne trouve un modèle de compréhension dans l'ouverture à l'altérité, qui commande une révision constante des préjugés en vue d'une rectification des anticipations de sens, dans la direction de la chose à comprendre. La bonne compréhension n'est pas celle qui s'est affranchie de tout préjugé – cela est simplement impossible –, mais celle qui s'efforce de conserver « les préjugés *vrais*, ceux qui assurent la *compréhension* » et d'éliminer « les préjugés *faux* qui entraînent la *mécompréhension* » (*WM*, p. 304).

Formulons quelques commentaires sur la nature de l'expérience de vérité telle qu'elle est présentée dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*. On comprend d'abord que la vérité est un événement (*Geschehen*) : « En tant qu'êtres qui comprennent, nous sommes entraînés dans un advenir de vérité et nous arrivons en quelque sorte trop tard si nous voulons savoir ce que nous devons croire. » (*WM*, p. 494) L'expérience de vérité échappe au contrôle de la subjectivité humaine : on ne peut en assurer la maîtrise par la discipline méthodologique – aussi valable soit-elle – ou encore par l'application de quelque critère de vérité. Il ressort aussi que la vérité n'est jamais définitive. Pour les autres êtres radicalement finis que nous sommes, la connaissance est en effet toujours en chemin, car on ne comprend pas mieux, simplement *autrement* (voir *WM*, p. 301-302). En outre, l'expérience de vérité ne

saurait se réduire au contenu sémantico-logique d'une proposition. Car toute expérience de vérité procède de la logique de la question et de la réponse et, par conséquent, participe du processus infini du travail de l'histoire. Cela signifie, comme l'affirme si bien J. Greisch, que « dans le monde des existants réels, l'être-vrai se décline au pluriel. Celui-ci n'a rien d'un pluriel de majesté ; au contraire, il invite à une humilité fondamentale qui [...] reflète la dignité paradoxale de ceux qui ont besoin d'autrui pour subsister¹ ». Le pluralisme est non seulement inévitable, mais producteur. Et il est nécessaire pour qui veut véritablement comprendre de tirer avantage de tout dialogue. Car la vérité herméneutique est « la sorte de vérité qui ne se rend visible qu'en passant par le toi, et dans la mesure seulement où on se laisse dire quelque chose par lui² ». Les considérations de Gadamer sur le phénomène herméneutique primordial du langage apporteront davantage de lumière sur l'expérience de vérité herméneutique.

2.3.3. La linguisticité (*Sprachlichkeit*)

La troisième partie de *Vérité et méthode* fournit une légitimation philosophique à l'universalisation du phénomène herméneutique. Comme nous l'avons vu, cette ultime partie propose du même coup à la philosophie une compréhension de soi *herméneutique*. En raison des limites de mon présent propos, mes remarques sur la dernière partie de l'*opus magnum* de Gadamer se feront brèves. Il m'importe surtout de dégager quelques idées de la thèse gadamérienne de la linguisticité³ (*Sprachlichkeit*) qui sont éclairantes pour l'expérience de vérité herméneutique.

Gadamer explique que le langage est en droit d'occuper le centre des réflexions philosophiques (*WM*, p. 312-313) en tant qu'il est « le *medium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation* » (*WM*, p. 392). Nous avons vu que la relation intentionnelle pouvait être définie chez Gadamer par le processus historique de la *compréhension*. Mais, parce que « *ce processus tout entier est un processus langagier* » (*WM*, p. 387), c'est le langage qui constitue, en dernière analyse, la relation intentionnelle, relation qui a la primauté sur le comprendre et le compris ou, ce qui revient au même, sur le

¹ J. Greisch, « Un tournant phénoménologique de la théologie ? », p. 94.

² H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17 (*GW* 2, p. 445).

³ Je traduis, en suivant J. Grondin, « *Sprachlichkeit* » par « linguisticité ». Cette traduction présente notamment l'avantage d'être, à l'instar du terme allemand, un seul substantif (voir J. Grondin, « L'intelligence herméneutique du langage », p. 263, 269).

parlant et le parlé¹. Le langage est le *centre* « à partir de quoi se déploie la totalité de notre expérience du monde » (*WM*, p. 461) ; il est « le *milieu* dans lequel se réalise l'entente entre les partenaires et l'accord sur la chose même » (*WM*, p. 387 [je souligne]) ; il est le « *médiateur* [*Medium*] de l'expérience herméneutique » (*WM*, p. 387 [je souligne]), médiateur qui, comme nous le verrons, s'efface lui-même totalement pour laisser place à la présentation de la chose. C'est également le langage qui constitue le véritable *substrat* de toute compréhension et qui, en tant que tel, englobe et porte le sujet². Le langage, d'un point de vue phénoménologique, a la priorité absolue, car il « est un centre où le moi et le monde fusionnent, bien plus : où ils se présentent dans leur mutuelle solidarité originelle » (*WM*, p. 478).

Le caractère primordial du langage est tel qu'il en découle une thèse ontologique fondamentale : « *L'être qui peut être compris est langage.* » (*WM*, p. 478) Par là, Gadamer entend d'abord signifier que toute compréhension humaine est nécessairement langagière.

L'interprétation est, tout comme la conversation, un cercle qui se boucle dans la dialectique de la question et de la réponse. C'est une authentique relation de vie, de caractère historique, qui se réalise dans le milieu [*Medium*] du langage et que nous pouvons, pour cette raison, appeler dialogue, même lorsqu'il s'agit de l'interprétation de textes. La linguisticité de la compréhension est la *concrétisation du travail de l'histoire.* (*WM*, p. 392-393)

La linguisticité, sous cet angle, trouve son assise la plus solide dans l'unité de la pensée et du langage, unité à laquelle correspond celle de la compréhension et de l'interprétation (voir *WM*, p. 407).

Mais la thèse de la linguisticité signifie aussi et surtout que *l'être* lui-même, tel qu'il se présente, *est langage*. Non seulement le langage forme-t-il avec la pensée un phénomène unitaire ; il est également un avec l'être. Voilà le « tournant ontologique » de l'herméneutique gadamérienne, qu'annonce l'intitulé de la troisième partie (voir *WM*, p. 387). Cette thèse (phénoménologique) sur l'être repose sur l'affirmation de l'unité de la chose et du mot, rendue possible par l'idéalité du langage, en vertu de laquelle le langage opère une *médiation totale* pour laisser la chose dont il est question accéder à la pleine présence. « Plus le langage est une opération vivante, moins l'on en a conscience. Il s'ensuit de la mise en oubli

¹ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 137 (*GW* 2, p. 126).

² Voir H.-G. Gadamer, « Herméneutique et différence ontologique », p. 94 (*GW* 10, p. 59).

de soi du langage que son être véritable consiste dans ce qui est dit en lui¹. » Gadamer explique que le même processus de présentation qui est à l'œuvre dans le jeu de l'art et dans la tradition l'est également dans le langage. « En définitive, écrit-il, c'est justement dans leur manifestation langagière [...] que l'être vrai des choses devient accessible, [...] de telle manière que la linguisticité de la manifestation des choses passe comme tel inaperçu². »

Et comme la compréhension est un processus de part en part langagier, tout ce qui peut être compris se présente dans le langage : « le rapport de l'homme au monde est tout simplement et fondamentalement langage et donc compréhension. » (*WM*, p. 479) L'universalité du phénomène herméneutique du langage est telle qu'il n'y a pas d'être qui soit alangagier, mais que c'est seulement dans le langage que l'être trouve présence pour l'humain. Dans une perspective phénoménologique, « l'être est *langage*, c'est-à-dire *autoprésentation* [*Sichdarstellen*] » (*WM*, p. 490) Faisant suite aux travaux de Heidegger, Gadamer voit dans le langage le « là » de la vie humaine :

En 1920, le jeune enseignant [Heidegger] avait osé dire dans un cours : « il y a monde » [*es weltet*]. Il voulait dire par là : l'« être » se lève comme le soleil le matin. Mais comme il l'a bien vu après avoir acquis de la maturité, il aurait tout aussi bien pu dire : « ça se met en mots » [*es wortet*]. Car ce n'est qu'avec le langage qu'un monde se lève, que le monde se lève pour nous, avec toutes les différences et les différenciations infinies de sa manifestation. La virtualité du mot est en même temps le « là » de l'être. La linguisticité est l'élément dans lequel nous vivons, et c'est pourquoi la langue n'est pas tant l'objet [...] que l'accomplissement de notre là, du « là » que nous sommes³.

C'est dans le langage que la fusion des horizons trouve son accomplissement, dans la mesure où toute compréhension se traduit par une recherche de langage commun. Cette fusion consiste dans l'*application* à ce que je comprends de la conceptualité (*Begrifflichkeit*) propre à mon langage (voir *WM*, p. 407).

Nous étions partis, explique Gadamer, du principe que comprendre est déjà interpréter, parce que la compréhension constitue l'horizon herméneutique, dans lequel la

¹ H.-G. Gadamer, « Mensch und Sprache », dans *GW 2*, p. 151 (je traduis) ; voir aussi *WM*, p. 425.

² H.-G. Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », p. 132 (*GW 2*, p. 73).

³ H.-G. Gadamer, « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique », dans *L'herméneutique en rétrospective. I^{re} et II^e parties* / traduction, présentation et notes de Jean Grondin, Paris, Vrin, 2005, p. 137 (*GW 10*, p. 105).

pensée d'un texte s'impose. Mais, pour pouvoir exprimer la visée d'un texte dans son contenu véritable, nous devons le traduire dans notre langage ; autrement dit, il faut que nous le mettions en rapport avec l'ensemble des pensées possibles dans lesquelles nous nous mouvons quand nous parlons et que nous sommes disposés au dialogue. Nous avons déjà étudié la structure logique de ce fait en envisageant la position privilégiée qu'occupe la *question* en tant que phénomène herméneutique. En nous tournant maintenant vers la linguisticité de toute compréhension, nous exprimons à nouveau, sous un angle différent, ce que nous avons montré dans la dialectique question-réponse. (*WM*, p. 399-400)

La venue au langage de la chose, qui est *entente* sur la chose, ne doit pas être comprise comme une pure convention établie de manière arbitraire entre partenaires de dialogue. Car c'est la chose même qui, dans l'expérience herméneutique, commande un nouveau langage.

[I]l n'est absolument pas exact de dire que les interlocuteurs s'adaptent l'un à l'autre ; dans le dialogue réussi, ils se soumettent au contraire tous les deux à la vérité de la chose, et cette vérité les unit en une communauté nouvelle. L'explication-entente à laquelle on procède dans le dialogue ne consiste pas à faire tout simplement valoir et triompher son propre point de vue, elle est au contraire la métamorphose qui vise à introduire dans ce qui est commun, et à la faveur de laquelle nul ne reste ce qu'il était. (*WM*, p. 386)

La prétention du langage à dire ce qui est est de première importance pour Gadamer. Aussi, le concept de travail de l'histoire ne doit pas être compris en un sens purement conventionnaliste, comme si toute compréhension résultait uniquement du consensus intersubjectif. Gadamer n'avance jamais un postmodernisme à la Nietzsche. On se souviendra que, pour ce dernier, « il n'y a pas de faits, rien que des *interprétations*¹ ». C'est pourtant une telle lecture postmoderniste que Richard Rorty et Gianni Vattimo proposent de l'herméneutique de Gadamer. Rorty soutient que, si l'on suit jusqu'au bout les implications du célèbre apophtegme gadamérien : « *L'être qui peut être compris est langage.* » (*WM*, p. 478), l'on en vient naturellement à entériner le nominalisme, l'ethnocentrisme, le pragmatisme² (c'est-à-dire, on en vient à endosser les thèses de Rorty). D'une manière semblable, Vattimo voit dans le

¹ F. Nietzsche, *La volonté de puissance* / trad. par G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, t. 2, p. 133.

² Voir R. Rorty, « Being That Can Be Understood Is Language », *London Review of Books*, 2000, p. 23-25.

nihilisme la résultante la plus probable de l'herméneutique philosophique¹. Ce que Gadamer veut signifier par sa thèse de la linguisticité, ce n'est pas que la connaissance n'est faite que de conventions arbitraires, mais que toute chose accède pour nous à la présentation dans le langage des interprétations historiques qui en été données. La chose oppose une résistance à l'interprète et demande à ne pas être comprise n'importe comment. Mais sa venue au langage participe du devenir historique, comme on le voit dans le cas exemplaire du texte.

[C]'est la continuation du devenir historique qui fait apparaître sous de nouveaux aspects la signification de ce qui est transmis. Le relief nouveau que les textes prennent dans la compréhension les insère dans un authentique devenir, exactement de la même manière que les événements y sont insérés par leur progression. C'est cet aspect de l'expérience herméneutique que nous avons appelé travail de l'histoire. Toute actualisation dans la compréhension peut se comprendre comme possibilité historique de ce qui est compris. La finitude historique de notre *Dasein* comporte la conscience qu'après nous il y aura d'autres hommes qui comprendront toujours autrement. Il reste cependant indubitable pour notre expérience herméneutique que c'est toujours la même œuvre, dont la plénitude de sens fait ses preuves dans le changement ; tout comme reste la même l'histoire dont la signification continue à se déterminer. (*WM*, p. 379)

La chose n'est jamais une « chose-en-soi », certes, mais elle n'est jamais non plus qu'une interprétation. Nous pourrions dire avec Jean Grondin que la version gadamérienne de l'adage nietzschéen serait : « il n'y a de faits que dans l'interprétation² ». Dans le langage, la chose est reconnue dans son essence. Qui a trouvé le mot juste pour dire ce qu'est la chose fait une expérience de vérité par laquelle la chose présentée acquiert un surcroît d'être. Cela signifie que la vérité herméneutique n'est jamais absolue, car elle contient toujours une référence à la situation de l'interprète, ce que Gadamer a montré par la logique de la question et de la réponse³.

¹ Voir G. Vattimo, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », *Revue internationale de philosophie*, 2000, p. 499-513.

² Voir J. Grondin, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006, p. 469-481.

³ « Je crois avoir montré qu'il faut penser la compréhension du dit à partir de la situation de dialogue, c'est-à-dire finalement à partir de la dialectique question-réponse, dans laquelle on s'explique et en vertu de laquelle

[C]omme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, et c'est là-dessus que repose l'historicité de la compréhension, il n'y a pas de conscience possible – fût-elle infinie – où la « chose » transmise se manifeste dans la lumière de l'éternité. Toute appropriation de la tradition en est une appropriation historiquement différente – ce qui ne veut pas dire qu'elle n'en soit qu'une conception obscurcie : chacune d'elles est bien au contraire l'expérience d'un « aspect » de la chose même. (*WM*, p. 476-477)

Gadamer démontre, par ce qu'il appelle la *structure spéculative du langage*, que ce qui est dit dans une parole renvoie toujours au non-dit d'une totalité de sens. En raison de cette structure spéculative du langage, « les ressources finies de la parole sont ordonnées au sens visé comme à une direction qui introduit dans l'infini » (*WM*, p. 494). Ce à quoi renvoie la parole proférée, c'est à la parole intérieure, le dialogue de l'âme avec elle-même (voir *WM*, p. 425s.), dialogue orienté par les préjugés de chacun et mû par la logique de la question et de la réponse. Cela a pour conséquence majeure que ce qui veut être dit par la parole ne se réduit jamais au contenu sémantico-logique de l'énoncé formel. Car « [t]oute interprétation, comme l'explique Gadamer, est motivée et tire son sens de son contexte de motivation » (*WM*, p. 461). La participation du sujet à la venue au langage de la chose signifie que l'expérience de vérité qui en résulte est nécessairement *relative* à sa situation herméneutique. La chose qui accède de la sorte à la présentation gagne alors en vérité, c'est-à-dire acquiert un surcroît d'être. Telle est, pour l'être historique que nous sommes, l'expérience de la compréhension : elle n'est possible que dans l'interprétation langagière, qui, « [e]n vertu de son unilatéralité, [...] met un accent excessif sur un aspect [de la chose] » (*ibid.*). D'ailleurs, le langage est « la marque de la finitude » (*ibid.*) en tant qu'il renvoie toujours au non-dit de l'expérience limitée que le locuteur a du monde.

Par conséquent, la vérité herméneutique, ne doit pas être comprise comme une certitude, mais comme une expérience *éclairante*. « [C]e qui est éclairant n'est pas prouvé ou absolument certain, mais s'impose au contraire comme quelque chose d'excellent dans le champ du possible et de la présomption » (*WM*, p. 489). Gadamer compare l'expérience de vérité à celle du beau :

De même que le beau est une sorte d'expérience qui, tel un charme et une aventure, se détache à l'intérieur du tout de notre expérience et s'y impose, tout en posant un

on articule le monde commun. » (H.-G. Gadamer, « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 15 [*GW* 2, p. 6])

problème à l'intégration herméneutique, de même aussi ce qui est éclairant est manifestement toujours quelque chose de surprenant, tel le surgissement d'une lumière nouvelle, qui élargit le domaine de ce qui entre en considération. (*ibid.*)

Les dernières pages de *Vérité et méthode* relèvent la valeur exemplaire du concept de jeu pour expliciter le caractère événementiel de l'expérience de vérité. Comme nous l'avons vu, le concept de vérité de la méthode scientifique n'est pas adéquat pour rendre compte de ce qui se produit dans la compréhension. Et c'est ce que l'analyse du jeu a mis en lumière :

Celui qui comprend est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a sens. C'est donc avec raison que l'on applique le même concept de jeu au phénomène herméneutique et à l'expérience du beau. Quand nous comprenons un texte, ce qui en lui a sens captive de la même manière que le beau. Il s'impose et il captive d'emblée, avant que pour ainsi dire on ne revienne à soi et que l'on puisse contrôler la prétention au sens qu'il formule à quelqu'un. Ce qui vient à nous dans l'expérience du beau et dans la compréhension du sens de la tradition a réellement quelque chose de la vérité du jeu. En tant qu'êtres qui comprennent, nous sommes entraînés dans un advenir de vérité et nous arrivons en quelque sorte trop tard si nous voulons savoir ce que nous devons croire. (*WM*, p. 494)

Il a été souligné déjà que l'ultime partie de *Vérité et méthode* constitue une exhortation pour la philosophie à se concevoir, non plus comme un système de propositions vraies, mais comme un partenaire du dialogue avec les traditions dans lesquelles elle se situe. La radicale historicité de la compréhension humaine est telle que la vérité est toujours herméneutique, jamais apophantique¹. La théologie doit à son tour tirer parti de l'œuvre magistrale de Gadamer et reconsidérer sa visée comme discipline. On peut supposer que cela impliquera pour elle une nouvelle compréhension de soi, une *compréhension de soi herméneutique*. Pour alimenter cette réflexion de la théologie sur elle-même, je m'intéresserai maintenant aux considérations de Gadamer sur l'herméneutique théologique proprement dite.

¹ Voir J. Grondin, « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », p. 70.

3. Réflexions gadamériennes sur l'herméneutique théologique

« Toute théologie qui manque à définir de façon explicite ses fondements philosophiques présupposera inévitablement une quelconque conception de la connaissance et de la compréhension (peut-être une mauvaise) qui contrôlera tacitement tout ce qui est affirmé théologiquement. »
(G. Dorrien¹)

Le thème de la religion revient fréquemment dans l'ensemble de l'œuvre gadamérienne. Le plus souvent, l'expérience religieuse est invoquée parce qu'elle permet d'illustrer l'une ou l'autre thèse herméneutique de Gadamer – que l'on songe entre autres à ses remarques sur le culte religieux dans son analyse phénoménologique du jeu (*WM*, p. 110) ou à son examen de l'herméneutique théologique dans ses considérations sur le concept d'application (*WM*, p. 335-338). Mais parfois aussi Gadamer appréhende le phénomène religieux pour lui-même, comme c'est notamment le cas dans les quelques textes dont je ferai mention dans ce chapitre. Les deux traditions religieuses qui retiennent principalement son attention sont sans aucun doute la « religion » de la Grèce classique et le christianisme². Une investigation sur la conception gadamérienne de la tradition mythologique de la Grèce antique serait d'un intérêt certain, mais me conduirait loin du propos de cette dissertation. Suivant le programme annoncé, il s'agira plutôt dans ce chapitre de détailler les considérations gadamériennes sur l'herméneutique théologique proprement dite.

Les rapports de l'œuvre de Gadamer à la théologie peuvent être envisagés de diverses manières. D'entrée de jeu, on peut dire que, quant à ses fondements derniers, la philosophie

¹ G. Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology : Theology without Weapons*, Louisville, Westminster John Knox, 2000, p. 88 (je traduis).

² Comme cela apparaît de manière très visible par exemple dans H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 299-308 (*GW* 8, p. 143-155).

gadamérienne est postchrétienne, au sens où, assumant pleinement les limites de la raison humaine, il ne peut être question pour Gadamer de chercher un quelconque appui sur le sol de la métaphysique judéo-chrétienne classique¹. En cela, Gadamer est, comme il le reconnaît lui-même, l'héritier de Kant². Mais quiconque a lu *Vérité et méthode* sait bien, par ailleurs, que la posture postchrétienne de Gadamer ne l'empêche nullement d'intégrer à son édifice philosophique des matériaux conceptuels directement empruntés à la théologie chrétienne³, ni de tenter à l'occasion une contribution à l'élucidation de problèmes spécifiquement théologiques en tirant parti de ses réflexions herméneutiques⁴. Il demeure que, quand Gadamer s'intéresse de près ou de loin à la théologie, et notamment à l'herméneutique théologique, c'est en tant que philosophe, et non en tant que théologien⁵, qu'il le fait.

Chez Gadamer, l'expression « herméneutique théologique » réfère toujours, à ma connaissance, à une réflexion herméneutique à la fois consacrée à l'interprétation de textes sacrés, plus spécifiquement des Écritures judéo-chrétiennes, et explicitement inscrite dans une

¹ Voir H.-G. Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », p. 129 (*GW 2*, p. 71).

² H.-G. Gadamer, « Préface à la seconde édition », p. 17-18 (*GW 2*, p. 446-447).

³ Ses emprunts à la théologie chrétienne ressortissent pour la plupart aux réflexions herméneutiques et aux développements christologiques du christianisme occidental (voir par ex. *WM*, p. 335-338, 422-431). De tels emprunts n'ont en soi rien de déconcertant – Gadamer en fait tout autant, *mutatis mutandis*, à Platon, Aristote, Hegel, etc. –, pour peu qu'ils ne soient fondés sur des postulats que Gadamer n'est pas lui-même en mesure d'étayer. Or, J. Zimmermann voit dans l'affirmation gadamérienne de l'intelligibilité de l'être (soutenue en particulier dans H.-G. Gadamer, « La nature de la "res" et le langage des choses », p. 123-136 [*GW 2*, p. 66-76]) une thèse qui, même si elle veut être défendue sur la seule base de la linguisticité (*Sprachlichkeit*), entre en tension avec sa position sur la finitude radicale de la raison humaine. C'est que la thèse gadamérienne, qui s'inspire directement de la christologie du *Logos*, ne serait valide, suivant la critique lucide de Zimmermann, que si elle était supportée par une métaphysique chrétienne. Voir à ce sujet J. Zimmermann, « Confusion of Horizons : Gadamer and the Christian Logos », *Journal of Beliefs and Values*, 2001, p. 87-98.

⁴ Le dialogue de Gadamer avec R. Bultmann sur la nature de la précompréhension humaine de la question de Dieu (*WM*, p. 336-338) est sans doute l'un des cas le plus connus, mais non l'unique, où Gadamer engage explicitement un débat avec un théologien sur une question proprement théologique. Voir à ce sujet J. Grondin, « Gadamer et Bultmann », p. 113-131 ; T.B. Ommen, « Bultmann and Gadamer : The Role of Faith in Theological Hermeneutics », p. 348-359 ; C.R. Ringma, « Gadamer and Bultmann : Continuities and Discontinuities », p. 104-167.

⁵ Gadamer souligne d'ailleurs à plus d'une reprise qu'il n'est pas théologien (voir entre autres H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 392, 396).

tradition confessionnelle¹, le plus souvent celle du christianisme. On notera aussi que les considérations de Gadamer sur l'herméneutique théologique ne sortent pas, pour la plupart, du domaine du protestantisme. On peut relever au moins deux explications à cette limitation de son horizon théologique. Une première est qu'il considère que le problème de l'herméneutique en théologie a été et est encore principalement l'affaire des protestants : « Considérons à présent, écrit-il, [...] le cas de l'*herméneutique théologique* que l'on doit à la théologie protestante » (*WM*, p. 335-336). D'une part, il avalise la lecture diltheyenne de l'histoire de l'herméneutique qui voit dans la Réforme l'impulsion décisive à l'origine des développements modernes de l'herméneutique théologique comme discipline². D'autre part, il souligne la prégnance de la question herméneutique dans le protestantisme contemporain : « La discussion actuelle du problème herméneutique n'est sans doute nulle part aussi animée que dans le domaine de la théologie protestante³. » Aussi, il salue régulièrement les avancées en herméneutique théologique qu'il trouve chez des théologiens protestants tels Philipp Melancthon⁴, Matthias Flacius Illyricus⁵, Karl Barth⁶, Rudolf K. Bultmann⁷, Gerhard Ebeling

¹ Voir H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 392 ; voir aussi *WM*, p. 337-338. On trouve une confirmation supplémentaire du caractère confessionnel de l'herméneutique théologique chez Gadamer dans sa définition de la tâche première de la théologie : celle-ci, explique-t-il, « ne doit pas prétendre conceptualiser l'expérience religieuse à la faveur de la discussion des savants, mais elle doit clarifier quelque chose pour le besoin du croyant lui-même » (« Herméneutique et théologie », p. 394).

² Voir H.-G. Gadamer, *WM*, p. 177-178 ; « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », p. 341 (*GW 2*, p. 311) ; W. Dilthey, « Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik », dans *Leben Schleiermachers*, t. II : *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 597-600 ; voir aussi J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 41-42.

³ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et historicisme », p. 63 (*GW 2*, p. 403).

⁴ Voir H.-G. Gadamer, « Rhétorique et herméneutique », dans *Langage et vérité* / traduit et préfacé par J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 184 (*GW 2*, p. 282).

⁵ Flacius est désigné par Gadamer comme « le fondateur de l'herméneutique protestante » (H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 303-304 [*GW 8*, p. 151]).

⁶ Voir H.-G. Gadamer, « Herméneutique et historicisme », p. 63 (*GW 2*, 403).

⁷ Voir par exemple H.-G. Gadamer, « La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence », dans *Langage et vérité* / traduit et préfacé par J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 70-71 (*GW 2*, p. 135).

et Ernst Fuchs¹. Une deuxième explication, personnelle cette fois, est que Gadamer s'en tient fort probablement à la tradition qu'il connaît le mieux, par sa provenance d'un milieu protestant. Non seulement il n'est pas théologien, mais le thème de la religion, pour lequel il a par ailleurs beaucoup de respect², est chez lui généralement relégué en périphérie, et ce, dans sa vie personnelle comme dans sa vie professionnelle. Si, en effet, à maintes reprises il se dit lui-même protestant³, il reconnaît ouvertement ne professer aucune foi religieuse⁴. Pour ce qui est de sa pratique herméneutique, il ne s'est jamais réellement occupé à l'interprétation de textes bibliques et s'est très peu intéressé à l'élucidation de problèmes théologiques⁵. C'est donc de l'extérieur, et avec modestie, que Gadamer, le philosophe, aborde la théologie chrétienne, dont il sait avoir une connaissance limitée⁶.

3.1. Une herméneutique spéciale

Puisqu'il s'agit de présenter la conception gadamérienne de l'herméneutique théologique, il convient de nous demander dans un premier temps s'il y a pour Gadamer quelque chose de tel qu'une herméneutique spécifiquement théologique. La question mérite d'être posée, car, à bien lire certains passages de *Vérité et méthode*, il n'y aurait pas lieu de voir dans l'herméneutique théologique un cas *sui generis*, vis-à-vis de l'herméneutique générale.

[L]'herméneutique théologique, écrit Gadamer, ne peut plus prétendre elle non plus à une signification systématique indépendante. C'est délibérément que Schleiermacher l'avait fait entièrement disparaître dans l'herméneutique générale et n'avait plus vu en elle qu'une application spéciale de celle-ci. Depuis lors, l'aptitude de la théologie scientifique à supporter la comparaison avec les sciences historiques modernes

¹ Gadamer écrit : « le dépassement de l'herméneutique de l'historicisme auquel tendent toutes mes recherches, a des conséquences théologiques positives qui me semblent proches des thèses des deux théologiens Ernst Fuchs et Gerhard Ebeling » (*WM*, p. 336, note 275). Voir « Herméneutique et historicisme », p. 68-70 (*GW* 2, p. 407-410).

² Une marque de ce respect apparaît notamment dans H.-G. Gadamer et R. Dottori, « The Last God », dans *A Century of Philosophy. Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori* / trad. par R. Coltman et S. Koepke, New York / London, Continuum, 2003, p. 142.

³ Entre autres dans H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 388 ; voir J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 20.

⁴ Voir J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, p. 23.

⁵ Voir J. Grondin, « Gadamer et Bultmann », p. 113-114.

⁶ Voir W.N. Gray, « Gadamer on Theology », p. 330 ; J. Grondin, « Gadamer et Bultmann », p. 114.

semble, à vrai dire, reposer sur le fait que l'interprétation de l'Écriture sainte ne recourt pas à des lois et à des règles différentes de celles sur lesquelles repose la compréhension de toute autre tradition. Il ne saurait donc y avoir d'herméneutique spécifiquement théologique. (*WM*, p. 330)

En d'autres termes, pour Gadamer, le phénomène herméneutique en régime chrétien ne serait pas essentiellement différent de toute autre expérience de compréhension – une thèse à laquelle on pouvait s'attendre, compte tenu de l'affirmation gadamérienne de l'universalité de son herméneutique. Et ce qui assure l'unité de toute compréhension, c'est qu'en chacune on ne peut comprendre sans interpréter, c'est-à-dire sans *appliquer* ce que l'on comprend à sa propre situation historique (voir *WM*, p. 338).

Cela n'empêche aucunement, toutefois, que la compréhension en théologie puisse avoir des traits qui lui soient propres. Gadamer n'a d'ailleurs jamais voulu gommer les différences qui caractérisent les herméneutiques spéciales (juridiques, philologiques, théologiques, etc.). Pierre Fruchon signale à ce sujet que, « déjà dans *Vérité et méthode*, [il] laisse pressentir que l'herméneutique générale qu'il lui importe de thématiser débouche sur des problématiques particulières dont elle se borne à dégager la racine commune¹ ». Et les quelques traitements que Gadamer réserve à l'herméneutique théologique confirment, comme nous le verrons, que l'on ne peut pas appliquer les thèses de l'herméneutique générale à une herméneutique spéciale sans s'enquérir au préalable de la spécificité de l'expérience herméneutique que cette dernière cherche à théoriser.

3.2. Une herméneutique du texte biblique

Délimitons plus exactement l'horizon théologique dans lequel Gadamer pense l'herméneutique théologique. J'ai indiqué qu'il s'agit de la tradition protestante. Je préciserai ici que la présentation gadamérienne de la doctrine chrétienne suit largement les accents de la théologie luthérienne² (voir *WM*, p. 179-180). L'herméneutique théologique, selon Gadamer, part du « principe réformé de l'Écriture » (*WM*, p. 179), doctrine luthérienne d'après laquelle

¹ P. Fruchon, « Niveaux de l'herméneutique selon Gadamer », p. 935-936.

² Elle est aussi à plus d'un égard proche de la pensée de Karl Barth (voir P. Bourguine, « Vérité et histoire (Hans-Georg Gadamer) », dans *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2004, p. 421-434 ; P. Eberhard, « Hermeneutics and Theology », p. 178). On notera cette appréciation élogieuse de l'œuvre de Barth par Gadamer : « L'œuvre grandiose et gigantesque de Karl Barth, sa *Kirchliche Dogmatik*, apporte nulle

la Bible est *sui ipsius interpretis*, c'est-à-dire est elle-même son propre interprète. Essentiellement, il est affirmé par là que le croyant n'a besoin que de la Bible, et non de la tradition, pour comprendre correctement la Bible (voir *WM*, p. 178). La formule prolonge la dimension proprement herméneutique du célèbre principe protestant de la « *sola scriptura* » (« l'Écriture seule »). Ce bibliocentrisme de l'herméneutique théologique en protestantisme, dont la polémique est bien connue, « s'opère, explique P. Bühler, en solidarité avec la Renaissance : refusant de manière massive l'idée de la *tradition* comme accès à l'Écriture, la Réforme effective, comme l'humanisme de la Renaissance, le mouvement du retour aux sources¹ ».

Parce qu'elle admet comme postulat de base le principe réformé de l'Écriture, l'herméneutique théologique telle qu'envisagée par Gadamer conserve l'insistance protestante sur la prééminence de la Bible pour le croyant et, *a fortiori*, pour le théologien. Aussi, Gadamer s'efforce de cerner la nature du texte biblique, afin d'éclairer les modalités de son interprétation. Comme il aborde ce sujet généralement dans une perspective résolument chrétienne, une nette préséance est donnée au Nouveau Testament, de telle sorte que ses réflexions sur la spécificité de « la » Bible, même si elles font état de la particularité de l'Ancien Testament, accordent une attention de loin plus marquée au statut du Nouveau Testament².

C'est à partir de son concept de *texte éminent* que Gadamer caractérise l'Écriture. Il s'y prend, comme nous l'avons vu (§ 1.1.), dans trois études principalement : « Herméneutique et théologie³ » ; « Expérience esthétique et expérience religieuse⁴ » et « Parole religieuse et parole poétique⁵ ». Les considérations de Gadamer sur l'écrit (*Schriftlichkeit*) dans les travaux postérieurs à *Vérité et méthode*, incluant les trois ci-haut mentionnés, marquent un certain raffinement par rapport aux réflexions de 1960 sur la question. Dans son œuvre maîtresse, Gadamer avait donné une définition très large de la littérature, si large en fait qu'elle devenait un synonyme de l'écrit. Il soutenait alors :

part explicitement, mais partout indirectement, une contribution au problème herméneutique. » (« Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 303-304 [*GW* 2, 403])

¹ P. Bühler, « *Sola Scriptura* : défis philosophiques des lectures protestantes », dans C. Berner et J.-J. Wunenberger, dir., *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 80.

² Voir H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 90, 92.

³ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 384-397.

⁴ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 293-308 (*GW* 8, p. 143-155).

⁵ H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 86-98.

[L]e concept de littérature est beaucoup plus vaste que celui d'œuvre d'art littéraire. Le mode d'être de la littérature inclut toute transmission par le langage, c'est-à-dire non seulement les textes religieux, juridiques, économiques, des textes publics et privés de toute sorte, mais aussi les écrits dans lesquels les textes ainsi transmis sont traités et interprétés scientifiquement, par conséquent, l'ensemble des sciences de l'esprit. La forme de la littérature s'étend bien à toute recherche scientifique, dans la mesure où celle-ci est liée par essence à la linguisticité [*Sprachlichkeit*]. C'est la possibilité inhérente à tout ce qui relève du langage, d'accéder à l'écrit, qui circonscrit le sens le plus vaste de la littérature. (*WM*, p. 167)

Toujours dans *Vérité et méthode*, Gadamer avait aussi insisté sur l'idéalité du langage écrit (voir *WM*, p. 168-169 ; 396-399). Mais, dans ce traitement par trop succinct du sujet, il avait négligé de distinguer les divers degrés d'autonomie que peut avoir un écrit en fonction de son usage. Ses travaux plus récents comblent cette lacune en offrant une typologie de l'écrit¹. On en trouve une esquisse notamment dans « Expérience esthétique et expérience religieuse ». Gadamer y différencie deux types d'usages de l'écrit² : le premier est « l'usage ordinaire de l'écriture [qui] renvoie à un dire originaire, si bien qu'en ce sens le texte ne prétend pas parvenir de lui-même à parler : ce n'est pas lui, mais le locuteur qui doit pour ainsi dire recommencer à parler quand je lis³ ». Le deuxième type est celui de la littérature (au sens large défini dans *Vérité et méthode*), où c'est non plus un locuteur, mais l'écrit lui-même qui, dans la lecture – laquelle consiste pour Gadamer en la métamorphose de la lettre morte en une parole vivante⁴ –, parle pour lui-même⁵. C'est seulement dans son usage littéraire que l'écrit constitue un *texte* « au sens éminent du terme⁶ ».

¹ Voir par ex. H.-G. Gadamer, « Der "eminente" Text und seine Wahrheit », dans *GW* 8, p. 286-295 ; « Philosophie et littérature », p. 169-192 (*GW* 8, p. 240-257) ; « Texte et interprétation », 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. 193-234 (*GW* 2, p. 330-360) ; « Von der Wahrheit des Wortes », dans *GW* 8, 37-45.

² Voir H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 295 (*GW* 8, p. 144-145).

³ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 295 (*GW* 8, p. 144).

⁴ Voir H.-G. Gadamer, *WM*, p. 165-166 ; « Philosophie et littérature », p. 176 (*GW* 8, p. 246).

⁵ Voir H.-G. Gadamer, « Der "eminente" Text und seine Wahrheit », p. 288 (*GW* 8, p. 288).

⁶ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 299 (*GW* 8, p. 148).

Le concept gadamérien de texte éminent veut désigner les types d'écrits où l'autonomie du texte par rapport à sa situation d'origine est complète¹ :

Chaque discours fixé est un texte, nous explique Gadamer. Mais il y a un sens éminent du texte, lequel caractérise une sorte d'écrit qui possède une excellence spéciale par la stabilité interne de sa « structure » et qui correspond au sens originaire du vocable « texte ». Le « texte » est quelque chose qui est fixé et stabilisé en lui-même, à l'image du textile, du tissu. Ce qui veut dire que le texte est organisé de telle manière que toutes les parties du discours sont liées entre elles et fixées sous une forme définitive, interchangeable et normative².

Le texte éminent se soutient lui-même, dans une complète autonomie vis-à-vis des conditions qui ont présidé à sa rédaction. Il ne renvoie pas à une parole originaire dont il aurait conservé la trace, mais il est « amené à parler en sa qualité propre³ ». Gadamer décrit de manière évocatrice l'autonomie du texte éminent quand il dit qu'il est « celui que nous visons comme tel, si bien que nous renvoyons au fait que “c'est écrit” [*es “geschrieben steht”*]⁴ ». Ce détachement de toute occasionnalité implique aussi que le texte éminent ne s'adresse à aucun destinataire en particulier, ce qui signifie qu'il s'adresse en fait à tout lecteur⁵.

Dans son étude « De la vérité du mot » (« Von der Wahrheit des Wortes »), Gadamer montre que tout texte éminent, c'est-à-dire littéraire (au sens large), a le caractère d'une proposition⁶ (*Aussage*). Il trouve dans ce mot, fort de sa connotation juridique en allemand, une désignation heureuse de l'« être-disant » (*Sagendsein*) du texte littéraire, puisqu'« il est à même de marquer qu'il s'agit purement de ce qui est dit [*das Gesagtes*] en tant que tel, sans recours à l'occasionnalité de l'auteur⁷ ». Gadamer distingue trois catégories de textes éminents, chacune identifiable à son mode propre de proposition : le texte religieux, le texte

¹ Voir H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 299-300 (*GW* 8, p. 148) ; « Religious and Poetical Speaking », p. 86.

² H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 385-386.

³ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 299 (*GW* 8, p. 148) ; voir aussi « Texte et interprétation », p. 222-223 (*GW* 2, p. 352).

⁴ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 295-296 (*GW* 8, 145).

⁵ Voir H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 90.

⁶ H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », p. 41 (*GW* 8, p. 41).

⁷ H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », p. 41 (*GW* 8, p. 41 ; je traduis).

juridique et le texte littéraire (cette fois-ci au sens étroit du terme « littérature », sous lequel Gadamer range le texte poétique, le texte philosophique et le jugement prédicatif¹). Le mode de proposition du texte juridique est l'affirmation (*Ansage*, au sens d'un « dire-sur »), celui du texte littéraire est l'énoncé (*Aussage*, mais en un sens plus restreint que dans la caractérisation générale du texte littéraire comme proposition, à savoir au sens de l'anglais « *saying-out* »), et celui du texte religieux est la promesse² (*Zusage*, au sens d'un « dire-à »).

Je suivrai maintenant les argumentaires relativement parallèles d'« Herméneutique et théologie », « Expérience esthétique et expérience religieuse » et « Parole religieuse et parole poétique », qui tous trois reprennent le thème du texte éminent dans l'intention précise d'éclairer le statut propre à la Bible. Dans la première contribution, Gadamer compare quatre types de textes éminents : les textes juridique, philosophique, poétique et religieux. Si l'éminence d'un texte est due à « la stabilité interne de sa "structure"³ », chacun de ses quatre types de textes éminents a une structure propre qui fait son éminence. « D'après les différentes formes de ces textes, écrit Gadamer, l'éminence n'est pas la même⁴ ». Mais dans cet article tout comme dans les deux autres, ce sont en fait les textes éminents de types poétique et religieux qui seuls reçoivent une attention soutenue. C'est que ces trois publications ont en commun l'objectif de mettre en relief l'éminence du texte religieux en la comparant à celle propre au texte poétique. On doit toutefois préciser que par le syntagme « texte religieux » Gadamer veut spécifiquement désigner les Écritures judéo-chrétiennes⁵.

¹ H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », p. 41-42 (*GW* 8, p. 41-42). Voir aussi H.-G. Gadamer, « Témoignage et affirmation », p. 161-165 pour une comparaison des types de proposition propres au jugement prédicatif, au texte juridique, au texte poétique et au texte biblique.

² Voir H.-G. Gadamer, « On the Truth of the Word » / trad. par L.K. Schmidt et M. Reuss, dans L.K. Schmidt, dir., *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, p. 259, où l'on trouve des commentaires éclairants des traducteurs sur le sens de ces concepts gadamériens. La distinction entre « proposition » et « énoncé », expressions qui traduisent tous deux le terme « *Aussage* » selon qu'il est utilisé en un sens large ou en un sens étroit, est faite par simple souci de faciliter la lecture.

³ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 385.

⁴ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 386.

⁵ Dans « Herméneutique et théologie », Gadamer emploie indistinctement les expressions « texte religieux » et « texte de la Bible » ou ses équivalents (voir p. 388). Dans « Expérience esthétique et expérience religieuse » et « Parole religieuse et parole poétique », les propos sont plus nuancés (voir p. 294-295 [*GW* 8, p. 143] ; « Religious and Poetical Speaking », p. 90-92).

Cette restriction à la Bible est justifiée par le fait que la question de la distinction entre texte poétique et texte religieux ne se pose que « dans notre propre tradition occidentale et chrétienne¹ », puisque c'est en elle seulement qu'existe une tension entre les textes philosophique, poétique et religieux, qui en d'autres cultures – comme, selon Gadamer, celle de l'Islam – ne font qu'un².

L'éminence du texte juridique est assurée par la manière singulière dont y est opérée la fixation écrite de la loi³. Dans le cas du texte philosophique, c'est curieusement à sa structure de dialogue infini, en raison de laquelle il ne constitue jamais un texte définitif, qu'il doit sa stabilité⁴. Le texte poétique est, des quatre mentionnés, le seul, avec le texte philosophique, qui appartient à la catégorie des textes littéraires (au sens étroit). Mais, même par rapport au texte philosophique, il est d'une éminence spéciale : il « réclame, selon Gadamer, une autonomie absolument indiscutable⁵ ». Ce degré unique d'autonomie du texte poétique tient au fait qu'en celui-ci l'idéalité du langage atteint, pour ainsi dire, la perfection. Car c'est l'écrit lui-même qui s'y autopré sente, dans la pleine unité du sens et de la réalité sonore (*Klanglichkeit*) des mots qui le composent⁶. En raison de sa singulière autonomie, le texte poétique constitue le modèle par excellence de l'usage littéraire (au sens large) de l'écrit.

Il s'agit maintenant de nous demander en quoi consiste selon Gadamer « la structure spéciale du texte religieux⁷ », entendons : du texte biblique, structure qui lui vaut le titre de texte éminent. La réponse globale que donnent à cette question les deux écrits de Gadamer qui nous intéressent ici est précisément que le texte scripturaire a pour structure la *Zusage*, la promesse. Or, pour qu'une caractérisation aussi générale de l'Écriture puisse être jugée recevable, il convient d'explicitier quelques présupposés essentiels qui la sous-tendent.

¹ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 293-294 (*GW* 8, p. 143).

² Voir H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 293-294 (*GW* 8, p. 143) ; « Herméneutique et théologie », p. 386 ; « Religious and Poetical Speaking », p. 86-88. Gadamer écrit, par ailleurs, que son silence sur la question herméneutique en islam a pour cause son ignorance de la langue arabe (voir « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 301 [*GW* 8, p. 149]).

³ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 386.

⁴ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 387.

⁵ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 387.

⁶ Voir H.-G. Gadamer, « Texte et interprétation », p. 222-223 (*GW* 2, p. 352).

⁷ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 386.

Les réflexions de Gadamer sur l'herméneutique théologique, comme je l'ai noté plus haut, s'inscrivent explicitement dans le cadre de la théologie protestante. On ne s'étonnera donc pas si la conception de l'Écriture qu'il propose est elle aussi d'obédience chrétienne. Il suit de toute évidence la tradition chrétienne lorsqu'il parle de « la » Bible, cet ensemble hétérogène, comme d'un tout unitaire. Voilà déjà une affirmation lourdement dogmatique, et Gadamer en est conscient¹. Ce n'est qu'en présupposant une certaine consistance des livres bibliques les uns avec les autres qu'on peut envisager « une » théologie biblique. Dans un contexte légèrement différent (où il est question de la dimension mythique des récits bibliques), Gadamer illustre bien la difficulté que pose l'affirmation de cette unité interne de l'Écriture :

C'est là le vieux problème de la théologie biblique. D'un côté, tout s'intègre dans le grand message unique de la résurrection des morts, et même l'Ancien Testament, avec son messianisme autonome, se rallie au Christ de ce message. Mais de l'autre côté, il s'agit malgré tout d'un champ narratif disparate, dans lequel s'étaient pour nous l'Ancien comme le Nouveau Testaments dans une riche variation. Il n'est pas facile de déterminer avec justesse le rapport entre doctrine du salut, histoire sainte et tous les récits racontés².

La présupposition de l'unité de la Bible, parce qu'elle n'est pas toujours allée de soi, a dû être régulièrement réaffirmée par la théologie chrétienne. Comme problème théologique, elle trouve au moins deux expressions dans l'histoire de la théologie. Il y a la question classique de la cohérence entre l'Ancien et le Nouveau Testaments, qui fut soulevée dès les origines du christianisme et qui reste déterminante encore aujourd'hui. Mais il y a également la question de la cohérence entre les divers livres canoniques, qui s'est posée avec une acuité toute particulière depuis Schleiermacher³, sans cependant avoir été complètement ignorée auparavant (pensons entre autres au défi qu'a toujours représenté pour l'Église l'harmoni-

¹ Voir par ex. H.-G. Gadamer, *WM*, p. 180 ; « Herméneutique et historicisme », p. 65 (*GW* 2, p. 405).

² H.-G. Gadamer, « Mythologie und Offenbarungsreligion », dans *GW* 8, p. 175 (je traduis).

³ Gadamer souligne que l'application à la Bible de l'interprétation historiciste, qui, en s'inspirant de Schleiermacher, insiste sur la dimension psychologique de l'interprétation des textes, a donné lieu à une accentuation des écarts théologiques entre les auteurs bibliques. On a alors, écrit-il, « reconnu qu'une compréhension adéquate de l'Écriture présupposait la reconnaissance de la diversité de ses auteurs et, par conséquent, l'abandon de l'unité dogmatique du canon » (*WM*, p. 180).

sation des quatre évangiles). Dans l'un comme dans l'autre cas, la thèse de l'unicité de la Bible est une affirmation dogmatique qui, comme nous aurons l'occasion de le voir plus en détail, renvoie en dernière analyse à une institution communautaire. C'est seulement parce qu'une communauté s'est définie elle-même en canonisant un *corpus* de textes et continue de reconnaître ce canon qu'il y a quelque chose de tel qu'« une » Bible¹.

3.3. Une herméneutique de la promesse

3.3.1. Le *scopus* de l'Écriture

S'appuyant sur la conception chrétienne traditionnelle de l'unité de l'Écriture, Gadamer met en avant une caractérisation globale du statut herméneutique du texte biblique. Le mode de proposition de l'ensemble de la Bible, soutient-il, répond à la structure de la *promesse*² (*Zusage*). Si Gadamer peut en venir à cette position, c'est parce qu'il suit P. Mélanchton, qu'il salue pour avoir formulé l'un des principes de base de l'interprétation de textes dans la règle herméneutique suivante : « La première chose qui importe est l'intention principale et le point de vue central, ou ainsi que nous l'appelons, le *scopus* du discours³. » Annexant la règle de Mélanchton à son herméneutique, Gadamer écrit à son tour que « [l']intention fondamentale d'un texte est essentielle à une compréhension adéquate⁴ ». Cette intention première, qui se dégage de la totalité d'une œuvre, en éclaire les parties. Dans le cas de la Bible, l'affirmation dogmatique de sa cohérence interne permet de prendre l'ensemble des livres canoniques – ensemble qui, notons-le au passage, n'est pas tout à fait le même d'une tradition chrétienne à l'autre – comme le « tout ». C'est la raison pour laquelle la dialectique herméneutique du tout et de la partie peut s'opérer, non seulement dans l'un ou l'autre des livres qui composent le canon biblique, mais dans l'ensemble de l'Écriture. Et c'est aussi pourquoi il est envisageable d'identifier un seul *scopus* pour la totalité, pourtant si hétérogène, du canon scripturaire. Gadamer explique :

¹ Voir S. Breton, « Sur quelques présupposés d'une certaine exégèse », dans D. Bourg et A. Lion, dir., *La Bible en philosophie. Approches contemporaines*, Paris, Cerf, 1993, p. 15 ; J. Grondin, « Canonicité et philosophie herméneutique », p. 19-21.

² Voir H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 302 (*GW* 8, p. 150) ; « Herméneutique et théologique », p. 390 ; « Von der Wahrheit des Wortes », p. 41-42 (*GW* 8, p. 41-42).

³ P. Mélanchton, *Opera* XIII, 422s., tel que cité dans H.-G. Gadamer, « Rhétorique et herméneutique », p. 184 (*GW* 2, p. 282).

⁴ H.-G. Gadamer, « Rhétorique et herméneutique », p. 184 (*GW* 2, p. 282).

Car c'est le tout de l'Écriture sainte qui guide la compréhension de ses parties – de même que ce tout ne peut être, inversement, acquis qu'à travers un parcours compréhensif de ses parties. [...] Luther et ses successeurs ont transposé cette image, connue depuis la rhétorique classique, au procédé de la compréhension et ils en ont tiré un principe général de l'interprétation des textes, à savoir que toutes les particularités d'un texte doivent être comprises à partir de leur *contextus*, de leur contexte, et du sens unitaire visé par le tout, le *scopus*. (*WM*, p. 179)

On comprend que le « contexte » qu'évoque Gadamer ne renvoie pas aux circonstances historiques entourant la rédaction du texte, mais à l'*assemblage* (lat. *contextus*) des parties du texte *tissées* les unes *avec* les autres (lat. *contexere*) pour former un tout. C'est à la lumière de ce contexte strictement textuel que doit être compris le *scopus* d'un écrit. Nous savons déjà que, pour Gadamer, le *scopus* de l'Écriture est la promesse. Mais que veut-il signifier par là ? Dans « Herméneutique et théologie », il détaille sa conception de la structure de promesse propre au texte biblique en précisant ses trois moments constitutifs : l'Écriture est une proclamation (ou un kérygme) ; cette proclamation est intégrée dans une narration ; et cette narration a une portée eschatologique¹. Le caractère *kérygmaticque* de la Bible désigne le fait qu'elle est d'abord et avant tout l'annonce d'un message au lecteur² (qui, comme nous le verrons, suppose aussi une réponse de la part du lecteur). Ce message, proclamé à tous, est celui de la Bonne Nouvelle, l'Évangile (εὐαγγέλιον) : annonce que la victoire sur la mort a été acquise pour quiconque en vertu de la mort et de la résurrection de Jésus³. La promesse de salut en Jésus, il faut le souligner, même si elle émane seulement du Nouveau Testament, vaut selon Gadamer pour l'ensemble de la Bible :

[M]ême un texte comme le Cantique des cantiques se tient dans le contexte de l'Écriture sainte, c'est-à-dire exige d'être compris comme promesse [*Zusage*]. C'est certainement ici le contexte – mais il s'agit en revanche d'un fait purement linguistique du texte – qui confère au chant d'amour le caractère d'une promesse. Au même

¹ Voir H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 390-391.

² H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 390.

³ Gadamer écrit à ce sujet : « Être le seul à véritablement surmonter la mort en voyant dans les souffrances et dans la mort exemplaires de Jésus un acte rédempteur, telle est la revendication du message chrétien, qui fait aussi son exclusivité. » (« Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 306 [*GW* 8, p. 153] ; voir aussi *WM*, p. 431 ; « Témoignage et affirmation », p. 164)

scopus doivent être également rapportés des textes aussi modestes et sans art que les évangiles synoptiques. On doit dériver le caractère de promesse de tels textes du *scopus* indiqué par le contexte¹.

Le texte scripturaire n'est pas seulement kérygme, mais aussi *narration*. Une partie essentielle de la Bible, en effet, s'applique à faire le récit d'événements fondateurs pour la foi judéo-chrétienne : « l'Écriture Sainte est un message où le caractère kérygmatic est intégré dans une narration épique qui réfère à quelque chose qui s'est passé² ». Il importe pour la compréhension de soi des religions juive et chrétienne que le message dont leurs Écritures témoignent ne soit pas de l'ordre des idées seulement, mais se rapporte à ce qui a eu lieu dans l'histoire humaine. Ce noyau narratif du kérygme scripturaire conduit Gadamer à décrire la Bible comme le « récit de l'histoire originaire [*Urgeschichte*] [qui] devient document original³ [*Urkunde*] ». Gadamer attire lui-même l'attention sur ce qui est déterminant dans cette caractérisation de la Bible : « Il faut comprendre le "document original" au plein sens du mot allemand, celui d'un document faisant foi⁴ [*des gültigen Dokumentes*] », c'est-à-dire un document qui *atteste* ce dont il fait le récit. Contrairement aux écrits mythologiques de la Grèce ancienne (pour reprendre un exemple privilégié par Gadamer), les Écritures judéo-chrétiennes sont « des documents originaux qui ne se contentent pas de raconter, mais qui attestent ouvertement une histoire⁵ ». Cela est vrai à la fois pour l'Ancien et le Nouveau Testaments, même si les histoires qu'ils attestent diffèrent foncièrement l'une de l'autre. L'Ancien Testament, explique Gadamer, a pour intention principale d'attester l'histoire de l'Alliance de la loi conclue entre Dieu et le peuple israélite ; le Nouveau Testament a plutôt pour intention première d'attester l'histoire de la Nouvelle Alliance, scellée par la vie, la

¹ H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », p. 43 (*GW* 8, p. 43 ; je traduis). Cette perspective sur l'Ancien Testament, qui est celle de la tradition chrétienne, n'est naturellement pas partagée par la tradition juive. Et Gadamer en est conscient : « Quelle interprétation de l'Ancien Testament, écrit-il, est-elle la bonne : l'interprétation chrétienne à partir du Nouveau Testament, ou l'interprétation juive ? [...] Le Juif, [...] confronté aux affirmations du théologien chrétien, [...] estimera que celui-ci se trompe dans sa compréhension quand, partant du Nouveau Testament, il restreint les vérités de son Livre Saint. » (*WM*, p. 337)

² H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 390-391.

³ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 301 (*GW* 8, p. 149).

⁴ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 301 (*GW* 8, p. 149).

⁵ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 301 (*GW* 8, p. 149).

mort et la résurrection de Jésus de Nazareth¹. Mais rappelons que, pour la théologie chrétienne traditionnelle (à laquelle l'herméneutique théologique gadamérienne se rattache), le Nouveau Testament, étant considéré comme l'accomplissement de l'Ancien², fournit dans le Christ la clé de lecture des récits vétérotestamentaires et qu'ainsi on peut reconnaître dans ces derniers des anticipations implicites, voire explicites des événements néotestamentaires.

L'Écriture est kérygme, narration et, enfin, adresse *eschatologique*. Gadamer explique que le kérygme narratif de la Bible « doit se transformer pour chaque membre de la communauté en un sens eschatologique. Cela signifie que le croyant doit reconnaître dans la narration du passé sa propre situation future³ ». Cette dimension eschatologique du message scripturaire nous renvoie directement à la question de son application, dont les modalités sont intimement liées au mode de proposition de l'Écriture, celui de la promesse. C'est que, comme il s'agit maintenant de le montrer, il est constitutif du texte qui a le caractère de la promesse d'établir un rapport d'application distinctif avec ses lecteurs.

3.3.2. La structure de la promesse

Dans « Herméneutique et théologie », Gadamer nous explique que le texte biblique, par sa structure même, entretient une relation particulière à une communauté particulière. « Il y a, affirme-t-il, un rapport constitutif *entre* le texte de la Bible ou de l'Écriture *et* la communauté des Saints à laquelle cette parole est destinée⁴. » Pour bien saisir ce que Gadamer a précisément en vue ici, il faut revenir aux explications fournies dans « De la vérité du mot ». Gadamer y montre que les différenciations faites entre les trois catégories de textes – qui, rappelons-le, sont les textes religieux, juridique et littéraire – « devraient reposer exclusivement sur le caractère du mot [*Wortcharakter*] et ne pas provenir seulement de l'extérieur, des circonstances dans lesquelles il a été dit⁵ ». Quand, par conséquent, Gadamer écrit que le texte scripturaire a une relation constitutive à l'Église, il ne renvoie pas à un quelconque moment de son histoire, mais à une exigence posée par le mode de proposition (*Aussage*, au sens large) propre au texte biblique, celui de la promesse (*Zusage*). Certes, le texte poétique,

¹ « Jésus Christ est, pour le croyant, la promesse vivante faite chair » ; « Jesus Christus für den Glaubenden die lebendige, fleischgewordene Zusage ist » (H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », p. 37 [*GW* 8, 37])

² Voir H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 95.

³ « Herméneutique et théologie », p. 391.

⁴ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 388 ; voir aussi « Religious and Poetical Speaking », p. 91.

⁵ H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », p. 42 (*GW* 8, p. 42 ; je traduis).

qui a le caractère de l'énoncé (*Aussage*, au sens étroit), s'adresse lui aussi à une communauté d'interprètes, mais de manière anonyme¹. Avec l'Écriture, au contraire, « nous avons affaire à une visée qui n'est pas anonyme mais qui s'impose comme une donnée concrète² ». C'est que la promesse, par sa nature, implique nécessairement deux partenaires : d'une part, celui qui fait la promesse et, d'autre part, celui à qui elle est faite et qui doit, pour que la promesse ait une quelconque réalité, y répondre en l'acceptant³. C'est pourquoi Gadamer écrit au sujet de la promesse qu'en elle « le langage va au-delà de lui-même⁴ », c'est-à-dire vers le lecteur bénéficiaire de la promesse. Il est de la nature même du texte éminent qui a la structure de la promesse de ne pas être totalement autonome, pour la raison précise qu'il n'est pas complet en lui-même (comme l'est le texte poétique), mais dépend pour le devenir de la réponse positive de l'interprète. Gadamer écrit ailleurs :

Je ne suis pas tout seul, si je peux promettre quelque chose. [...] Il appartient précisément à l'essence de la promesse d'être un rapport mutuel du dire et du répondre. En ce sens, les textes de la religion révélée sont « promesse », c'est-à-dire tirent leur caractère de dire [*Sagecharakter*] seulement du fait d'être acceptés par le croyant⁵.

D'une part, le texte biblique, en tant que texte éminent, ne « renferme pas une visée spécialement destinée à une communauté particulière⁶ », mais s'adresse à quiconque en fait la lecture. C'est d'ailleurs seulement parce qu'elle est telle qu'elle peut être d'une universalité complète. D'autre part, en raison de la structure de promesse qui la caractérise, il est tout aussi exact de dire qu'elle s'adresse en particulier à ceux qui acceptent son message, celui de l'Évangile. Et la réponse qu'elle attend de tout lecteur, la seule qui par ailleurs convienne à une promesse, est la foi⁷. C'est pourquoi Gadamer peut soutenir que c'est une caractéristique essentielle de l'Écriture de « s'adresser seulement à la communauté des croyants⁸ ».

¹ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 387 ; « Religious and Poetical Speaking », p. 90

² H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 387-388.

³ Voir. H.-G. « Herméneutique et théologie », p. 390.

⁴ H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », p. 42 (*GW* 8, p. 42 ; je traduis).

⁵ H.-G. Gadamer, « Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit », dans *GW* 8, 74 (je traduis).

⁶ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 389.

⁷ H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 95.

⁸ H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 91 (je traduis).

Dans « Expérience esthétique et expérience religieuse », Gadamer rend aussi compte de la spécificité de la structure du texte comme promesse, mais en ayant recours cette fois aux notions de symbole et de signe. La stratégie est la même : le statut du texte biblique est mis en évidence par contraste avec celui du texte poétique. Gadamer avait déjà, dans *Vérité et méthode*, nettement défini les concepts de symbole et de signe : s'ils se trouvent chacun à l'une des deux extrémités de la gamme des objets qui ont pour structure « celle de la représentation de quelque chose par autre chose » (*WM*, p. 90), c'est parce que l'un « se réduit [...] à l'arbitraire d'un choix », alors que l'autre « présuppose au contraire un lien entre le visible et l'invisible » (*WM*, p. 79). Ainsi défini, le symbole est tout à fait pertinent pour exprimer la nature de l'expérience esthétique :

Ce qui précisément caractérise l'œuvre d'art, [...] c'est que sa signification soit intérieure à la manifestation même, qu'elle n'y soit pas arbitrairement introduite de l'extérieur. [...] C'est seulement parce que ce concept [de symbole] inclut l'unité intérieure du symbole et de ce qu'il symbolise qu'il a pu accéder au statut de concept fondamental universel en esthétique. Le symbole signifie la coïncidence de la manifestation sensible et de la signification suprasensible, coïncidence qui, comme le sens primitif du grec *symbolon* et sa survivance dans l'usage savant qu'en font les diverses confessions, n'est nullement, à la manière du recours au signe, rattachement opéré après coup mais au contraire réunion de ce qui est fait pour aller ensemble. (*WM*, p. 83)

Le signe n'est pas caractérisé par « l'unité intérieure de l'idéal et de la manifestation » (*WM*, p. 79), unité constitutive du symbole et qui l'est également de l'œuvre d'art. L'élément distinctif du signe est plutôt qu'il « est donné qu'à celui qui est capable de le prendre pour tel¹. » Gadamer éclaire la nature du signe par l'exemple révélateur de l'objet-souvenir (*Andenken*), qui est jugé précieux parce que, par sa présence, il rappelle le passé d'où il provient, même s'il « n'a valeur de souvenir que pour celui qui a déjà – c'est-à-dire encore – un lien à ce passé » (*WM*, p. 157-158). Le signe ne tient pas lieu du passé, mais le rappelle pour celui qui en conserve la mémoire. C'est justement par le fait que ce à quoi il renvoie n'est pas présent en lui qu'il se distingue du symbole :

Car un signe n'est rien d'autre que ce que sa fonction requiert et celle-ci est de détourner de lui-même en renvoyant à autre chose. [...] Il ne doit pas attirer l'attention

¹ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 306 (*GW* 8, p. 153).

au point de la retenir, car il doit seulement rendre présente une chose qui ne l'est pas et de telle façon que seul soit visé ce qui n'est pas présent. (*WM*, p. 157)

Si, pour l'auteur d'« Expérience esthétique et expérience religieuse », le texte poétique, en tant qu'œuvre d'art, a le caractère du symbole, c'est parce qu'il déploie « sa propre force d'expression, capable de faire prendre conscience de la communauté d'une valeur¹ ». Mais le texte biblique est assimilé au signe en raison de son lien intégrant à la communauté qui le reçoit comme promesse. C'est d'ailleurs cette « exigence générale du message chrétien d'être accepté », écrit Gadamer, « que Luther a saisie dans la formule du "*pro me*"² ». Dans le texte biblique, « ce qui est montré est accessible uniquement à celui qui de lui-même y porte ses regards, et voit³ ». C'est pourquoi il est, certes, un texte éminent, en tant qu'il est autonome par rapport aux circonstances de son origine. Mais il ne l'est pas au même degré que le texte poétique, car il n'est pas autonome vis-à-vis de ses destinataires : il demande en effet d'être accepté comme promesse⁴. C'est ce qui explique qu'avec le texte biblique on ne puisse pas « parler véritablement de littérature, ni de texte autonome. Le message raconté se veut tel. C'est-à-dire pas tant une forme symbolique de reconnaissance qu'un signe qui m'advient⁵ ».

Ce lien intégrant du texte biblique à la communauté de ceux qui acceptent sa promesse le rapproche du texte juridique. Le mode de proposition du texte juridique, rappelons-le, n'est pas la promesse (*Zusage*), mais l'affirmation (*Ansage*). Les deux types de texte ont en commun, toutefois, de requérir « le soutien contextuel d'une pratique⁶ » communautaire, qui est, selon le cas, juridique ou ecclésiastique. C'est seulement dans le cadre de leur application à une communauté que les textes biblique et juridique parviennent à la complétude, alors que le texte poétique est achevé en lui-même. Gadamer explique cette caractéristique qu'ont en partage le texte biblique et le texte juridique en ces termes :

¹ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 305 (*GW* 8, p. 152).

² H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 306 (*GW* 8, p. 153).

³ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 307 (*GW* 8, p. 154).

⁴ Notons que, dans le cas de l'Ancien Testament comme dans celui du Nouveau, un rapport structurel est engagé entre le texte et le lecteur : dans le Nouveau Testament, il s'agit, comme nous l'avons vu, d'une promesse où l'interprète est appelé à répondre au kérygme par la foi ; dans l'Ancien Testament, en revanche, il s'agit d'un contrat où l'interprète est appelé à répondre à la loi par l'obéissance. Voir H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 302 (*GW* 8, p. 150).

⁵ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 308 (*GW* 8, p. 155).

⁶ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 296 (*GW* 8, p. 145).

Ainsi, l'adresse d'une promesse [*die Zusage einer Verheißung*] trouve pour ainsi dire son accomplissement dans l'acceptation de la foi, comme d'ailleurs toute promesse [*Versprechen*] lie les partenaires en cause seulement si elle est acceptée. De la même façon, un texte juridique qui formule une loi ou un jugement a force d'obligation dès qu'il est promulgué ; toutefois, il atteint son achèvement comme quelque chose de promulgué, non par lui-même, mais seulement dans son application, c'est-à-dire dans son exécution¹.

Ce n'est pas sans raison que les herméneutiques juridique et théologique occupent une place de premier plan dans les considérations de *Vérité et méthode* sur l'application : ces deux types de texte sont tels qu'ils posent explicitement, en raison de leurs exigences intrinsèques respectives vis-à-vis de leurs lecteurs, la question de l'application. Dans le cas de la compréhension de la Bible, l'application signifie essentiellement l'appropriation eschatologique de son message. « Le sens kérygmaticque du Nouveau Testament, écrit Gadamer, [...] confère à l'Évangile la forme d'application du *pro me*² ». Parce que le message biblique a la structure de la promesse, il exige d'être entendu, non comme un simple récit, mais comme une adresse. Gadamer est on ne peut plus clair que cette appropriation n'est pas le seul fait du croyant, comme s'il comprenait d'une façon particulière en raison de sa foi ; *tout* lecteur doit, s'il veut réellement comprendre le texte biblique, écouter sa prétention à la vérité, en l'occurrence sa prétention kérygmaticque. Gadamer écrit à ce sujet :

[L]a Bible exige une forme particulière d'appropriation, à savoir l'acceptation de la Bonne Nouvelle par le croyant. C'est là le *scopus* à partir duquel il nous faut lire l'Écriture sainte, même quand on l'aborde en pur historien ou quand comme athée, par exemple dans un esprit marxiste, on considère toute religion comme « fausse ». Ce genre de texte doit – comme tout autre – être compris à partir de son intention³.

3.3.3. Les partenaires de la promesse

Une question cruciale doit à ce point-ci être posée : si la Bible répond à la structure de la promesse, *qui* donc est celui qui se porte garant de la promesse ? La réponse sans doute

¹ H.-G. Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », p. 42 (*GW* 8, p. 42 ; je traduis).

² H.-G. Gadamer, « La théologie de Marbourg », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 61 (*GW* 3, p. 307).

³ H.-G. Gadamer, « Rhétorique et herméneutique », p. 189 (*GW* 2, p. 286) ; voir aussi « Von der Wahrheit des Wortes », p. 42-43 (*GW* 8, p. 42-43).

la plus naturelle, dans une perspective gadamérienne, serait que, dans l'événement de la compréhension, c'est le texte lui-même qui parle. On sent immédiatement, toutefois, l'inadéquation d'une telle réponse. Comment, en effet, un texte peut-il faire une promesse qui ait une quelconque réalité pour ses lecteurs ? Il faut, semble-t-il, *quelqu'un* pour donner suite à une promesse. Une deuxième hypothèse consisterait à voir dans les auteurs bibliques ceux qui ont fait la promesse. Si c'était le cas, on serait alors en droit de considérer la Bible, non plus comme un texte éminent, mais comme un écrit correspondant à ce que Gadamer appelle « l'usage ordinaire de l'écriture ». Ce qui est caractéristique de cet emploi de l'écrit, c'est, comme nous l'avons vu, qu'il « renvoie à un dire originaire, si bien qu'en ce sens le texte ne prétend pas parvenir de lui-même à parler : ce n'est pas lui, mais le locuteur qui doit pour ainsi dire recommencer à parler quand je lis¹ ». Mais si les auteurs bibliques avaient été les garants de la promesse de salut rapportée dans les Écritures, celle-ci n'aurait-elle pas été valable que pour leurs contemporains ? N'aurait-elle pas, en effet, perdu toute validité dès lors que ces auteurs seraient morts ? De toute évidence, cette deuxième option n'est pas plus satisfaisante que la première, car la compréhension de soi des auteurs bibliques qu'elle suggère ne correspond pas du tout à ce qui se dégage des écrits bibliques. S'il y a quelque chose à dire au sujet des auteurs bibliques, c'est essentiellement qu'ils sont des « témoins² », des médiateurs qui attestent de la promesse dont quelqu'un d'autre, *Dieu*, est tenu pour le garant³. Et précisément parce qu'ils sont moins auteurs que témoins, la Bible appartient selon Gadamer, qui suit ici F. Overbeck, au genre littéraire de la « littérature originaire⁴ » (« *Urliteratur* »). La réelle grandeur des auteurs bibliques, explique Gadamer, « réside bien dans le fait qu'ils sont les messagers de quelque chose qui outrepassent leur propre horizon

¹ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 295 (*GW* 8, p. 144).

² Par là, Gadamer n'entend pas nécessairement « témoins oculaires ». Il explique en effet : « Les auteurs de la sainte Écriture ne sont pas pour eux-même [*sic*] des témoins immédiats du crucifiement ou de la résurrection. Mais ils se présentent comme des témoins fidèles d'une tradition authentique qui commence avec la première communauté et avec les témoins immédiats. L'auteur est moins un auteur qu'un témoin intermédiaire. » (« Témoignage et affirmation », p. 162-163)

³ Voir à ce sujet H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 391 ; « Le problème de la compréhension de soi », p. 144-145 (*GW* 2, p. 132) ; « Témoignage et affirmation », p. 162-163 ; « La théologie de Marbourg », p. 61 (*GW* 3, p. 61-62).

⁴ Voir H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 95 ; « La théologie de Marbourg », p. 61.

de compréhension¹ ». Et il n'est nul besoin d'invoquer ici une quelconque théorie de l'inspiration. Certes, la Bible témoigne de la promesse divine, mais seulement parce qu'elle atteste des événements qui sont à l'origine de la foi judéo-chrétienne. Je me permets ici cette longue citation de J. Grondin dont les remarques à ce sujet sont tout à fait éclairantes :

Mais on peut se demander [...] : est-ce bien le texte fondateur qui fonde la religion chrétienne ? Théologiquement, ce n'est pas sûr. En canonisant expressément une série de textes qui rendent *témoignage* de l'acte de salut qui a propulsé la religion chrétienne, ce qu'on aura voulu conserver, c'est en effet moins l'infailible vérité de quelques textes, voire des récits eux-mêmes, dont la littéralité est toujours contestable, que le sens du témoignage de foi qui a été rendu, ou risqué. Les textes fondateurs de la chrétienté ne sont que des représentants d'une vérité qui n'est pas elle-même texte et qui transcende tous ses textes et leurs contextes. D'emblée, ces textes sont moins « canoniques » que l'événement dont ils ne voudront être que la trace. Ce serait un contresens – et dont les premiers auteurs auront peut-être en eux-mêmes conscience – que de prendre tous ces récits au pied de la lettre. La canonicité, bien comprise, se relativise déjà elle-même. Elle s'ouvre et veut ouvrir à un événement de salut qui dépasse souverainement tout ce qu'on en pourrait énoncer².

Celui qui ratifie la promesse de salut à laquelle la Bible rend témoignage, c'est en fait celui que la communauté croyante reconnaît pour être intervenu dans l'histoire des humains en vue de leur salut, comme l'atteste aussi la Bible. C'est seulement en tenant compte de ce lien fondamental entre le kérygme et le récit des événements fondateurs que l'on peut saisir le sens de la dimension eschatologique de la compréhension des textes bibliques³. C'est parce que les événements que raconte l'Écriture sont le gage d'une promesse divine valide pour tout humain de toute époque que le message biblique peut être interprété *pro me*. Il ne faut pas manquer de voir que le caractère eschatologique de l'Écriture ne lui est pas imposé de l'extérieur, mais procède de son *scopus*, de son intention principale. C'est ainsi que, pour le

¹ H.-G. Gadamer, « La théologie de Marbourg », p. 61 (*GW* 3, p. 61-62).

² J. Grondin, « Canonicité et philosophie herméneutique », p. 22-23.

³ C'est aussi ce lien qui explique, remarque Gadamer, que l'acceptation de la promesse de l'Évangile s'accompagne nécessairement de la conviction que le témoignage rendu par les Écritures aux événements fondateurs est substantiellement authentique, et que, pour cette raison, « la critique historique ne pourra jamais détruire l'autorité religieuse de ce livre » (« Religious and Poetical Speaking », p. 96 [je traduis]).

dire avec Gadamer, « [l']Écriture sainte est, selon sa propre revendication, bien plus qu'une simple transmission d'un message mythique. Ce qu'elle raconte veut être Parole de Dieu¹ ». Ce qui, dans la Bible, fait signe (au sens plus haut examiné du signe, à savoir « qui ne l'est que pour celui qui est capable de le prendre pour tel² »), c'est le *Logos* de Dieu. J'emploie volontairement cette expression, « *Logos* de Dieu », pour jouer de sa polysémie en tradition chrétienne : celui qui se présente dans le kérygme biblique, c'est Dieu lui-même dans son autocommunication, et c'est tout à la fois Jésus Christ, la Parole de Dieu faite chair qui par son incarnation révèle le Père (voir *WM*, p. 431). La médiation totale qui s'opère dans la compréhension de l'Évangile et par laquelle Jésus devient présent, S. Kierkegaard l'avait bien saisie dans son concept de *contemporanéité*. Gadamer écrit à ce propos :

Chez Kierkegaard, contemporanéité [...] exprime la tâche imposée au croyant d'opérer entre ce qui n'est pas simultanément, son présent propre et l'action salvatrice du Christ, une médiation si totale que celle-ci (au lieu de rester dans l'éloignement de l'autrefois) soit reçue et prise au sérieux comme donnée présente. (*WM*, p. 132)

Nous verrons que, d'après Gadamer, cette expérience de contemporanéité avec le Christ trouve son mode de réalisation privilégié dans la prédication. Mais il peut être profitable ici de récapituler les principales déterminations du mode de proposition de l'Écriture. La Bible, suivant Gadamer, doit être comprise comme promesse au sens où, en tant qu'elle fait le récit d'événements fondateurs pour la foi judéo-chrétienne, elle témoigne du message qui y fut proclamé, message alors reçu comme Parole de Dieu et que la Bible exhorte à recevoir encore aujourd'hui comme telle. Compte tenu de la spécificité de la promesse divine qu'elle atteste, on peut comprendre que la Bible soit d'une portée universelle. Gadamer écrit à ce sujet : « Certes le texte de l'Évangile n'est pas l'expression de la pensée de quelqu'un, il ne dépend pas d'un individu qui exprime ou formule sa propre intention et il ne renferme pas une visée spécialement destinée à une communauté particulière. Ce discours est d'une universalité complète³. » Si tous ont à comprendre l'Écriture dans sa prétention de promesse, tous en revanche n'y croiront pas, mais ceux-là seuls qui y trouveront un signe pour eux-mêmes.

¹ H.-G. Gadamer, « Mythologie und Offenbarungsreligion », p. 178 (*GW* 8, p. 178 ; je traduis).

² H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 306 (*GW* 8, p. 153).

³ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 389.

Quant à la question de savoir ce qui conduit l'un à trouver dans le message biblique un signe lui étant adressé, alors que l'autre n'y voit rien de tel, Gadamer propose une réponse théologique, qui n'est toutefois pas sans nous aiguiller dans la direction de l'un des maîtres thèmes de son herméneutique philosophique. La compréhension du message biblique comporte, d'un point de vue théologique, une difficulté qui lui est propre. C'est que l'Évangile, explique Gadamer, en plus de participer de « l'étrangeté inhérente à l'écrit comme tel », présente « une situation d'étrangeté des plus radicales¹ », qui trouve son fondement dans l'opposition entre la loi et la grâce. Les Réformateurs, on le sait, ont fortement insisté sur le thème paulinien de l'impact de la Chute sur la disposition spirituelle de l'humain vis-à-vis de Dieu. L'anthropologie théologique qu'ils ont mise en avant considère que l'humain, en raison de son état de pécheur, est par nature rebelle à Dieu. S'il s'accommode bien à la loi, du fait qu'elle lui reconnaît un certain mérite, sa tendance innée vis-à-vis de la grâce divine est d'y résister². Gadamer semble bien présupposer cette conception théologique de l'humain³ lorsqu'il écrit : « Accepter la grâce, telle est l'exigence la plus radicale à laquelle l'homme peut répondre, car par nature il cherche à se retrancher, à se préserver, à se confirmer, en un mot à se fonder sur ses propres forces⁴. » L'Évangile est un défi extrême (*Zumutung*), un scandale pour qui n'a pas été disposé par Dieu à le recevoir⁵. Et l'étrangeté du message biblique atteint sans doute son point culminant dans l'affirmation que la foi, par laquelle la promesse de salut peut être acceptée, est elle-même un don de Dieu. Voilà selon Gadamer la « pro-vocation radicale » de l'Évangile, pro-vocation « qui dit que la Promesse et son acceptation par la foi ne sont pas une décision active de la volonté humaine, mais un don de la grâce divine qu'il faut attendre et dans lequel il faut croire⁶ ». Cette inconcevabilité du message scripturaire impose à l'herméneutique théologique « une fonction spéciale et émi-

¹ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 385, 391.

² H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 96.

³ Il fait lui-même, quoique très rarement, le lien entre l'opposition naturelle de l'humain à la grâce de Dieu et la doctrine du péché originel (voir H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 391).

⁴ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 391.

⁵ Voir H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 303 (*GW* 8, p. 151) ; « Herméneutique et théologie », p. 392 ; « Religious and Poetical Speaking », p. 96.

⁶ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 392 ; voir aussi « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 304 (*GW* 8, p. 151) ; « Le problème de la compréhension de soi », p. 141 (*GW* 2, p. 129).

mente¹ », qui consiste à « surmonter l'étrangeté fondamentale du message chrétien² ». Cette dernière remarque, qui reconnaît à l'herméneutique théologique la possibilité d'amoindrir l'étrangeté singulière de l'Évangile³, montre qu'il n'est pas tant question pour Gadamer de faire de la foi une expérience paranormale que de souligner le rôle de premier plan de la *rhétorique* en théologie. Gadamer est intéressé à déduire de la difficulté inhérente au message biblique moins le caractère *passif* de l'expérience de la foi que le caractère *actif* de l'appareil théologique en vue du soutien de la foi⁴. L'un des aboutissants de l'herméneutique philosophique de Gadamer est la réhabilitation de la rhétorique comme élément constitutif du dialogue des humains les uns avec les autres (mais aussi et d'abord du dialogue avec soi-même) :

Toute pratique sociale, écrit-il, [...] est inconcevable sans la fonction de la rhétorique. [...] Voir dans la rhétorique une simple technique et même un simple instrument de manipulation est une conception étriquée. Elle est en vérité l'un des aspects essentiels de tout comportement raisonnable⁵.

Ce n'est donc pas un défaut pour la théologie de recourir à la rhétorique en vue de faire naître et de soutenir la foi en l'Évangile. La nécessité en est peut-être seulement plus criante pour elle eu égard à la particulière étrangeté du message scripturaire. La participation de la rhétorique au phénomène herméneutique en théologie révèle que, pour Gadamer, la foi est, jusqu'à un certain point, comme toute autre expérience humaine de vérité : elle s'acquiert – ou se perd – dans le jeu des arguments convaincants. J'ai précédemment annoncé le thème de la prédication en indiquant qu'elle est le mode d'application privilégié du texte biblique. J'ajouterai ici, en lien avec ce qui vient d'être examiné, que Gadamer voit également dans le sermon « le point culminant de la rhétorique ecclésiastique⁶ ». Les prochains paragraphes chercheront à rendre raison du primat de la prédication dans l'herméneutique théologique de Gadamer.

¹ H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 96 (je traduis).

² H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 304 (*GW* 8, p. 151) ; voir également « Herméneutique et théologie », p. 391-392.

³ Voir H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 97.

⁴ Voir H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 303-304 (*GW* 8, p. 151).

⁵ H.-G. Gadamer, « Postface », p. 108 (*GW* 2, p. 467).

⁶ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 304 (*GW* 8, p. 152).

3.3.4. Le primat de la prédication

Nous avons vu que l'Écriture, en attestant du kérygme primitif, permet à quiconque s'y trouve disposé d'y entendre la Parole de Dieu. Par la médiation totale qui s'opère dans la compréhension du message biblique, l'événement passé de la proclamation de l'Évangile de Christ se présente à moi. Car l'interprétation, qui redonne parole vivante à une lettre morte, fait en quelque sorte réentendre la parole qui a été un jour proclamée. Cette dimension de la compréhension de la Bible était particulièrement importante pour Luther, comme l'explique P. Bühler :

[L]e *sola scriptura* est en lien étroit avec le *solo verbo*, « par la parole seule », et pour Luther, cette parole, c'est d'abord et fondamentalement l'Évangile au sens d'une parole vivante, d'une *viva vox*. La bonne nouvelle est d'abord fondamentalement orale (un *fröhlich Geschrei*, dira Luther), et la mise par écrit de cette parole orale sert à la transmission de génération en génération, pour lui permettre de rejaillir sans cesse¹.

Ce n'est pas sans raison que Gadamer reconnaît un rôle déterminant au sermon dans sa conception de l'herméneutique théologique. Il reprend à son compte la conviction luthérienne que la prédication est le mode privilégié de concrétisation de l'Écriture (voir *WM*, p. 336). Par la parole de la prédication, le texte biblique se présente dans une médiation totale (voir *WM*, p. 132). C'est alors par une double médiation totale que la personne croyante peut, en écoutant un sermon biblique, entendre la Parole de Dieu, dans la contemporanéité avec l'événement originaire du salut. La médiation totale qui s'opère dans le prêche trouve son fondement dans la correspondance de sa visée avec celle du message biblique. « Le pasteur, écrit Gadamer, en interprétant le message, fait fonction de témoin pour le travail du Saint-Esprit². » Le prédicateur comme la Bible elle-même témoignent et attestent de la promesse du salut qui a été proclamée dans le kérygme primitif.

L'importance croissante, dans les Églises chrétiennes, de l'interprétation de l'Écriture à travers le prêche montre quelle est la tâche propre à l'herméneutique théologique. Elle porte moins sur la compréhension scientifique de l'Écriture que sur l'exercice de la prédication, par laquelle le message sotériologique doit atteindre chacun de manière à ce qu'il se sache visé et interpellé³.

¹ P. Bühler, « *Sola Scriptura* : défis philosophiques des lectures protestantes », p. 86.

² H.-G. Gadamer, « Religious and Poetical Speaking », p. 97 (je traduis).

³ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », p. 341-342 (*GW* 2, p. 312).

La préséance donnée à la prédication dans l'herméneutique théologique gadamérienne dit quelque chose sur la manière dont l'Écriture, pour Gadamer, *ne doit pas* être comprise. Exprimée à la positive, l'idée est la suivante : « Toute lecture et exégèse de l'Écriture sainte [...] est subordonnée à la prétention kérygmatique de l'Évangile¹. » Ce qui est mis en jeu ici, c'est le degré de pertinence que peuvent avoir les approches dites scientifiques de la Bible. Contre la surestimation moderne des lectures méthodiques de la Bible, Gadamer affirme : « Même lorsqu'elle [l'interprétation] est, chez le théologien, interprétation scientifique, elle ne doit jamais oublier que l'Écriture sainte est la proclamation divine du salut. Sa compréhension ne peut donc pas se réduire à l'investigation scientifique de son sens. » (*WM*, p. 336) C'est pourquoi, du point de vue de Gadamer, la prédication aura toujours préséance sur la recherche savante de la Bible pour ce qui est de rendre justice à la prétention de l'Écriture :

La prédication, et non le commentaire explicatif ou le travail exégétique du théologien, est au service immédiat de la Proclamation dans la mesure où elle ne médiatise pas seulement pour la communauté l'entente de ce que dit l'Écriture sainte mais est aussi attestation. L'accomplissement propre du comprendre ne se trouve justement pas dans la prédication en tant que telle, mais dans la manière dont elle est entendue comme un appel qui s'adresse à chacun².

Gadamer ne conteste en aucune manière l'importance qu'a pour la théologie chrétienne l'exégèse scientifique de la Bible. Mais son inadéquation pour mettre en avant une interprétation de l'Écriture qui soit en mesure d'en assurer une médiation totale conduit Gadamer à relativiser son apport. Gadamer écrit en effet (dans le contexte, il est en particulier question de la méthode historico-critique) : « En tant qu'étude d'une tradition littéraire et de sa vérité historique, elle a les mêmes droits que toute autre étude scientifique, mais le contenu singulier du message chrétien demeure inaccessible à la recherche critique³. » Nous avons vu que, pour Gadamer, la Bible trouve son *scopus* dans le fait d'être un *kérygme* intégré dans une *narration* de portée *eschatologique*. Comme ce *scopus* a la structure de la *promesse*, il exige du lecteur une forme particulière d'appropriation : la prétention à la vérité de l'Écriture se traduit par une sommation du lecteur à accepter l'Évangile. La prédication, qui atteste de la

¹ H.-G. Gadamer, « Rhétorique et herméneutique », p. 189 (*GW* 2, p. 286).

² H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 144 (*GW* 2, p. 132).

³ H.-G. Gadamer, « Mythologie und Offenbarungsreligion », p. 178 (*GW* 8, p. 178 ; je traduis).

promesse divine du salut en Jésus, aura pour cette raison selon Gadamer toujours l'avantage sur l'exégèse scientifique de la Bible.

3.4. Le problème de l'application

Il me paraît essentiel, en vue de rendre justice à l'intelligence gadamérienne de l'herméneutique théologique, d'examiner une question soulevée par une objection formulée contre elle. La critique porte sur la nature de l'application en théologie : selon certains commentateurs, Gadamer ferait de l'application inhérente à la compréhension des textes bibliques un cas *sui generis* qui s'inscrirait en tension avec sa conception de l'application mise en avant dans *Vérité et méthode* et, par conséquent, avec la prétention à l'universalité de son herméneutique philosophique. La critique, comme nous l'avons constaté dans l'état de la question (§ 1.2.), a d'abord proposée par Thomas B. Ommen¹, puis elle a été élaborée par Philippe Eberhard², avant d'être reprise d'Eberhard par Kevin J. Vanhoozer³. Comme Eberhard offre la version la plus étoffée de cette critique, je m'en tiendrai à son traitement de la question.

L'objection que suscitent ces commentateurs est particulièrement importante, pour deux raisons au moins. D'abord, elle porte sur le principal traitement de l'herméneutique théologique dans *Vérité et méthode* qui, de plus, est situé dans un chapitre crucial de l'œuvre de Gadamer, celui intitulé : « Reconquête du problème fondamental de l'herméneutique » (*WM*, p. 312-346). Le thème de ce chapitre, on s'en souviendra, est l'application (*Anwendung*), qui constitue pour Gadamer « le problème central de toute l'herméneutique » (*WM*, p. 312). La question soulevée commande donc une juste interprétation d'un passage déterminant pour tout l'argumentaire de l'*opus magnum* de Gadamer. Mais cette objection est importante également parce qu'elle a pour effet de compromettre de façon significative la conception gadamérienne de l'herméneutique théologique. C'est que, selon Eberhard, l'herméneutique théologique de Gadamer n'est tout simplement pas conséquente avec son œuvre philosophique : « Gadamer, écrit-il, retire beaucoup de la théologie afin de décrire le processus herméneutique, mais il manque à appliquer en retour ses intuitions à sa théologie explicite⁴. » Voyons ce qui, selon Eberhard, justifie une telle critique.

¹ Voir T.B. Ommen, « Bultmann and Gadamer », p. 352-356.

² Voir P. Eberhard, « Hermeneutics and Theology », p. 189-204 ; « Gadamer and Theology », p. 292-295.

³ Voir K.J. Vanhoozer, « Discourse on Matter. Hermeneutics and the "Miracle" of Understanding », p. 16-17.

⁴ P. Eberhard, « Gadamer and Theology », p. 287-288 (je traduis).

Les considérations de Gadamer sur l'application dans *Vérité et méthode* veulent démontrer que l'application forme avec la compréhension et l'interprétation un processus unitaire (voir *WM*, p. 313). L'explicitation du caractère d'application de toute compréhension mise en œuvre par Gadamer procède en deux étapes. Dans un premier temps, Gadamer trouve un modèle de l'expérience herméneutique dans la *phronêsis* aristotélicienne, en tant qu'en elle le savoir (l'universel) est toujours corrélatif de la situation (le particulier) de l'individu en question (*WM*, p. 317-329). Dans un deuxième temps, Gadamer éclaire le phénomène de l'application à la lumière de deux traditions herméneutiques dans lesquelles il joue un rôle majeur : l'herméneutique juridique et l'herméneutique théologique (*WM*, p. 330-346). C'est dans ce passage de *Vérité et méthode*, ayant pour titre : « La signification exemplaire de l'herméneutique juridique », que se trouve la thèse gadamérienne sur l'application qui est jugée principalement problématique par Eberhard. Gadamer prend pour point de départ une distinction faite par E. Betti entre les fonctions cognitive et normative de l'interprétation¹. L'interprétation de type cognitif équivaldrait à l'interprétation dite « scientifique », à savoir celle philologico-historique, alors que l'interprétation de type normatif aurait plutôt pour souci distinctif l'application à une situation concrète. Gadamer veut démontrer, contre Betti, que les fonctions cognitive et normative se confondent dans l'événement unique de la compréhension (voir *WM*, p. 316). La pertinence des herméneutiques juridique et théologique pour l'intelligence philosophique de l'application s'explique par le fait que dans les deux cas les textes qu'il s'agit d'interpréter ne peuvent être compris (fonction cognitive) sans être appliqués (fonction normative). À cet égard, c'est la tradition juridique qui se révèle en fait la plus éclairante, car c'est en elle que la productivité inhérente à l'application trouve son expression la plus nette. L'explication de cette prééminence donnée à l'herméneutique juridique sur l'herméneutique théologique nous orientera directement dans la direction du problème soulevé par Eberhard.

Les réflexions de Gadamer sur l'herméneutique juridique s'amorcent avec la comparaison du travail d'interprétation respectif de l'historien du droit et du juge. La compréhension, pour le premier, aurait une visée strictement cognitive : il chercherait seulement à établir une interprétation historique de telle ou telle loi, sans considération pour son application au

¹ Dans sa *Teoria generale dell' interpretazione* (1957), Betti distingue en fait, comme le note aussi Gadamer, trois types d'interprétation : cognitif, normatif et reproductif. Gadamer évoque ici surtout les deux premiers, qui sont plus particulièrement pertinents pour son argument (*WM*, p. 315).

présent. Le deuxième se soucierait au contraire essentiellement de la concrétisation normative de la loi dans la sentence : il s'agirait surtout pour lui d'appliquer le droit aux cas concrets auxquels il a affaire. Or, Gadamer montre que l'historien du droit, même s'il veut s'en tenir à la situation d'origine d'une loi, ne peut faire autrement que la comprendre dans la médiation avec son présent (voir *WM*, p. 334). Gadamer reconnaît une situation comparable, sans être identique, dans l'herméneutique théologique. L'opposition est cette fois entre le théologien et le prédicateur. Le premier correspondrait à la fonction cognitive de l'interprétation par son souci pour une exégèse scientifique des textes bibliques, alors que le second répondrait à la fonction normative par la concrétisation du message biblique qu'il opère dans la prédication. Ici à nouveau, il ressort des considérations de Gadamer que l'application est constitutive de la juste compréhension de la Bible même pour le théologien (*WM*, p. 336).

La comparaison des deux traditions herméneutiques fournit à Gadamer l'occasion de mettre en relief une différence fondamentale entre la sentence du juge et le prêche du prédicateur. Je cite au long ce passage de *Vérité et méthode*, central dans la critique d'Eberhard :

La prédication n'est pas, comme la sentence du juge, un enrichissement productif du texte interprété. La proclamation qui s'opère dans la prédication n'ajoute donc au message de salut rien qui, dans l'ordre du contenu, serait comparable au pouvoir qu'a la sentence du juge d'enrichir le droit. Il n'est absolument pas question que le message de salut attende de la pensée du prédicateur une détermination plus précise. En tant que prédicateur s'adressant à sa communauté, il est dépourvu de l'autorité dogmatique que possède le juge. [...] L'Écriture sainte est la Parole de Dieu ce qui signifie que l'Écriture conserve, par rapport à la doctrine de ceux qui l'interprètent, une prééminence absolue. (*WM*, p. 336)

C'est dans ce texte qu'Eberhard voit l'une des principales marques de l'inconséquence de l'herméneutique théologique de Gadamer avec sa propre œuvre philosophique¹. Suivant la lecture qu'en fait Eberhard, Gadamer y soutiendrait que l'application spécifiquement à l'œuvre dans la prédication ne participe pas de la mobilité historique de la compréhension résultante de la productivité de l'application, mais que, parce que le message biblique est Parole de Dieu, il conserve un sens identique d'un interprète à l'autre². Par là, Gadamer

¹ Voir P. Eberhard, « Gadamer and Theology », p. 292-293.

² Voir P. Eberhard, « Gadamer and Theology », p. 293.

ferait de son herméneutique théologique une exception à l'universalité de sa propre herméneutique philosophique¹.

Les quelques textes, écrit Eberhard, où la théologie explicite de Gadamer (en particulier sa vision du protestantisme) est mise en avant suggèrent que ce qu'il appelle la « *Produktivität des Einzelfalls* » [« la productivité du cas particulier », *WM*, p. 44] s'applique à la vérité, mais non au *kérygme* [...]. Cela suggère que le travail de la compréhension en herméneutique théologique n'affecte pas les vérités chrétiennes de la même façon que la pratique de la loi amende la loi ou de la même façon que les concepts changent à mesure qu'ils expriment une *Sache*. Le kérygme semble être au-dessus de la fosse herméneutique ou en-dehors du cercle herméneutique² !

Cette inconséquence chez Gadamer s'expliquerait par le fait qu'il considérerait, pour des raisons théologiques, la compréhension de l'Évangile comme une expérience herméneutique fondamentalement différente du phénomène de la compréhension théorisée dans *Vérité et méthode*. Certaines assertions de Gadamer peuvent être prises comme allant dans ce sens, non seulement dans le contexte plus restreint de la prédication, mais aussi dans ses considérations générales sur l'interprétation de l'Écriture. Mentionnons : l'universalité du message biblique³ et la foi comme don de Dieu⁴. L'interprétation qu'Eberhard propose de l'herméneutique théologique gadamérienne se défend bien : présupposant une anthropologie théologique où l'humain est conçu comme réfractaire par nature à Dieu (opposition entre loi et grâce), Gadamer considérerait l'Évangile comme un message humainement incompréhensible et donc jugerait nécessaire que l'événement de la foi advienne d'une manière qui sorte du cadre de la compréhension humaine ; de cette manière seraient assurées l'universalité du

¹ P. Eberhard, « Gadamer and Theology », p. 293 ; « Hermeneutics and Theology », p. 191.

² P. Eberhard, « Hermeneutics and Theology », p. 189 (je traduis).

³ Voir H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 389.

⁴ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 392. Eberhard trouve dans la caractérisation de la Bible par Gadamer cinq confirmations de l'exclusion de la théologie du domaine de l'herméneutique philosophique : l'Écriture (1) est une promesse, (2) demande d'être crue, (3) entretient un rapport singulier à ses auteurs, pensés comme témoins, (4) porte un message inconcevable pour l'esprit humain, (5) s'adresse à celui-là seul qui est disposé à y croire, c'est-à-dire celui qui y reconnaît un signe pour lui-même (voir « Hermeneutics and Theology », p. 193-204 ; « Gadamer and Theology », p. 293-294). Je n'évoque ici que les deux dernières caractéristiques, les trois premières ne créant à mon avis aucune tension véritable avec l'herméneutique philosophique de Gadamer.

message biblique (parce que Dieu peut susciter la foi chez qui il veut) de même que l'immutabilité de sa compréhension (parce que c'est le Saint-Esprit qui accorde l'intelligence de l'Évangile). Cette lecture de Gadamer nécessite donc de concevoir la foi, non comme une expérience herméneutique¹, mais comme une réception passive d'un message immuable². On peut comprendre pourquoi Eberhard est conduit à mettre en question la pertinence de la contribution de Gadamer à l'herméneutique théologique : « Son protestantisme, écrit-il, [...] semble séparé de sa philosophie. La foi chrétienne et en particulier le protestantisme est en décalage par rapport à l'herméneutique philosophique³. »

Je me propose de démontrer, contre l'interprétation proposée par Eberhard, que Gadamer ne fait pas de son herméneutique théologique un cas *sui generis* qui se trouverait hors du domaine de son herméneutique philosophique. Pour ce faire, je procéderai en trois étapes : je relèverai d'abord les affirmations gadamériennes qui soutiennent ma thèse ; je fournirai ensuite une interprétation de rechange du passage de *Vérité et méthode* sur l'application dans la prédication (*WM*, p. 336) ; j'émettrai enfin quelques commentaires sur ces caractéristiques de la Bible et de son interprétation qui semblaient donner raison à la lecture d'Eberhard.

Plusieurs textes de Gadamer peuvent être invoqués pour montrer que l'herméneutique théologique n'est pas, pour lui, un cas qui ferait exception à l'universalité de son herméneutique philosophique. On peut d'abord citer ce passage de *Vérité et méthode* déjà examiné (§ 3.1.) où il est affirmé explicitement que l'herméneutique théologique n'est pas un cas *sui generis* : « l'interprétation de l'Écriture sainte ne recourt pas à des lois et à des règles différentes de celles sur lesquelles repose la compréhension de toute autre tradition. Il ne saurait donc y avoir d'herméneutique spécifiquement théologique » (*WM*, p. 330). Et il est particulièrement parlant que ce soit dans le phénomène de l'application que toute expérience herméneutique trouve son unité (voir *WM*, p. 338). Cette première indication n'a peut-être pas, toutefois, une force probante à elle seule, car on pourrait soutenir que l'argument de Gadamer ici est seulement que l'application est *constitutive* de la compréhension en théologie comme de tout autre phénomène de compréhension, sans pour autant qu'il soit impliqué par là que l'application soit *de même nature* en théologie qu'en toute autre expérience herméneutique.

¹ Voir P. Eberhard, « Hermeneutics and Theology », p. 203.

² Voir P. Eberhard, « Hermeneutics and Theology », p. 201.

³ P. Eberhard, « Hermeneutics and Theology », p. 203 (je traduis).

Pour lever cette équivoque, d'autres passages doivent être évoqués. Le texte sans doute le plus explicite sur le caractère productif de l'application dans la prédication tout comme dans l'interprétation de l'Écriture en général est ce passage, tiré de l'étude : « Le problème de la compréhension de soi », dont je me permets cette longue citation :

Or la parole et le dialogue contiennent indubitablement un moment de jeu. [...] Il en va [...] ainsi, que les paroles que nous trouvons attrapent pour ainsi dire notre propre penser, et l'insèrent dans des relations qui renvoient au-delà de l'instantanéité de celui-ci. [...] La vie de la Tradition, et à plus forte raison celle de la Proclamation, consiste en un tel jeu du comprendre. Aussi longtemps qu'un texte est muet, son écoute n'a pas encore commencé. Mais un texte peut commencer à parler. [...] Alors il ne dit pas seulement sa parole, toujours la même, dans une immobilité sans vie, mais il donne toujours de nouvelles réponses à celui qui lui répond. Comprendre des textes, c'est s'entendre dans une espèce de dialogue. Cela se confirme par le fait que dans la relation concrète à un texte, l'entente ne se produit complètement que lorsque ce qui est dit arrive à s'énoncer dans la langue propre à l'interprète. [...] Cela vaut encore plus pour le texte de la Proclamation qui ne peut être effectivement compris s'il ne paraît pas s'adresser à nous-mêmes. Ici, c'est seulement dans la prédication que l'entente et l'exégèse du texte parviennent à leur pleine effectivité¹.

Dans le contexte de ce passage, comme on le voit, il est question d'explicitier l'élément de jeu de toute compréhension. Gadamer explique que la vie même du langage consiste « dans le constant continuer-à-jouer du jeu² ». Le thème du jeu ici renvoie, bien entendu, à l'analyse phénoménologique du jeu dans *Vérité et méthode* et à sa signification pour l'ensemble de l'œuvre comme structure fondamentale de l'expérience herméneutique. En effet, le jeu que Gadamer a de prime abord en vue, c'est celui du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*), « où passent l'un dans l'autre le mouvement de la tradition et celui de l'interprète » (*WM*, p. 298) et qui a pour structure la dialectique de la question et de la réponse (voir *WM*, p. 383). Gadamer a bien montré que la concrétisation de ce travail de l'histoire procède de la linguisticité de la compréhension (voir *WM*, p. 392-393) et que, par conséquent, comprendre, c'est aussi traduire. Et c'est bien ce qui se produit dans l'interprétation d'un texte, rappelle Gadamer dans « Le problème de la compréhension de soi » :

¹ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 142-144 (*GW 2*, p. 130-132).

² H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 143 (*GW 2*, p. 131).

[D]ans la relation concrète à un texte, l'entente ne se produit complètement que lorsque ce qui est dit arrive à s'énoncer dans la langue propre à l'interprète. [...] Ce qui nous est dit doit être accueilli en soi de telle sorte que cela parle dans les propres mots de la langue personnelle et trouve une réponse¹.

L'interprétation des textes bibliques participe elle aussi de ce processus de traduction. C'est d'ailleurs ce que confirme un autre texte de Gadamer. Dans « Expérience esthétique et expérience religieuse », Gadamer tire de l'universalité et de la gratuité de la promesse biblique la conséquence suivante : en tant que telle, elle contient, « pour tous ceux qui l'ont librement accepté, la mission de le transmettre² ». Or, transmettre un message, explique Gadamer, c'est le *traduire* « de manière à toucher celui à qui il s'adresse³ ». Et cela n'est possible que si celui qui transmet le message l'a déjà lui-même compris. Mais qu'est donc cette compréhension, sinon elle-même le processus langagier de l'application, par lequel le langage du message se fusionne au langage de l'interprète de telle sorte que ce dernier puisse être « touché » dans sa situation concrète. La transmission, et la compréhension en général, de l'Évangile est une expérience herméneutique, et Gadamer ne sent nullement le besoin d'en expliquer la possibilité en ayant recours à une quelconque intervention de Dieu.

Considérons maintenant les remarques que Gadamer propose en guise d'introduction à son texte « Herméneutique et théologie ». Rappelons que cette étude est une contribution à la réflexion herméneutique de la théologie chrétienne qui, pour cette raison, s'intéresse exclusivement au texte religieux et au discours religieux d'expression chrétienne, donc au texte biblique et au discours théologique⁴. Gadamer attire l'attention sur la signification de son emploi du terme « discours » dans l'expression « discours religieux » :

Parler de "discours" n'est pas une simple question de formulation : on signifie par là que le texte n'est pas cette objectivité fixée qui se refuse à chaque accommodation contemporaine. Le discours qui se présente dans un texte donné doit être intégré

¹ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 144 (*GW* 2, p. 131).

² H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 302 (*GW* 8, p. 150).

³ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 303 (*GW* 8, p. 150-151).

⁴ J'ai signalé déjà que, dans « Herméneutique et théologie », Gadamer emploie les expressions « texte religieux » et « textes de la Bible » comme des synonymes. On découvre un glissement comparable dans le cas de l'expression « discours religieux » : le propos annoncé à l'amorce du texte est de « discuter les spécifications de cette tâche [herméneutique] qui s'imposent dans le cas du discours religieux » (p. 385), mais, plus bas dans le même ouvrage, le propos consiste maintenant à « analyser la spécificité du discours théologique » (p. 392).

dans le discours de l'interprète de ce texte. Telle est la tâche principale de l'herméneutique ou de l'entendement : ouvrir un échange de vues entre le texte donné et notre compréhension actuelle. [...] [C]omme la tâche générale d'une herméneutique est de déchiffrer un texte pour en libérer la parole [...], mon entreprise sera de discuter les spécifications de cette tâche qui s'imposent dans le cas du discours religieux afin de tenter d'éclairer à partir de là la profession du théologien¹.

On notera que Gadamer fait lui-même le lien entre ces remarques générales sur l'interprétation et le cas de la théologie en écrivant que, pour celle-ci, « l'expression "discours" indique qu'il y a eu un déplacement de la problématique traditionnelle² ». Tout porte alors à croire que, pour paraphraser Gadamer, le discours qui se présente dans l'Écriture doit lui aussi être intégré dans le discours de l'interprète et qu'en raison de cette fusion des horizons, le texte scripturaire n'est pas une objectivité fixée, puisque son sens participe de l'échange de vues entre le texte et la compréhension actuelle du lecteur.

Mentionnons un dernier texte de Gadamer, où l'application constitutive de l'expérience herméneutique en théologie se révèle encore une fois de même nature que dans tout autre phénomène de compréhension. Il s'agit cette fois d'un passage de *Vérité et méthode* qui se trouve à une page seulement de la prétendue affirmation, relevée par Eberhard, de la non-productivité de l'application en théologie. Gadamer, qui vient tout juste de critiquer la conception bultmannienne de la précompréhension, y va de quelques commentaires au sujet de l'impact de la précompréhension sur l'interprétation biblique :

L'histoire de l'herméneutique montre bien, elle aussi, comment l'interrogation des textes est déterminée par une précompréhension extrêmement concrète. L'herméneutique moderne, en tant que discipline protestante, a manifestement, dans son interprétation de l'Écriture, un rapport polémique à la tradition dogmatique de l'Église catholique et à sa doctrine de la justification par les œuvres. Elle a elle-même un sens dogmatique confessionnel. Non pas qu'une telle herméneutique théologique procède de partis pris dogmatiques, au point que sa lecture du texte en tire ce qu'elle a commencé par y introduire. Au contraire, elle se met vraiment elle-même en jeu. (*WM*, p. 337-338)

¹ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 385.

² H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 385.

On peut relever plusieurs assertions éclairantes dans ce texte. Gadamer explique d'abord que l'interprétation des textes bibliques est bel et bien conditionnée par la précompréhension, c'est-à-dire par les préjugés de l'interprète. C'est déjà affirmer que le sens de la Bible n'est pas le même pour tous, en raison des différentes anticipations de sens qui guident chacun. Gadamer continue en indiquant que la lecture protestante de l'Écriture procède elle-même de préjugés théologiques, mais que cela ne constitue nullement un problème pour la théologie protestante. Car, comme nous l'avons vu, aucune interprétation n'est libre de préjugés, mais, au contraire, une interprétation n'est possible que comme confirmation ou information d'un préjugé. Ce qui compte véritablement, d'un point de vue herméneutique, ce n'est pas d'être libre de préjugés, mais de les reconnaître et de savoir les mettre en jeu, afin que se dégagent éventuellement ceux d'entre eux qui seront jugés légitimes – j'y reviendrai. Ces différentes citations de Gadamer corroborent ma thèse que l'expérience herméneutique en théologie s'inscrit, non en tension, mais en continuité avec le phénomène de la compréhension tel que thématiqué dans l'herméneutique philosophique de Gadamer.

Il convient maintenant de proposer une interprétation de rechange du passage de *Vérité et méthode* sur la question de l'application dans la prédication (*WM*, p. 336). Pour ce faire, je m'attarderai d'abord sur la présentation gadamérienne de l'application en herméneutique juridique. Il apparaîtra que c'est l'application dans la sentence, bien plus que celle dans la prédication, qui mériterait d'être considérée comme un cas à part. La raison pour laquelle la tradition juridique est si pertinente pour illustrer la productivité inhérente à toute compréhension, c'est que l'application a chez elle été institutionnalisée, dans ce que l'on nomme la *jurisprudence*. Elle seule, parmi toutes les traditions herméneutiques, a institué un dispositif par lequel la sentence qui concrétise la loi enrichit du même coup cette loi d'une détermination concrète. Seul le juge a cette possibilité de poursuivre par sa sentence l'écriture (dans la jurisprudence) du texte (de loi) à comprendre¹. Or, ce qui explique le statut exemplaire de l'herméneutique juridique, c'est que la jurisprudence qui concrétise une loi ne prétend en aucune manière proposer une nouvelle loi, mais ne se veut qu'une explicitation productrice de la loi dont elle procède. La pratique juridique a su institutionnaliser la dialectique de l'uni-

¹ On pourrait sans doute rapprocher la jurisprudence des phénomènes herméneutiques tout aussi singuliers de la réécriture constante du mythe dans la tradition mythologique grecque ou de la narration improvisée du conte (voir H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 389-390). Mais il reste que des différences fondamentales les distinguent de l'herméneutique juridique.

versel et du particulier qui est également à l'œuvre en toute compréhension, sans bien sûr tirer parti d'un tel cadre institutionnel. Cela signifie que, même si le juge illustre de manière remarquable le fonctionnement de l'application, le phénomène d'application que Gadamer met en lumière n'est pas ce dispositif de l'institution juridique qu'est la jurisprudence, mais celui qui le plus souvent demeure non-thématisé et qui pourtant intervient en toute compréhension. C'est seulement parce que Gadamer a en vue une application implicite qu'il peut la reconnaître à l'œuvre dans le travail d'interprétation de l'historien du droit, qui, contrairement au juge, n'a pas l'autorité pour créer une jurisprudence.

La prédication dans l'herméneutique théologique est la contrepartie de la sentence dans l'herméneutique juridique, car l'une comme l'autre ont pour tâche de concrétiser le texte qu'ils interprètent. Mais l'institution ecclésiale n'est pas structurée comme l'institution juridique : il n'existe pas, pour l'Église – protestante, du moins –, un dispositif qui correspondrait de quelque façon à la jurisprudence et qui rendrait possible un enrichissement autorisé du texte biblique. L'autorité du prédicateur est en cela beaucoup moindre que celle du juge. C'est ce que veut souligner Gadamer quand il écrit :

La prédication n'est pas, comme la sentence du juge, un enrichissement productif du texte interprété. La proclamation qui s'opère dans la prédication n'ajoute donc au message de salut rien qui, dans l'ordre du contenu, serait comparable au pouvoir qu'a la sentence du juge d'enrichir le droit. Il n'est absolument pas question que le message de salut attende de la pensée du prédicateur une détermination plus précise. En tant que prédicateur s'adressant à sa communauté, il est dépourvu de l'autorité dogmatique que possède le juge. (*WM*, p. 337)

Le théologien ne peut prétendre établir une « jurisprudence » qui recevrait une autorité comparable à celle de l'Écriture elle-même. Cette possibilité appartient en propre au juge ; l'interprétation des textes bibliques, *mais également* l'interprétation des textes en général ne disposent pas de cette option. On comprend dès lors que c'est l'herméneutique juridique, et non l'herméneutique théologique, qui présente une singularité par rapport à l'ensemble des traditions herméneutiques. C'est en raison même de cette singularité de l'herméneutique juridique que Gadamer en fait l'illustration par excellence du phénomène de l'application. Mais il n'est nullement question, dans cette distinction faite entre l'herméneutique juridique et l'herméneutique théologique, d'affirmer l'immutabilité de la compréhension du message biblique.

Examinons rapidement les autres affirmations que l'on peut relever chez Gadamer qui semblent entériner la lecture d'Eberhard. Il s'agit des suivantes : l'universalité du message biblique comme Parole de Dieu, son inconcevabilité pour l'entendement humain, et la foi comme don divin. Chacune de ces assertions a déjà été examinée précédemment, c'est pourquoi mes commentaires seront succincts.

Dans son étude « Herméneutique et théologie », Gadamer affirme l'universalité du message biblique : « Certes le texte de l'Évangile, écrit-il, n'est pas l'expression de la pensée de quelqu'un, il ne dépend pas d'un individu qui exprime ou formule sa propre intention et il ne renferme pas une visée spécialement destinée à une communauté particulière. Ce discours est d'une universalité complète¹. » Il pourrait sembler ici que Gadamer reconnaisse à la Bible un statut qui ne puisse trouver d'assise dans son herméneutique philosophique. Mais cette universalité, comme je crois l'avoir suffisamment montré, procède en fait de la conjugaison de deux caractéristiques de la Bible : d'une part, son mode de proposition, celui de la promesse (*Zusage*), engage un rapport particulier entre son contenu – qui, malgré sa grande diversité, se rassemble sous l'unité de son *scopus* – et l'interprète ; d'autre part, la nature de sa promesse, à savoir qu'elle a Dieu pour garant et est adressée à tous, implique que la Bible est elle-même dépassée par ce à quoi elle rend témoignage. Même le lecteur incroyant, souligne Gadamer, doit reconnaître, que l'Écriture, comme texte religieux, élève cette prétention à l'universalité². Et nul besoin de faire de l'herméneutique théologique un cas *sui generis* pour expliquer cet état de choses.

Gadamer écrit également à propos du message biblique qu'il s'agit d'une pro-vocation incompréhensible pour l'entendement humain, pro-vocation qui atteint son comble dans l'affirmation que la foi elle-même, par laquelle une personne accepte la promesse divine du salut, est un don de Dieu³. Faut-il, avec Eberhard, conclure de ces propos de Gadamer que la foi est pour Gadamer un événement surnaturel et que, par conséquent, elle échappe à l'universalité de son herméneutique philosophique ? De tous les indices relevés par Eberhard en faveur de sa lecture de l'herméneutique théologique de Gadamer, celui-ci est, à mon sens,

¹ H.-G. Gadamer, « Herméneutique et théologie », p. 389.

² H.-G. Gadamer, « Rhétorique et herméneutique », p. 189 (*GW* 2, p. 286) ; voir aussi « Von der Wahrheit des Wortes », p. 42-43 (*GW* 8, p. 42-43).

³ H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 304 (*GW* 8, p. 152) ; « Herméneutique et théologie », p. 392 ; « Le problème de la compréhension de soi », p. 141 (*GW* 2, p. 129).

le plus fort. Mais, au risque de me laisser par trop guider par l'anticipation de la perfection, qu'il me soit permis de faire la suggestion suivante : l'affirmation gadamérienne que la foi est un don de Dieu crée effectivement une tension ; toutefois, cette tension ne concerne pas tellement l'herméneutique théologique comme science pratique que la théologie spéculative dans ses réflexions sur la redoutable question du rapport entre la providence divine et le libre arbitre humain. Cette tension, faut-il le remarquer, est manifeste déjà dans l'Écriture : d'une part, certains textes affirment que Dieu est l'instigateur de la foi humaine (voir par ex. Ep 2,8) ; d'autre part, partout où l'on est appelé à croire, les textes bibliques tiennent l'humain pleinement responsable de sa foi ou de son incroyance. Cette dernière remarque me conduit à insister sur le fait que la tension entre la souveraineté divine et l'agir humain a très rarement été comprise, dans l'histoire de la théologie chrétienne, comme une justification à ne pas tout faire ce qui est du pouvoir de l'humain pour la cause de l'Évangile. Presque toujours, au contraire, la confiance imperturbable dans la providence divine, principalement exprimée dans la prière, était conçue comme allant de pair avec l'action diligente. Évidemment, le sujet est beaucoup trop ample pour recevoir un traitement satisfaisant ici¹. Il s'agit seulement ici d'attirer l'attention sur le fait que cette tension théologique n'est pas déterminante pour la *pratique* théologique. Le travail missionnaire des chrétiens est une illustration patente de la coexistence harmonieuse de la foi en la Providence divine et du recours à la rhétorique pour la persuasion des non-croyants (voir par ex. 1Co 9,19-22 ; 2Co 5,11). C'est d'ailleurs ce que j'avais dégagé, plus haut, des considérations de Gadamer sur la singulière étrangeté du message biblique : Gadamer trouve dans le défi extrême de l'inconcevabilité de l'Évangile une exhortation, non à la passivité, mais tout au contraire à l'activité, à savoir une exhortation pour l'herméneutique théologique à « surmonter l'étrangeté fondamentale du message chrétien² » en vue du soutien de la foi :

Ce n'est plus l'obéissance à la loi ni les œuvres méritoires, mais uniquement la foi, celle en l'incroyable incarnation de Dieu et en sa résurrection, qui promet désormais le rachat des péchés. *L'interprétation de la Sainte Écriture doit en convaincre*, aux détriments de la confiance en soi, en ses mérites et en ses bonnes « œuvres » ; depuis

¹ On consultera cependant avec profit l'ouvrage de synthèse de S.A. Davison, « Divine Providence and Human Freedom », dans M. Murray, dir., *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids / Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 217-237.

² H.-G. Gadamer, « Expérience esthétique et expérience religieuse », p. 304 (*GW* 8, p. 151).

que la Réforme a valorisé cet aspect, l'office chrétien est devenu, davantage encore que dans l'ancienne tradition chrétienne, profession de foi, confirmation dans la foi et appel à la foi. *Il repose sur l'interprétation correcte du message chrétien*¹.

Je relève une dernière confirmation que Gadamer conçoit l'expérience de la foi comme une expérience essentiellement herméneutique. Celle-là peut être dégagée de ses considérations sur le problème de la compréhension de soi du croyant qu'il a proposée dans sa contribution à la question de la démythologisation². Après avoir noté que « la compréhension de soi que la foi a d'elle-même est déterminée par le fait que d'un point de vue théologique la foi n'est pas une possibilité de l'homme, mais de l'action de la grâce de Dieu qui advient au croyant³ », c'est par l'*expérience du jeu*, dont nous nous souviendrons de l'importance de l'analyse pour l'ensemble de son herméneutique philosophique, que Gadamer explique la perte de soi constitutive de l'événement de la foi. Ici apparaît la même tension *théologique* entre la foi comme don divin et la foi comme expérience humaine. Le point focal de cette tension se trouve dans l'advenir de la compréhension de soi impliquée dans la foi. C'est que la compréhension de soi constitutive de l'expérience de la foi échappe au contrôle de la volonté humaine. Il est, certes, possible de fournir une explication théologique à la nature événementielle de la foi : c'est par la puissance surnaturelle de la Parole de Dieu que « nous surmontons l'ignorance abyssale de nous-mêmes dans laquelle nous vivons⁴ ». Gadamer opte plutôt pour une explication herméneutique. En recourant à sa phénoménologie du jeu, il montre que le comprendre, mais aussi le croire, est toujours à la fois un se-comprendre qui présente le caractère d'un événement⁵. Gadamer ne récuse jamais l'explication théologique de la nature événementielle de la foi, mais il en propose une qui s'inscrit dans le droit fil de son herméneutique philosophique, à savoir l'explication par le concept de jeu : « La vie de la tradition, et à plus forte raison celle de la proclamation, consiste en un tel jeu de la compréhension⁶. » S'il est permis d'interpréter théologiquement la foi comme un don divin

¹ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », p. 341 (*GW 2*, p. 312 ; je souligne).

² Voir H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 139-145 (*GW 2*, p. 128-132).

³ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 141 (*GW 2*, p. 129).

⁴ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 142 (*GW 2*, p. 130).

⁵ Voir H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 142 (*GW 2*, p. 130).

⁶ H.-G. Gadamer, « Le problème de la compréhension de soi », p. 144 (*GW 2*, p. 131).

résultant de l'action de l'Esprit saint, Gadamer, lui, fournit une explication herméneutique au caractère d'advenir de la foi comme de la compréhension.

En somme, Gadamer ne me paraît pas concevoir son herméneutique théologique comme un cas *sui generis* qui se trouverait hors du domaine de son herméneutique philosophique. Il ressort au contraire de l'ensemble de ses écrits que le phénomène de la compréhension en théologie est, comme ailleurs, conditionné par l'application et qu'en tant que tel il participe du travail de l'histoire et de la productivité de sens qui en est constitutive. Si tension il y a dans l'intelligence gadamérienne de l'herméneutique théologique, elle n'est pas centrale, comme le suppose Eberhard, mais bien périphérique.

4. Questions pour la compréhension de soi de la théologie

« Dépasser ce que d'autres ont pensé et, en pensant soi-même, accéder en quelque manière à la vérité des choses, cela demeure pour la théologie une exigence dont l'accomplissement décide de sa pertinence et de sa fécondité. » (J.-C. Petit¹)

Maintenant qu'a été exposée en détail la conception gadamérienne de l'herméneutique théologique, je souhaite formuler, dans une visée prospective, quelques réflexions sur les implications, pour la compréhension de soi de la théologie, de l'herméneutique de Gadamer. Suivant ce qui a été annoncé dans l'« Introduction », j'aborderai, dans cet ultime chapitre, le tournant herméneutique de la théologie d'un point de vue général, afin de m'en tenir à des questions fondamentales pour l'ensemble de la théologie chrétienne. Il s'agira d'abord de répondre à l'objection d'un anthropocentrisme indû que l'on pourrait formuler contre une approche herméneutique de la théologie. Sera ensuite donnée une définition générale de la théologie qui mettra en exergue le caractère herméneutique de l'expérience chrétienne du monde. Sur quoi j'explicitai la nature du défi posé par l'herméneutique philosophique de Gadamer à la théologie. Enfin, je dégagerai quelques idées directrices pour une compréhension de soi herméneutique de la théologie.

4.1. La légitimité d'une approche herméneutique de la théologie

Il me paraît important de lever, d'entrée de jeu, une objection qui pourrait être soulevée contre la primauté ici reconnue à l'herméneutique dans la réflexion théologique. Faire de la théologie en partant de considérations herméneutiques revient, pourrait-on avancer, à situer l'humain à la place de Dieu au centre de gravité de la théologie. Il existe plus d'une manière de répondre à cette objection. Mais il me semble tout à fait éclairant pour mon propos de porter attention aux réflexions de Karl Rahner sur la question de la légitimité de l'anthropo-

¹ J.-C. Petit, « La philosophie en théologie », p. 134.

centrisme théologique¹. Rahner aborde cette question en vue de rendre compte de sa propre approche transcendantale de la théologie, mais les arguments qu'il met en avant afin de démontrer le bien-fondé de l'anthropocentrisme théologique, proprement entendu, sont à mon sens tout autant applicables à l'approche herméneutique de la théologie.

Rahner montre, en un mot, qu'on ne peut, en toute rigueur, parler de Dieu sans d'abord parler de l'humain. La raison de cet état de choses se trouve dans le fait que l'humain n'est pas un simple objet parmi les autres objets thématiques par la théologie. Tout au contraire, la question de l'humain, comme l'écrit Rahner, « couvre la théologie tout entière² », et ce, pour la raison suivante :

Il est essentiel à toute connaissance spirituelle et donc aussi à la connaissance théologique, que toute question sur son objet soit également une question sur l'être du sujet connaissant. Évidemment, ce n'est pas dans toute connaissance que ce recoupement inévitable entre sa face objective et sa face subjective exige d'être thématique ou même explicite. Une science concrète de la nature n'est pas tenue d'enquêter en même temps sur son propre fondement philosophique ; c'est au contraire à la philosophie qu'il revient d'examiner le mode d'être et la structure du sujet s'appliquant concrètement à cette science. Mais quand une science, quel que soit son objet, devient réellement philosophique, au sens spécifique de ce terme – et la théologie doit l'être en raison même de sa nature – alors, en elle, toute question relative à n'importe quel objet impliquera formellement une question relative au sujet connaissant³.

Pour Rahner, une science devient *philosophique* quand, pour l'énoncer simplement, elle s'enquiert des raisons dernières qui fondent sa prétention à la vérité. Ces raisons dernières ressortissent à la gnoséologie, soit à la théorie de la connaissance. L'humain, comme objet d'investigation, est en droit d'occuper une place prioritaire en théologie précisément en raison de cette question gnoseologique. Il ne s'agit pas ici de s'interroger sur l'humain comme on s'interroge sur la nature ; il est plutôt question de comprendre comment l'humain peut accéder à une compréhension vraie des choses. La question peut être posée en termes épisté-

¹ Je me réfère ici au traitement de la question que Rahner a offert dans « Theologie und Anthropologie », paru en français sous le titre « Théologie et anthropologie » dans le collectif *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967, p. 99-120.

² K. Rahner, « Théologie et anthropologie », p. 99.

³ K. Rahner, « Théologie et anthropologie », p. 105-106.

mélogiques ; il s'agit alors d'expliciter les conditions d'une connaissance *scientifiquement* vraie de ce qui est. Gadamer, nous l'avons vu, se dissocie de la conception épistémologique de la vérité ; c'est plutôt dans la perspective herméneutique qu'il aborde la question gnoséologique. La question devient alors : de quelle nature est la compréhension humaine de ce qui est ? Ou encore : de quelle nature est la vérité de la compréhension humaine de ce qui est ?

Cette interrogation gnoséologique correspond en fait à un retour critique de la raison sur elle-même, afin de légitimer ses prétentions à connaître. Elle consiste en un effort d'explicitation des présupposés fondamentaux qui sous-tendent notre rapport au monde. Une théologie qui dédaigne, sous prétexte d'un purisme théocentrique, de s'interroger sur sa théorie de la connaissance repose néanmoins toujours déjà elle-même sur de tels présupposés, dont la validité reste dès lors invérifiée.

Toute théologie, remarque Gary Dorrien, qui manque à définir de façon explicite ses fondements philosophiques présupposera inévitablement une quelconque conception de la connaissance et de la compréhension (peut-être une mauvaise) qui contrôlera tacitement tout ce qui est affirmé théologiquement¹.

C'est précisément ce que Rudolf K. Bultmann reprochait à Karl Barth, dans une lettre qu'il lui adressait le 8 juin 1928 : « Il semble que vous soyez guidé par un souci que la théologie s'émancipe de la philosophie [...]. Vous essayez d'accomplir cela en ignorant la philosophie. Le prix que vous payez pour cela est que vous devenez la proie d'une philosophie dépassée² ».

Dans la mesure où la théologie doit fonder pour elle-même sa propre prétention à la vérité, une réflexion préalable sur ses fondements gnoséologiques lui est nécessaire. Elle ne devrait pas pour cette raison être accusée de reléguer indûment Dieu au second rang après l'humain. Comme l'exprime limpide Emmanuel Falque, « [n]ous n'avons d'abord pas d'autre expérience de Dieu que celle de l'homme³ ». Tout le propos de ce chapitre est de tirer des conséquences herméneutiques du caractère inéluctablement humain du rapport à Dieu. Mais ce qu'il me faut ici souligner, c'est que l'accusation d'un anthropocentrisme injustifié ne tient pas lorsqu'il s'agit pour la théologie d'accorder la priorité à une réflexion

¹ G. Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology : Theology without Weapons*, p. 88 (je traduis).

² R.K. Bultmann, « Lettre de Bultmann à Barth, 8 juin 1928 », citée dans G. Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology : Theology without Weapons*, p. 90 (je traduis).

³ E. Falque, « Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie », *Transversalités*, 99, 2006, p. 239.

fondamentale sur sa situation herméneutique comme science. Pour que l'accusation tienne, il faudrait pouvoir défendre que la connaissance théologique accessible au chrétien lui est donnée autrement que dans la compréhension humaine. L'objection ici en cause repose sur une conception positiviste de la connaissance qui s'édifie sur la dichotomie cartésienne du sujet et de l'objet et qui présuppose que l'on peut appréhender en toute rigueur un objet sans qu'il soit nécessaire de prendre en compte le sujet lui-même. Nous avons vu déjà que cette conception de la connaissance ne rend pas justice à la structure herméneutique de l'expérience humaine de la compréhension. Il nous faut maintenant nous interroger sur les implications de cette structure herméneutique pour la théologie.

4.2. Une définition générale de la théologie

Les considérations de Gadamer sur l'herméneutique théologique, en tant qu'elles reposent sur le principe réformé de l'Écriture, nous ont conduits en terre du protestantisme. La théologie protestante (de tradition luthérienne) que présuppose Gadamer propose un modèle dogmatique particulier du rapport entre la Bible et l'Église ainsi que de leurs rôles respectifs dans la relation entre la personne croyante et son Dieu. Je laisserai délibérément ouverte, dans ce qui suit, cette question de la nature du rapport de la Bible et de l'Église. L'herméneutique philosophique de Gadamer soulève à mon avis des interrogations plus fondamentales qui touchent tout autant les catholiques, les protestants, les orthodoxes, et les chrétiens de toutes autres confessions, en tant que ces interrogations pointent vers des options directrices pour la théologie chrétienne dans son ensemble.

Mais puisqu'il s'agit ici de contribuer à une compréhension de soi herméneutique de la *théologie* chrétienne, il convient de définir, dans la perspective générale qui est la mienne, ce que j'entends par « théologie ». La question n'est pas quelconque, et je ne pourrai pas ici la traiter avec tout le soin qu'elle mériterait¹. Je reprendrai à mon compte, à titre de position initiale, la définition de la théologie proposée par Martin Heidegger dans « Phénoménologie et théologie² ». Cette définition, qui s'inscrit en continuité avec l'analytique du *Dasein* exposée dans *Sein und Zeit*, offre l'avantage de s'en tenir à ce que l'on pourrait appeler une

¹ Voir à ce sujet les remarques hautement pertinentes de G. Ebeling, dans son article « Répondre de la foi dans la rencontre avec la pensée de M. Heidegger », *Revue de théologie et de philosophie*, 133, 2001, p. 126.

² M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie » / trad. par M. Méry, *Archives de philosophie*, 32, 1969, p. 356-395. Il s'agit du texte revu d'une partie d'une conférence donnée à Tübingen, le 9 juillet 1927, année de la publication de *Sein und Zeit*.

structure formelle de la théologie, ce qui permet de rendre compte de la théologie sans pré-supposer un contenu doctrinal spécifique. Heidegger conçoit la théologie comme la science qui a pour donné positif la « *Christlichkeit*¹ ». Par ce néologisme, il veut sans doute, comme le remarque M. Méry², distinguer le concept correspondant à la fois de celui de *Christentum* (« christianisme » : la religion comme telle fondée sur la foi en Jésus Christ) et de celui de *Christenheit* (« chrétienté » : l'ensemble des peuples ou des pays où le christianisme est socialement ou politiquement dominant). Je suivrai ici la traduction du terme « *Christlichkeit* » proposée par Méry en le rendant par « christianité ».

Qu'est-ce donc que la christianité ? Remarquons d'emblée que, d'après la construction du terme allemand, elle pourrait être provisoirement comprise comme la qualité de ce qui est *christlich*, « chrétien ». Heidegger définit la christianité comme « un mode d'existence du *Dasein* humain qui [...] résulte [...] de ce qui est cru³ », à savoir, primordialement, de ce

¹ Voir M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », p. 364-367.

² Voir M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », p. 364-365, note du traducteur.

³ M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », p. 366-367. Heidegger entend par l'expression « ce qui est cru » (« *das Geglaubt* ») « ce qui se révèle dans et avec ce mode d'existence » (*ibid.*). J'évite volontairement d'employer le concept de révélation, devenu problématique parce que trop chargé théologiquement. La question est d'ailleurs soulevée de savoir s'il n'y a pas lieu de l'abandonner, ou du moins de le redéfinir en profondeur (voir entre autres B. Mitchell et M. Wiles, « Does Christianity Need a Revelation ? A Discussion », *Theology*, 83, 1980, p. 103-114 ; J.-C. Petit, « Le concept de "révélation" et la compréhension de soi du christianisme. Quelques observations sur la relativisation d'un paradigme en théologie fondamentale, de Vatican II à aujourd'hui », *Science et Esprit*, 59/2-3, 2007, p. 239-255). J'évoque ici la notion de révélation afin de porter à l'attention la corrélation fondamentale qui existe entre la foi et ce que l'on veut désigner par la révélation. Si l'on peut dire avec Heidegger que c'est la révélation elle-même qui « nous rend "participants" à l'événement qu'est la révélation », il est tout aussi juste de dire que « cette *participation* [...] n'est donnée comme telle que comme foi, par la foi » (*ibid.*). La corrélation foi-révélation a été fortement soulignée par la recherche théologique contemporaine. Claude Geffré écrit par exemple : « Il est impossible de séparer dans une étude théologique de la révélation, la révélation comme événement historique et sa réception par l'homme. » (« Esquisse d'une théologie de la Révélation », dans P. Ricœur, E. Lévinas, E. Haulotte, É. Cornélis et C. Geffré, *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 171 ; voir V. Holzer, « De l'ancienne apologetique au statut contemporain de la théologie fondamentale. Entre histoire et interprétation », dans F. Bousquet, H.-J. Gagey, G. Médevielle et J.-L. Souletie, dir., *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 87 ; J.-C. Petit, « Le concept de "révélation" et la compréhension de soi du christianisme », p. 249)

qui est cru au sujet de Jésus Christ¹. C'est en effet la foi qui, pour Heidegger, représente « le constitutif essentiel de la christianité² ». Il faut voir, cependant, que le croire est ici compris comme un *exister* du *Dasein* qui détermine son ouverture au monde : dans l'expérience croyante où Jésus se dévoile comme le Christ, « tout le *Dasein* est posé devant Dieu comme chrétien c'est-à-dire rapporté à la croix³ ». Au *Dasein* croyant s'ouvre la totalité de son « là » suivant l'intelligence de ce qu'il croit. C'est ce mode d'existence, que désigne la christianité, qui est l'objet propre à la théologie : « Le tout de cet étant dévoilé par la foi [...] constitue la positivité qui est le donné de la théologie⁴. » La tâche de la théologie consiste par conséquent à thématiser la foi et tout ce qui est dévoilé par elle⁵. Dans les termes de Heidegger, la théologie est l'« auto-interprétation conceptuelle de l'existence croyante⁶ ». Définir la théologie en ces termes permet de la distinguer nettement de ses disciplines connexes. La théologie a en effet ceci de spécifique, qu'elle n'étudie Dieu, l'humain, l'histoire, etc., que dans la mesure où ils sont rapportés à ce qui est cru, et d'abord à ce qui est cru au sujet de Jésus Christ.

Dans cette définition de la théologie, rien encore n'a été dit au sujet de *ce qui est cru*, sinon qu'il trouve son centre en Jésus Christ. Et pourtant, le caractère herméneutique de la théologie a déjà été clairement mis en relief. Car que signifie que la foi dévoile la totalité du « là » du croyant, sinon que sa compréhension du monde est de part en part interprétative ? Qui plus est, la foi chrétienne trouve son centre dans une expérience herméneutique, à savoir dans la compréhension de l'événement christique. Il est une autre dimension herméneutique de la théologie que la définition heideggérienne permet de penser. Heidegger attire l'attention sur un des moments du processus de constitution d'une science, soit celui de la thématisation préalable de son objet. Il montre que cette thématisation reçoit toujours une orien-

¹ Heidegger situe l'avènement de la foi chrétienne chez un individu dans l'expérience de la reconnaissance de Jésus comme Christ : « Ce qui est révélé initialement à la foi et seulement pour elle, l'étant qui comme révélation produit initialement la foi, c'est pour la foi "chrétienne", le Christ » (« Phénoménologie et théologie », p. 366-367).

² M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », p. 386-387.

³ M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », p. 366-367.

⁴ M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », p. 368-369.

⁵ J.-C. Petit paraît d'un avis correspondant à celui de Heidegger lorsqu'il écrit que « la théologie est l'explication de ce qui est cru et du croire qui l'enveloppe » (« La philosophie en théologie », p. 142).

⁶ M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », p. 372-373.

tation d'une interprétation préscientifique, qui inclut notamment une certaine intelligence de l'être¹. C'est dire que la compréhension de l'objet thématique d'une science, en l'occurrence la christianité pour la théologie chrétienne, est toujours déjà guidée par des anticipations de sens – des préjugés – qui forment sa situation herméneutique. En termes gadamériens, la théologie participe du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). Le moment est venu de porter notre attention sur le défi que représente concrètement la question herméneutique pour la théologie chrétienne.

4.3. Le défi herméneutique pour la théologie

Un examen des moments historiques fondateurs du christianisme fournit plusieurs confirmations que, pour la théologie chrétienne, la question herméneutique, loin d'être secondaire, la concerne de manière primordiale². Dès ses origines, le christianisme s'est élaboré par une suite de processus herméneutiques : que l'on pense à son rapport interprétatif à la dorénavant dite Ancienne Alliance, à la mise par écrit de son message initialement proclamé oralement, à la formation du canon biblique, à la formulation des premiers dogmes dans la conceptualité de la philosophie de l'époque, etc. Mais la dimension herméneutique la plus importante du christianisme se trouve sans doute dans la constitution primitive du kérygme comme témoignage³. C'est que le témoignage présuppose toujours une distance interprétative par rapport à ce dont il témoigne. Les textes bibliques, comme l'indique Paul Ricœur, « contiennent la toute première confession de foi de la communauté et donc recèlent une première couche d'interprétation⁴ ». Et cela a pour conséquence majeure, toujours selon le mot de Ricœur, que « nous ne pouvons croire qu'en écoutant et en interprétant un texte qui est lui-même déjà une interprétation⁵ ».

Ce que l'herméneutique philosophique de Gadamer nous permet de penser, ce n'est pas seulement que la constitution du christianisme est de part en part interprétative, mais aussi que notre rapport au christianisme l'est tout autant. Cela, Gadamer l'a démontré de manière magistrale en explicitant la logique de la question et de la réponse à l'œuvre en toute com-

¹ Voir M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », p. 362-363.

² Voir à ce sujet P. Ricœur, « Préface à Bultmann », dans R.K. Bultmann, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 9-16 ; H.-G. Stobbe, *Hermeneutik, ein ökumenisches Problem*, p. 149.

³ Voir P. Ricœur, « Préface à Bultmann », p. 14.

⁴ P. Ricœur, « Préface à Bultmann », p. 14.

⁵ P. Ricœur, « Préface à Bultmann », p. 14.

préhension. Certes, les écrits des auteurs bibliques ou ceux des Pères de l'Église sont situés historiquement en ce qu'ils étaient portés par des questions qui étaient les leurs ; mais nous aussi, qui avons reçu ces textes en héritage, les comprendront toujours différemment, parce que nous serons toujours portés par des questions différentes. Gadamer a attiré l'attention sur le fait que l'on lira la Bible différemment selon que l'on est chrétien, juif, marxiste, etc. (voir *WM*, p. 337-338). Dans le même passage, où il est toujours question de la compréhension des textes bibliques, il écrit : « L'histoire de l'herméneutique montre bien [...] comment l'interrogation des textes est déterminée par une précompréhension extrêmement concrète » (*WM*, p. 337), à savoir par les préjugés constitutifs de la situation herméneutique de chacun.

La prise en compte des multiples facettes du problème herméneutique en christianisme nous incite à nous interroger sérieusement sur la nature de la vérité à laquelle la théologie peut aujourd'hui prétendre. Le défi pour elle est sensiblement le même que celui qu'avait rencontré la science historique à l'époque de Dilthey, à savoir celui de sa propre appartenance à l'histoire. La théologie ne dispose pas, elle non plus, d'un point d'Archimède, extérieur à l'histoire, sur lequel elle pourrait ériger une connaissance indubitable de Dieu¹. Ainsi confrontée aux effets relativisants de l'historicisme, comment la théologie devra-t-elle dorénavant se comprendre ?

[L]a théologie, écrit Petit, ne peut pas se comprendre en fonction de la constitution d'un savoir, qui serait à ce titre transmissible et deviendrait normatif pour la foi. La compréhension, même croyante, demeure à ce point liée à la situation et aux questions de celui qui comprend que vouloir en extraire un soi-disant contenu qui obligerait à ce titre tous et chacun [*sic*] apparaît comme une absurdité. Ce serait refuser d'admettre le caractère fini de notre existence historique²...

Nous avons vu que, dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, Gadamer exhorte la philosophie à ne plus se concevoir comme un système de propositions vraies dont le contenu de sens se résumerait à leur seul caractère sémantico-logique. Cette exhortation, faut-il le souligner, vaut pareillement pour la théologie : elle également doit se comprendre, non plus comme un système de vérités éternelles, mais bien plutôt comme un partenaire du dialogue avec les traditions dans lesquelles elle se situe. Car les vérités théologiques répondent elles

¹ Voir R.L. Maddox, « Contemporary Hermeneutic Philosophy and Theological Studies », *Religious Studies*, 21, 1985, p. 527-528.

² J.-C. Petit, « Herméneutique philosophique et théologique », p. 169.

aussi à la dialectique de la question et de la réponse et participent elles aussi du processus infini du travail de l'histoire. Elles aussi sont, non apophantiques, mais herméneutiques. Citons à nouveau Petit qui fait état du processus de transformation de la théologie engagé avec cette prise de conscience herméneutique :

Compte tenu de l'irréductible historicité de toutes les expressions de l'esprit humain, y compris de celles du christianisme, il n'était plus possible de les interpréter sur l'horizon d'un ciel éternel, de les organiser en grandes synthèses doctrinales comme si elles étaient à l'abri des forces de l'histoire. Mais ceci allait signifier la remise en question d'une conscience théologique qui s'était constituée pendant près de deux millénaires à partir de tout autres présupposés. Confrontée à cette nouvelle exigence, la théologie allait entrer dans ce que Bernhard Welte appela une "transformation structurelle", transformation qui semble être encore loin d'être achevée et qui caractérise en profondeur la période à laquelle nous appartenons¹.

Il n'est pas évident, toutefois, de mesurer les implications de ce tournant herméneutique pour la théologie. Plusieurs auteurs qui se sont livrés à cette réflexion ont entrevu la possibilité que le devenir herméneutique de la théologie concoure de quelque manière à sa perte. Ainsi, Paul Tillich a pu écrire :

Une théologie qui fait de la question de l'existence historique son principe directeur peut indubitablement transformer progressivement les concepts statiques et individualistes de la tradition théologique. Cette transformation peut atteindre jusqu'au cœur de la religion, la foi en Dieu. Ce qui fait naître l'inquiétude que des valeurs et des vérités soient alors détruites, dont la perte signifierait la fin du christianisme².

S'interrogeant sur la signification réelle de la christologie néotestamentaire dans le cadre de son projet de démythologisation de la Bible, Rudolf K. Bultmann évoque la même possibilité de dissolution pour le christianisme :

La compréhension chrétienne de l'être peut-elle s'accomplir sans le Christ ? [...] Il pourrait se faire qu'il ne s'agisse que d'un reste mythique à éliminer. Si la foi chré-

¹ J.-C. Petit, « La philosophie en théologie », p. 138.

² P. Tillich, *Gesammelte Werke*, X, p. 168 (je traduis), cité dans J.-C. Petit, « Tillich's Verständnis der Geschichtlichkeit der christlichen Botschaft, oder Ist eine hermeneutische Theologie möglich ? », dans G. Hummel, dir., *Truth and History – A Dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt/Main 1996*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 47-48.

tienne veut être sûre d'elle-même il lui faut regarder en face et très sérieusement cette question¹.

La démythologisation bultmannienne se nourrit précisément de ce souci de tenir compte des acquis de la recherche biblique moderne sans pour autant anéantir le message chrétien². Pour Bultmann, en effet, les Écritures ne sauraient se laisser réduire à quelques grandes idées morales qui pourraient être connues par ailleurs :

Le Nouveau Testament parle d'un *événement* à travers lequel Dieu a créé le salut de l'homme. [...] Le Nouveau Testament annonce justement que la personne de Jésus est l'événement décisif du salut. Il parle mythiquement de cette personne, mais faut-il pour cela écarter l'annonce de sa personne comme purement mythologique ? C'est là qu'est le problème³.

S'il existe plusieurs lieux théologiques où le défi herméneutique se fait sentir avec force, c'est peut-être avec les questions christologiques qu'il touche le point le plus sensible de la théologie. La définition de la théologie adoptée plus haut a d'ailleurs mis en relief le caractère central de ce qui est cru au sujet de Jésus dans l'intelligence globale de la christianité et, par suite, dans la compréhension de soi de la théologie. Les développements de l'exégèse biblique et de la théologie au cours des deux derniers siècles nous ont donné plusieurs raisons de nous occuper à une profonde réinterprétation du sens de l'événement christique pour la foi chrétienne. Mentionnons ce seul exemple : les recherches sur le Jésus historique ont permis de dégager, à l'intérieur même du corpus néotestamentaire, ce que Pierre Bühler appelle la « polyphonie christologique dans le christianisme primitif⁴ », à savoir la pluralité des conceptions du Christ au sein de l'Église naissante. Bühler ne manque pas de poser la question cruciale qui découle de cette découverte : « S'il y a plusieurs christologies, est-il légitime ou non de parler d'un kérygme chrétien, au singulier⁵ ? » Le problème herméneuti-

¹ R.K. Bultmann, « Nouveau Testament et mythologie. Le problème de la démythisation du kérygme », dans *L'interprétation du Nouveau Testament* / trad. par O. Laffoucrière, Paris, Aubier Montaigne, 1955, p. 161.

² Voir R.K. Bultmann, « Nouveau Testament et mythologie », p. 147-150.

³ R.K. Bultmann, « Nouveau Testament et mythologie », p. 152.

⁴ P. Bühler, « Jésus, la résurrection et la théologie. La pertinence théologique de la question du Jésus historique », dans D. Marguerat, dir., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 518.

⁵ P. Bühler, « Jésus, la résurrection et la théologie », p. 524.

que, cependant, ne se trouve pas seulement dans la nature interprétative des textes qui nous sont parvenus, mais également dans le fait que nos propres interprétations sont elles aussi toujours situées. C'est dire qu'il n'y aura jamais une conception christologique finale, absolument certaine. L'une des conséquences majeures de cet état de choses est la coexistence des compréhensions de Jésus en christianisme. Petit explique à ce sujet :

[L]a théologie doit compter avec un pluralisme réel des interprétations, tout à fait irréductible et incontournable. [...] Le pluralisme dont il s'agit est la conséquence de la dimension historique du comprendre : nous comprenons à chaque fois autrement. Ceci heurte de front un point particulièrement sensible de la conscience théologique¹...

Cet exemple tiré de la christologie suffit à illustrer quel défi immense l'herméneutique contemporaine représente pour la théologie. La prise de conscience des limites de la compréhension humaine s'est accompagnée d'une redéfinition du concept même de vérité. Pour la théologie, cela signifie une relativisation de sa prétention à un savoir absolu sur Dieu. La question est ouverte – et a tout lieu de le demeurer, puisque la compréhension est toujours en chemin – de savoir ce que veut dire aujourd'hui l'affirmation chrétienne que Jésus est la vérité (Jn 14,6).

4.4. Une compréhension de soi herméneutique de la théologie

J'aimerais maintenant proposer, dans une visée prospective, quelques idées directrices qui, si générales soient-elles, pourront alimenter les réflexions de la théologie sur sa façon de se comprendre comme science.

4.4.1. Une théologie du dialogue

J'ai déjà souligné que la théologie doit aujourd'hui prendre acte de la réalité incontournable du pluralisme des interprétations. J'ai également attiré l'attention sur l'importance du dialogue avec l'autre dans le travail, toujours à continuer, de la compréhension. Cela vaut, il va sans dire, de la compréhension en théologie. Il est impératif pour la théologie contemporaine de miser sur le dialogue, et ce, non seulement entre les différentes confessions chrétiennes, mais aussi avec les autres religions et les autres sciences humaines. Une posture

¹ J.-C. Petit, « Herméneutique philosophique et théologie », p. 169.

herméneutique implique en effet pour la théologie notamment qu'elle se laisse interroger par la prétention à la vérité des autres, en l'occurrence, des autres religions¹.

4.4.2. Une théologie de la foi et du doute

Une théologie herméneutique ne dispose pas, il est vrai, de vérités éternelles. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il lui faille renoncer à toute forme de convictions. Un moment important de l'herméneutique gadamérienne pour cette question se trouve dans la réhabilitation des concepts de tradition et d'autorité (voir *WM*, p. 281-290). Gadamer rejette l'idéal chimérique d'une fondation entièrement transparente de la connaissance par la raison. C'est l'une des exigences de la prise en compte de la finitude humaine en toute sa radicalité que de reconnaître la secondarité de la raison par rapport aux traditions qui constituent notre situation historique.

Toute existence humaine, même la plus libre, n'est-elle pas [...] limitée et conditionnée de maintes façons ? Si cela est vrai, l'idée d'une raison absolue ne fait point partie des possibilités de l'humanité historique. Pour nous, la raison n'est qu'en tant que réelle et historique ; ce qui est dire tout simplement qu'elle n'est pas son propre maître, mais reste toujours dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action. (*WM*, p. 280-281)

Lorsque la raison humaine finie admet qu'il lui est impossible de fonder de façon apodictique chaque idée qui compose sa compréhension du monde, il lui faut accepter de s'en remettre à des *autorités*, qu'elle aura rationnellement reconnues comme dignes de confiance.

[L]'autorité des personnes n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre. Ce qui est lié au fait qu'en vérité l'autorité ne se reçoit pas, mais s'acquiert et doit nécessairement être acquise par quiconque y prétend. Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. [...] Ainsi la reconnaissance de l'autorité est toujours liée à l'idée que ce qu'elle dit ne relève pas de l'arbitraire, étranger à

¹ Voir à ce sujet M.A. Stenger, « Gadamer's Hermeneutics as a Model for Cross-Cultural Understanding and Truth in Religion », p. 151-168.

la raison, mais peut être en principe compris. En cela consiste l'essence de l'autorité que revendiquent l'éducateur, le supérieur, le spécialiste. (*WM*, p. 284-285)

Jean Grondin a attiré l'attention sur la signification de cette dimension de l'herméneutique de Gadamer pour la théologie. C'est qu'il y a une place, pour une théologie herméneutique, à la reconnaissance d'interprétations canoniques. Grondin explique :

La canonicité répondrait ainsi à l'incapacité pour une raison finie de rendre pleinement compte de ce qu'elle sait. [...] Ce qui vient fonder quelque chose est toujours quelque chose d'antérieur qui doit à son tour pouvoir être fondé. C'est ainsi que l'explication scientifique remonte de conditions en conditions dans ses entreprises de rationalité. Mais quand pouvons-nous nous arrêter au juste ? Nulle part, en fait, mais l'angoisse toute cartésienne devant cette absence de fondations dernières aurait pour effet de paralyser les capacités pourtant réelles de notre savoir. D'où la nécessité – en science, en droit et dans tous les autres domaines où une justification publique est requise – d'en appeler à des autorités, à des précédents, à des études antérieures qui auraient fait le point sur une question. Toutes ces références exercent une fonction tacitement canonique : on peut s'appuyer sur cet ensemble ou ce niveau de savoir qui fait autorité. Le montrer en détail exigerait des ressources et du temps dont nul ne dispose réellement, vu l'impossibilité de couvrir tous les aspects d'une question dans l'espace restreint d'une seule vie¹.

Avec la canonicité qu'évoque Grondin, il n'est donc nullement question de la transmission d'un savoir autorisé parce qu'assuré de toute part. En canonisant de façon dogmatique une quelconque conviction, la théologie agit de manière non herméneutique : « Il est clair, remarque Grondin, que le magistère abuse assez souvent de cette fonction canonique qu'il prétend contrôler. Se privant d'herméneutique, le magistère méconnaît alors que le canon doit toujours faire l'objet d'une reconnaissance si son autorité doit être acceptée². » Ce que Grondin dégage comme une possibilité, voire une nécessité pour une théologie herméneutique, c'est celle de la reconnaissance d'interprétations, certes contingentes et relativisables, mais tout de même dignes de foi. Ces canons sont de plusieurs ordres : il y a bien entendu le canon des Écritures ; mais des interprétations canoniques peuvent aussi être rencontrées dans l'histoire de l'Église, notamment celles qu'ont données des conciles ou des classiques

¹ J. Grondin, « Canonicité et philosophie herméneutique », p. 19.

² J. Grondin, « Canonicité et philosophie herméneutique », p. 15.

de la littérature chrétienne. Retenons surtout qu'il ne faut pas sous-estimer l'importance de ces divers canons pour la foi chrétienne :

Le besoin d'un « canon » est particulièrement vital dans le domaine de la théologie. Qu'est-ce qui fait autorité dans un domaine – qui sait être celui de la foi – où personne, sauf quelques illuminés, n'est vraiment compétent ? La raison se trouve ici confrontée à des questions qui la dépassent. On pourrait prétendre que c'est parce qu'elles sont théologiques, relevant de l'invérifiable. C'est effectivement le cas, mais l'erreur serait de croire que la vérification ultime et la clarté logique parfaite fussent réalisées en d'autres provinces du savoir humain¹.

À cette possibilité qui s'offre à une théologie herméneutique doit toujours être jumelée l'exigence d'un questionnement critique constant de ses opinions. La théologie doit se tenir dans l'entre-deux inconfortable de la répétition et de la destruction (au sens heideggérien) des traditions qui composent sa situation herméneutique. Cela signifie sans doute que la foi devra toujours coexister avec le doute. Comme le remarque en effet Pierre Bühler, « [u]ne herméneutique qui se veut ouverte aux examens critiques part du principe que l'épreuve du doute n'est pas incompatible avec la foi, mais s'inscrit bien plutôt dans sa logique même². » C'est, comme nous le verrons, l'une des conséquences majeures découlant d'une intelligence herméneutique de la théologie comme « *fides quaerens intellectum* ».

4.4.3. Une théologie de la quête

Gerhard Ebeling s'est beaucoup intéressé à la question du rapport de la théologie et de la philosophie. Selon son point de vue, ces deux sciences entretiendraient essentiellement des rapports conflictuels. C'est que l'une et l'autre seraient caractérisées par des attitudes fondamentalement opposées. Alors que la philosophie serait questionnante, la théologie serait assertorique :

La philosophie et la théologie se rencontrent, écrit-il, comme des modes différents de la parole. Le discours philosophique est lui-même la parole dont il retourne en philosophie : la parole qui rend le questionnement plus questionnant. Le discours théo-

¹ J. Grondin, « Canonicité et philosophie herméneutique », p. 19-20.

² P. Bühler, « *Sola Scriptura* : défis philosophiques des lectures protestantes », p. 92.

logique s'oriente, en la servant, à la parole de la proclamation : la parole qui rend la conscience certaine¹.

Il est possible de concevoir le discours théologique autrement que dans une intelligence assertorique. On peut en effet envisager, dans une perspective herméneutique, que la théologie, sans renoncer à la prétention à la vérité du christianisme, se comprenne primordialement comme une science croyante *en quête d'intelligence*. Jean-Claude Petit, notamment, soutient que la théologie doit reconnaître humblement qu'elle participe de la finitude humaine et ainsi voir dans le questionnement une part essentielle de son projet comme science. Il explique :

De l'expérience médiévale de la foi – en fait déjà d'Augustin et avant lui de Paul et de Jean – nous vient la compréhension de la théologie comme « *fides quaerens intellectum* ». Il ne faut pas comprendre cette « quête d'intelligence » comme une activité particulière de la foi, à côté d'autres activités, peut-être importante mais dont elle pourrait peut-être aussi se passer. La foi est « *quaerens intellectum* » au sens le plus fort du terme : sans cette quête, elle n'est plus foi. Mais l'*intellectum*, en revanche, ne doit pas être compris non plus comme ce qu'enfin on peut trouver : il demeure toujours ce qui se laisse chercher, il n'advient même que dans la quête qu'en fait la foi. C'est là d'ailleurs sa seule « méthode » dont l'unique traduction, en théologie, devrait être précisément la « recherche », c'est-à-dire la *queste*, ce qui, justement, nous garde en chemin ou encore, la question².

On reconnaît dans cette intelligence de la théologie comme questionnement croyant la primauté accordée par l'herméneutique gadamérienne à la question sur la réponse. Si le primat de la question vaut également pour la théologie, c'est parce qu'elle non plus n'échappe pas à la finitude radicale de l'humain. La question fondamentale pour les réflexions à venir sur une compréhension de soi herméneutique de la théologie serait alors de savoir ce que peut bien être *une théologie de la finitude*.

¹ G. Ebeling, « Répondre de la foi dans la rencontre avec la pensée de M. Heidegger », p. 127.

² J.-C. Petit, « Herméneutique philosophique et théologie », p. 170.

Conclusion

« Vouloir savoir, la rage d'avoir les explications ne nous mènent jamais à un questionnement qui pense. [...] Vouloir savoir ne veut précisément pas attendre devant ce qui est digne de pensée. »
(M. Heidegger¹)

« L'entretien en cours échappe à la fixation. C'est un mauvais herméneute, celui qui s'imagine qu'il pourrait ou devrait avoir le dernier mot. » (H.-G. Gadamer²)

Que serait une théologie chrétienne qui ferait sienne les thèses de l'herméneutique philosophique de Gadamer ? Quelles implications aurait pour elle ce tournant herméneutique ? Comment s'en trouverait-elle transformée, et en quoi resterait-elle la même ? Pour reprendre l'expression de Heidegger citée en exergue, ces interrogations sont dignes de pensée, et nous ne saurions nous satisfaire ici de réponses hâtives. Par ailleurs, instruits par l'herméneutique gadamérienne, il nous faut reconnaître que cette question de la compréhension de soi herméneutique de la théologie ne trouvera elle-même jamais de réponse définitive. Les réflexions qu'elle suscite participent elles aussi du travail de l'histoire.

Cette dissertation a voulu alimenter, par une étude attentive des thèses herméneutiques de Gadamer, le questionnement, toujours à refaire, de la théologie sur la conception qu'elle doit avoir d'elle-même. Au centre de ce questionnement se trouve la question fondamentale de la nature de la vérité, sur laquelle j'ai voulu en particulier m'attarder. Il est apparu que la vérité, fût-elle théologique, ne doit pas être conçue comme un système de propositions certaines acquises une fois pour toutes. La vérité est d'abord un événement dont la maîtrise

¹ M. Heidegger, « D'un entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande », p. 98.

² H.-G. Gadamer, « Postface », p. 119 (*GW* 2, p. 478).

nous échappe. Et puisque nous comprenons toujours autrement, portés par la logique de la question et de la réponse, chaque expérience de vérité trouve nécessairement une expression particulière selon son contexte motivationnel. La vérité herméneutique, si éclairante soit-elle, est toujours partielle, révisable.

La prétention à la vérité de la théologie ne saurait être autre. Il lui faut reconnaître les implications de la radicale finitude historique qui caractérise sa situation herméneutique. Trois idées directrices ont été dégagées afin de nourrir de futures réflexions sur le tournant herméneutique de la théologie. Une théologie herméneutique doit assumer pleinement la pluralité des interprétations et entrer résolument en dialogue avec l'autre. Elle doit également apprendre à tenir dans un difficile équilibre l'acceptation croyante de canons, c'est-à-dire d'interprétations reconnues comme ayant autorité, et la réflexion critique qui sait mettre en question ses propres préjugés en vue de s'interroger sur leur légitimité. Elle doit enfin se comprendre elle-même primordialement comme une science croyante en quête perpétuelle d'intelligence, qui trouve dans son état de finitude une invitation à une réflexion toujours renouvelée sur sa compréhension des choses.

L'exigence que pose, en dernière analyse, le tournant herméneutique de la théologie est précisément de repenser la théologie chrétienne en prenant pleinement en compte la finitude humaine. Avec ce thème en vue, j'aimerais porter mon attention, pour conclure, sur quelques réflexions que l'on peut trouver dans les écrits de Gadamer postérieurs à *Vérité et méthode*. Il s'agit de considérations sur la religion qui, sans traiter directement de la question de la compréhension de soi de la théologie, jettent sur elle un éclairage profitable.

Essentiellement, les écrits tardifs de Gadamer prolongent son *opus magnum*, soit en précisant, soit en prolongeant, soit en corrigeant certaines thèses qui y avaient été développées. 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, édifiée, on le sait, sur la notion aristotélicienne de *phronêsis*. Si *Vérité et méthode* avait déjà mis en valeur la *phronêsis*, Gadamer écrit lui-même avoir senti, devant la prégnance de l'idéal méthodique de scientificité, 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 compréhension¹.

¹ Voir H.-G. Gadamer, « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 36 (*GW* 2, p. 23).

Corrélativement, la dimension éthique de l'œuvre philosophique de Gadamer gagne aussi en profondeur dans ses écrits tardifs. Cette portée éthique va de soi quand on prend conscience que le domaine de l'herméneutique ne se réduit nullement à la sphère cognitive de l'expérience, mais touche de manière tout aussi décisive la sphère de l'agir. 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”¹ ». Cette orientation éthique des écrits de Gadamer postérieurs à *Vérité et méthode* se focalise tout particulièrement sur la mise en valeur de la solidarité planétaire². 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. Il va même, d'ailleurs, 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 solidarité³. »

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 humaine, dit 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 usage⁴ ». 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

¹ H.-G. Gadamer, « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », p. 348-349 (*GW 2*, p. 318).

² Voir H.-G. Gadamer, « 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, p. 33 (*GW 4*, p. 228).

³ H.-G. Gadamer, « Qu'est-ce que la praxis ? Les conditions de la raison sociale », p. 33 (*GW 4*, p. 228).

⁴ H.-G. Gadamer, « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », p. 35 (*GW 2*, p. 23).

Heidegger, du côté de la seconde. Le débat bien connu entre Gadamer et Habermas a donné à ce face-à-face des postures vis-à-vis de la rationalité moderne une nette expression. À la critique habermasienne de l'idéologie, dit Gadamer,

... s'oppose de ma part le scepticisme profond que je nourris à l'égard de la surestimation de soi fantastique que s'arrogue 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 humain¹.

La critique gadamérienne de la civilisation occidentale veut sans doute s'accompagner d'une revalorisation de la tradition humaniste, à laquelle Gadamer se rattache volontiers². Mais elle semble aussi suggérer, sans le dire tout à fait clairement, qu'il faudrait conserver dans les sociétés contemporaines des espaces pour la religion, au sens générique, afin que sa voix, d'une tonalité qui est à bien des égards distincte de celle 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 de la pensée rationnelle est herméneutiquement irresponsable³. »

La préoccupation de Gadamer pour la solidarité planétaire le conduit à porter une attention soutenue au dialogue interreligieux, duquel dépend principalement selon lui la paix mondiale⁴. 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 article intitulé : « *Ignoramus* : Gadamer's Religious Turn ». J'aimerais formuler quelques remarques sur l'intelligence de la religion qui s'en dégage et qui, nous le verrons, jette une lumière complémentaire sur la question qui nous a préoccupés, à savoir celle de la compréhension de soi de la théologie.

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, deux caractéristiques essentielles de la religion, telle que la pense Gadamer, peuvent être relevées. La première est qu'elle doit admettre la finitude radicale de sa connaissance des réalités religieuses. Il lui

¹ H.-G. Gadamer, « Postface », p. 106 (*GW* 2, p. 466).

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

³ J. Zimmermann, « *Ignoramus* : Gadamer's Religious Turn », p. 207.

⁴ J. Zimmermann, « *Ignoramus* : Gadamer's Religious Turn », p. 212.

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, c'est l'expérience de la transcendance. Cette expérience est suivant Gadamer la substantifique moelle de toute religion – et c'est d'ailleurs l'une des tâches urgentes de la philosophie de le montrer¹. 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 philosophie² ». 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)³.

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 de la théologie. Zimmermann en mesure bien les incidences :

¹ Voir J. Zimmermann, « *Ignoramus* : Gadamer's Religious Turn », p. 207.

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

³ H.-G. Gadamer, « La piété du non-savoir socratique », dans *Interroger les Grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote* / trad. par D. Ipperciel, Montréal, Fides, 2006, p. 163-164 (*GW* 7, p. 85). Voir aussi 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]).

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 connaissance¹.

Dans la compréhension gadamérienne de la religion comme expérience de la transcendance, qui, ainsi que le remarque Zimmermann², 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 transcendance³.

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 indéterminée⁴... » 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 en dire : il s'agit d'une expérience que l'on vit et qui échappe à toute détermination. La seule assertion positive que l'on peut en faire, c'est qu'elle est⁵. Ainsi comprises, les religions, qui ne peuvent plus présenter aucun contenu positif, sont nivelées à tel point que l'on doit plutôt parler d'une seule et unique religion œcuménique, d'un culte à un dieu inconnu.

¹ J. Zimmermann, « *Ignoramus : Gadamer's Religious Turn* », p. 207-208 (je traduis).

² Voir J. Zimmermann, « *Ignoramus : Gadamer's Religious Turn* », p. 208.

³ J. Zimmermann, « *Ignoramus : Gadamer's Religious Turn* », p. 208 (je traduis).

⁴ H.-G. Gadamer, « La piété du non-savoir socratique », p. 166 (*GW* 7, p. 88).

⁵ J. Zimmermann, « *Ignoramus : Gadamer's Religious Turn* », p. 213.

On pourrait débattre longuement de la pertinence de cette conception gadamérienne de la religion, qui n'est pas sans soulever plusieurs questions. Mais j'aimerais surtout porter à l'attention une tension, tout à fait réelle pour la théologie chrétienne, que ces considérations de Gadamer sur le dialogue interreligieux mettent en exergue. Elle s'explique en partie par le caractère primordialement négatif de l'expérience herméneutique (voir *WM*, p. 359). La tension se situe entre, d'une part, la prétention à la vérité des traditions chrétiennes qu'il s'agit pour la théologie de se réapproprier toujours à nouveau et, d'autre part, la tendance relativisante de la prise en compte du caractère historique de ses traditions. Cette tension est renforcée par la cohabitation de la théologie chrétienne avec les autres religions – pour ne nommer qu'elles – qui, elles aussi, affichent des prétentions à la vérité qu'une réflexion herméneutique ne peut pas ignorer. Une théologie qui assume pleinement la finitude radicale de sa situation herméneutique ne peut pas échapper à cette tension, mais, au contraire, est appelée à s'y tenir. Toute la question d'une compréhension de soi herméneutique de la théologie se résume à la nature de cette tenue.

Les réflexions contemporaines sur la compréhension de soi de la théologie semblent placer celle-ci devant des options décisives pour son avenir. La théologie est sans aucun doute à une époque de transition¹. Mais, pourrait-on se demander, une transition vers quoi ? Ce mémoire aura été une occasion d'approfondir ses questions qui continueront à garder la théologie en chemin.

¹ Voir J.-C. Petit, « La philosophie en théologie », p. 143.

Sources documentaires

Ouvrages de Hans-Georg Gadamer

- GADAMER, H.-G., « Der "eminente" Text und seine Wahrheit », dans *GW* 8, p. 286-295.
- , « Die phänomenologische Bewegung », dans *GW* 3, p. 105-146.
- , « 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).
- , « Erinnerungen an Heideggers Anfänge », *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4, 1986-1987, p. 13-26.
- , « Expérience esthétique et expérience religieuse », 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. 293-308 (*GW* 8, p. 143-155).
- , « The Hermeneutics of Suspicion », dans G. Shapiro et A. Sica, dir., *Hermeneutics : Questions and Prospects*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, p. 54-65.
- , « Herméneutique et différence ontologique », dans *L'herméneutique en rétrospective. I^{re} et II^e parties* / trad. par J. Grondin, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2005, p. 81-96 (*GW* 10, p. 58-70).
- , « Herméneutique et historicisme », dans *L'art de comprendre*, t. I : *Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique* / trad. par M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 49-87 (*GW* 2, p. 387-424).
- , « Herméneutique et théologie », *Revue des sciences religieuses*, 51, 1977, p. 384-397.
- , « Kant et l'herméneutique philosophique », *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. 69-80.

- , « 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).
- , « L'herméneutique philosophique », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 5/1, 1975-1976, p. 3-13.
- , « 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).
- , « L'unité du chemin de Martin Heidegger », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2002, p. 269-284 (*GW 3*, p. 417-430).
- , « La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence », dans *Langage et vérité / traduit et préfacé par J.-C. Gens*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1995, p. 68-83 (*GW 2*, p. 133-145).
- , « La dimension religieuse », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2002, p. 187-201 (*GW 3*, p. 308-319).
- , « La nature de la "res" et le langage des choses », 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. 123-136 (*GW 2*, p. 66-76).
- , « 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).
- , « La théologie de Marbourg », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2002, p. 49-63 (*GW 3*, p. 197-208).
- , « Le chemin vers le tournant », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2002, p. 141-157 (*GW 3*, p. 271-284).
- , « Le problème de l'histoire dans la philosophie allemande moderne », dans *Langage et vérité / traduit et préfacé par J.-C. Gens*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1995, p. 55-67 (*GW 2*, p. 27-36).

- , « Le problème de la compréhension de soi. Une contribution herméneutique à la question de la “démithologisation” », dans *Langage et vérité* / traduit et préfacé par J.-C. Gens, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1995, p. 131-145 (GW 2, p. 121-132).
- , « Le problème herméneutique », dans *L'art de comprendre*, t. I : *Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique* / trad. par M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 27-47.
- , « Mensch und Sprache », dans GW 2, p. 146-154.
- , « Mythologie und Offenbarungsreligion », dans GW 8, p. 174-179.
- , « On the Truth of the Word » / trad. par L.K. Schmidt et M. Reuss, dans L.K. Schmidt, dir., *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, p. 135-155, 258-259 (GW 8, p. 36-57).
- , « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique », dans *L'herméneutique en rétrospective. I^{re} et II^e parties* / traduction, présentation et notes de Jean Grondin, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2005, p. 131-141 (GW 10, p. 100-109).
- , « Philosophie et littérature », 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. 169-192 (GW 8, p. 240-257).
- , *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt am Main, Kostermann, 1977.
- , « Philosophy or Theory of Science ? », dans *Reason in the Age of Science* / trad. par F. Lawrence, Cambridge, MIT Press (Studies in Contemporary German Social Thought 2), 1982, p. 151-169.
- , « 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).
- , « Religious and Poetical Speaking », dans A.M. Olson, dir., *Myth, Symbol, and Reality*, Notre Dame / London, University of Notre Dame Press (Boston University Studies in Philosophy and Religion 1), 1980, p. 86-98.
- , « Rhétorique et herméneutique », dans *Langage et vérité* / traduit et préfacé par J.-C. Gens, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1995, p. 176-195 (*GW* 2, p. 276-291).
- , « Souvenirs des premiers commencements de Heidegger », dans *L'herméneutique en rétrospective. I^{re} et II^e parties* / traduction, présentation et notes de Jean Grondin, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2005, p. 17-29.
- , « Spiel und Welt », dans *GW* 4, p. 95-102.
- , « 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).
- , « Témoignage et affirmation », dans E. Castelli, dir., *La testimonianza*, Rome, Istituto di studi filosofici, 1972, p. 161-165.
- , « Texte et interprétation », 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. 193-234 (*GW* 2, p. 330-360).
- , « Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit », dans *GW* 8, p. 70-79.
- , « Von der Wahrheit des Wortes », dans *GW* 8, p. 37-57.
- , « Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie », dans *GW* 3, p. 160-171.
- GADAMER, H.-G. et R. DOTTORI, « The Last God », dans *A Century of Philosophy. Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori* / trad. par R. Coltman et S. Koepke, New York / London, Continuum, 2003 (allemand 2000), p. 130-143.
- GADAMER, H.-G. et J. GRONDIN, « Looking Back with Gadamer over His Writings and Their Effective History. A Dialogue with Jean Grondin », *Theory, Culture and Society*, 23/1, 2006, p. 85-100.

Autres ouvrages

- ABECASSIS, A., « Texte institué. Lecture instituante », dans C. Berner et J.-J. Wunenberger, dir., *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 61-68.
- ANGELES, P.A., *Dictionary of Philosophy*, Toronto / London, Australie et Nouvelle-Zélande, Fitzhenry & Whiteside / Harper & Row, 1981.
- BOURGINE, B., « Vérité et histoire (Hans-Georg Gadamer) », dans *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik*, Louvain, Presses universitaires de Louvain (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 171), 2004, p. 421-434.
- BRETON, S., « Sur quelques présupposés d'une certaine exégèse », dans D. Bourg et A. Lion, dir., *La Bible en philosophie. Approches contemporaines*, Paris, Cerf (Sciences humaines et religions), 1993, p. 13-25.
- BÜHLER, P., « Jésus, la résurrection et la théologie. La pertinence théologique de la question du Jésus historique », dans D. MARGUERAT, dir., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 515-528.
- , « *Sola Scriptura* : défis philosophiques des lectures protestantes », dans C. Berner et J.-J. Wunenberger, dir., *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 79-93.
- BULTMANN, R.K., « Nouveau Testament et mythologie. Le problème de la démythisation du kérygme », dans *L'interprétation du Nouveau Testament* / trad. par O. Laffoucrière, Paris, Aubier Montaigne, 1955, p. 139-183.
- DAVISON, S.A., « Divine Providence and Human Freedom », dans M. Murray, dir., *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids / Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 217-237.
- DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Nathan (Les intégrales de la philo), 2004.
- DILTHEY, W., « Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik », dans *Leben Schleiermachers*, t. II : *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Gesammelte Schriften 14), 1985, p. 595-787.
- , « Die Entstehung der Hermeneutik », dans G. Reiss, dir., *Materialien zur Ideologieggeschichte der deutschen Literaturwissenschaft. Von Wilhelm Scherer bis*

- 1945, t. 1 : *Von Scherer bis zum Ersten Weltkrieg*, Tübingen, Max Niemeyer (Texte zur Wissenschaftsgeschichte der Germanistik 4), 1986-1987, p. 55-68.
- , « Origines et développement de l'herméneutique », dans *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947, t. I, p. 319-340.
- DILTHEY, W. et P.Y. DE WARTENBURG, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897* / édité par S. von der Schulenburg, Halle an der Saale, Max Niemeyer (Philosophie und Geisteswissenschaften 1), 1923.
- DORRIEN, G., *The Barthian Revolt in Modern Theology : Theology without Weapons*, Louisville, Westminster John Knox, 2000.
- DOSTAL, R.J., « Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology », dans R.J. Dostal, dir., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 247-266.
- EBELING, G., « Hermeneutik », dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959³, t. III, p. 242-262.
- , « Philosophie et théologie », dans *Luther. Une introduction à la réflexion théologique* / trad. par A. Rigo et P. Bühler, Genève, Labor et Fides (Lieux théologiques 6), 1983, p. 71-83.
- , « Répondre de la foi dans la rencontre avec la pensée de M. Heidegger », *Revue de théologie et de philosophie*, 133, 2001, p. 121-130.
- EBERHARD, P., « Gadamer and Theology », *International Journal of Systematic Theology*, 9/3, 2007, p. 255-278.
- , « Hermeneutics and Theology », dans *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics : A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübingen, Mohr Siebeck (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 45), 2004, p. 172-215.
- , *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics : A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübingen, Mohr Siebeck (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 45), 2004.
- FALQUE, E., « Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie », *Transversalités*, 99, 2006, p. 239-249.
- FIGAL, G., « Gadamer als Phänomenologe », *Phänomenologische Forschungen*, 2007, p. 95-107.

- FISCHER, M.F., *Catholic Hermeneutics : The Theology of Tradition and the Philosophy of Gadamer* 1983, Berkeley, Faculty of the Graduate Theological Union ; accessible en ligne à <<http://users.adelphia.net/%7Emarkfischer/Gadamer-2.html>>.
- FRUCHON, P., « Niveaux de l'herméneutique selon Gadamer », dans J. Doré, dir., *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1993, p. 933-954.
- GEFFRE, C., « Esquisse d'une théologie de la Révélation », dans P. RICŒUR, E. LEVINAS, E. HAULOTTE, É. CORNELIS et C. GEFFRE, *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis (Publications des facultés universitaires Saint-Louis 7), 1977, p. 171-205.
- GENS, J.-C., « Préface », dans H.-G. Gadamer, *Langage et vérité*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1995, p. 7-50.
- GRAY, W.N., « Gadamer on Theology », *Encounter*, 46/4, 1985, p. 327-337.
- GREISCH, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- , « Un tournant phénoménologique de la théologie ? », *Transversalités*, 63, 1997, p. 75-97.
- GRONDIN, J., « Avant-propos du traducteur », dans H.-G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2002, p. 7-15.
- , « Canonicité et philosophie herméneutique », *Théologiques*, 1/2, 1993, p. 9-23.
- , « Gadamer et Bultmann », dans G. Deniau et J.-C. Gens, dir., *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale (Phéno), 2003, p. 113-131.
- , « Gadamer's Basic Understanding of Understanding », dans R.J. Dostal, dir., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 36-51.
- , *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- , « Historicité », dans S. Mesure et P. Savidan, dir., *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 570-573.
- , *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf (La nuit surveillée), 1999.
- , « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer », dans P. Capelle, dir., *Le souci du passage*, Paris, Cerf, 2004, p. 41-60.

- , « L'intelligence herméneutique du langage », dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, nouvelle série), 1993, p. 253-269.
- , *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France (Épiméthée), 1993.
- , « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, 44, 1981, p. 435-453.
- , « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », *Philosophiques*, 20/2, 1993, p. 383-398.
- , « La phénoménologie raturée » / communication présentée à l'occasion du colloque « Les Recherches logiques de Husserl 1901-2001 », Montréal, 28-30 mai 2001 ; accessible en ligne à <<http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj>>.
- , « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, 111, 2006, p. 469-481.
- , *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France (Épiméthée), 1987.
- , « Le tournant phénoménologique de l'herméneutique suivant Heidegger, Gadamer et Ricœur », dans *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 84-102.
- , « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein ? », dans P. Brickle, dir., *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 191-197.
- , « The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 8, 1994, p. 211-230.
- , « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992-1993, p. 57-74.
- HABERMAS, J. et J. RATZINGER, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit*, 306/7, 2004, p. 5-28.
- HAMMERMEISTER, K., « Der Gott der Hermeneutik », dans M. Wischke et M. Hofer, dir., *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, p. 268-281.

- HEIDEGGER, M., « D'un entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande », dans *Acheminement vers la parole* / trad. par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard (Tel), 2006 (1981, 1976, allemand 1959), p. 87-140.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann (Gesamtausgabe 24), 1975.
- , « Heidegger's Letter to Richardson », dans W.J. Richardson, *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, Hague, Nijhoff, 1963, p. viii-xxiii.
- , *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique* / trad. par J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress (T.E.R. bilingue), 1992 (allemand 1989).
- , « La parole », dans *Acheminement vers la parole* / trad. par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard (Tel), 2006 (1981, 1976, allemand 1959), p. 13-37.
- , *Lettre sur l'humanisme* / texte allemand traduit et présenté par R. Munier, Paris, Aubier (Philosophie de l'esprit), 1957 (allemand 1951², 1947).
- , *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961.
- , *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt, Klostermann (Gesamtausgabe 63), 1988.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt, Klostermann (Gesamtausgabe 61), 1985.
- , « Phénoménologie et théologie » / édition bilingue, trad. par M. Méry, *Archives de philosophie*, 32, 1969, p. 356-395.
- , *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* / trad. par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006 (allemand 1979).
- HILBERATH, B.J., *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*, Düsseldorf, Patmos (Themen und Thesen der Theologie), 1978.
- HILBERATH, B.J. et A. MAYER, « Neue Wege des Verstehens. Hans-Georg Gadamer und die Theologie », *Herder Korrespondenz*, 56, 2002, p. 636-641.
- HOLZER, V., « De l'ancienne apologétique au statut contemporain de la théologie fondamentale. Entre histoire et interprétation », dans F. BOUSQUET, H.-J. GAGEY, G. MEDEVIELLE et J.-L. SOULETIE, dir., *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 71-89.

- HUSSERL, E., *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons* / trad. par A. Lowitt, Paris, Presses universitaires de France, 1985.
- , *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* / trad. par P. Ricoeur, Paris, Aubier (Philosophie de l'esprit), 1987.
- , *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* / trad. par G. Granel, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1976 (1962, allemand 1954).
- , « Les Conférences de Paris », dans *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris* / trad. par M. de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1994 (allemand 1991), p. 1-41.
- , *Recherches logiques*, t. II, partie 1 / trad. par H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, Presses universitaires de France (Épiméthée), 1969² (1961).
- , *Recherches logiques*, t. II / trad. par H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, Presses universitaires de France (Épiméthée), 1972².
- JEANROND, W.G., *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification* / trad. par P.-L. Lesaffre, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 185), 1995 (anglais 1991).
- , « Les déplacements de l'herméneutique au XX^e siècle » / trad. par N. Cochand, dans P. Bühler et C. Karakash, dir., *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la parole*, Genève, Labor et Fides (Lieux théologiques 28), 1995, p. 15-31.
- LAMMI, W., « Gadamer's Debt to Husserl », *Analecta Husserliana*, 71, 2001, p. 167-179.
- LEW, G.K., *Hans-Georg Gadamer : Hermeneutics, Ontology, and Praxis* / thèse de doctorat présentée et soutenue le 7 avril 1999 1999, Boston, Graduate School of Arts and Sciences, Boston college.
- MADISON, G.B., « The Interpretive Turn in Phenomenology : A Philosophical History », *Symposium*, 8/2, 2003, p. 397-467.
- MADDOX, R.L., « Contemporary Hermeneutic Philosophy and Theological Studies », *Religious Studies*, 21, 1985, p. 517-529.
- MAKITA, E., *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1995 ; accessible en ligne à <www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/ghp_gabi_d.html>.
- MITCHELL, B. et M. WILES, « Does Christianity Need a Revelation ? A Discussion », *Theology*, 83, 1980, p. 103-114.
- NIETZSCHE, F., *La volonté de puissance* / trad. par G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1995.

- OMMEN, T.B., « Bultmann and Gadamer : The Role of Faith in Theological Hermeneutics », *Thought*, 59/234, 1984, p. 348-359.
- , « Theology & the Fusion of Horizons », *Philosophy & Theology*, 3/1, 1988, p. 57-72.
- PETIT, J.-C., « Herméneutique philosophique et théologie », *Laval théologique et philosophique*, 41/2, 1985, p. 159-170.
- , « La philosophie en théologie », *Laval théologique et philosophique*, 42/2, 1986, p. 133-144.
- , « Le concept de “révélation” et la compréhension de soi du christianisme. Quelques observations sur la relativisation d’un paradigme en théologie fondamentale, de Vatican II à aujourd’hui », *Science et Esprit*, 59/2-3, 2007, p. 239-255.
- , « “Le langage des gens est beaucoup leur maison”. Sur une parole de Gilles Vigneault », dans J.-C. Petit, dir., « *Où demeures-tu ?* » (Jn 1,38) *La maison depuis le monde biblique. En hommage au professeur Guy Couturier à l’occasion de ses soixante-cinq ans*, Montréal, Fides, 1994, p. 487-498.
- , « On comprend toujours à partir de soi », dans J. Duhaime et O. Mainville, *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 245-260.
- , « Théologie et expérience », dans É.J. Lacelle et T.R. Potvin, dir., *L’expérience comme lieu théologique : discussions actuelles*, Montréal, Fides, 1983, p. 13-30.
- , « Tillich’s Verständnis der Geschichtlichkeit der christlichen Botschaft, oder Ist eine hermeneutische Theologie möglich ? », dans G. HUMMEL, dir., *Truth and History – A Dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt/Main 1996*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 32-48.
- PILLAY, G.J., « Theology as a Human Science : Reflections on Gadamer’s “Truth and Method” », *South African Journal of Philosophy*, 21/4, 2002, p. 345-358.
- PLATON, *Théétète - Parménide* / trad. par E. Chambry, Paris, Flammarion (Garnier-Flammarion 163), 1967.
- RAHNER, K., « Théologie et anthropologie », dans le collectif *Théologie d’aujourd’hui et de demain*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 23), 1967, p. 99-120.
- RICŒUR, P., « Préface à Bultmann », dans R.K. BULTMANN, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 9-28.

- RINGMA, C.R., « Gadamer and Bultmann : Continuities and Discontinuities », dans *Gadamer's Dialogical Hermeneutic : The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999, p. 104-167.
- RISSER, J., « The Philosophical Background of Philosophical Hermeneutics », dans *Hermeneutics and the Voice of the Other : Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), 1997, p. 25-53.
- RORTY, R., « Being That Can Be Understood Is Language », *London Review of Books*, 16 mars, 2000, p. 23-25.
- SARTRE, J.-P., « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1966.
- SCHLEIERMACHER, F., « L'exposé abrégé de 1819 », dans *Herméneutique* / trad. par M. Simon, Genève, Labor et Fides (Lieux théologiques 10), 1987 (allemand 1974², 1959), p. 99-156.
- SCHULTZ, W., « Philosophische und theologische Hermeneutik im Gespräch : Kritische Anmerkungen zu Gadamer's "Wahrheit und Methode" », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 14/2, 1972, p. 214-232.
- SMITH, J.K.A., « Taking Husserl at His Word : Towards a New Phenomenology with the Young Heidegger », *Symposium*, 4/1, 2000, p. 89-115.
- STENGER, M.A., « Gadamer's Hermeneutics as a Model for Cross-Cultural Understanding and Truth in Religion », dans T. Dean, dir., *Religious Pluralism and Truth : Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Albany, State University of New York (SUNY Series in Religious Studies), 1995, p. 151-168, 253-254.
- STOBBE, H.-G., *Hermeneutik, ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich, Benziger, 1981 [Inhalt].
- STOVER, D., « Linguisticity and Theology : Applying the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer », *Sciences religieuses*, 5/1, 1975-1976, p. 34-44.
- TAMINIAUX, J., « Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu », dans J.-C. Gens, P. Kontos et P. Rodrigo, dir., *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série), 2004, p. 109-138.

- THISELTON, A.C., *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993 (1980).
- VANHOOZER, K.J., « Discourse on Matter. Hermeneutics and the “Miracle” of Understanding », dans K.J. Vanhoozer, J.K.A. Smith et B.E. Benson, dir., *Hermeneutics at The Crossroads : Interpretation in Christian Perspective*, Bloomington, Indiana University Press (Indiana Series in the Philosophy of Religion), 2006, p. 3-34.
- VATTIMO, G., « Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être », *Revue internationale de philosophie*, 213, 2000, p. 499-513.
- VESSEY, D., « Who Was Gadamer’s Husserl ? », *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7, 2007, p. 1-23.
- ZIMMERMANN, J., « Confusion of Horizons : Gadamer and the Christian Logos », *Journal of Beliefs and Values*, 22/1, 2001, p. 87-98.
- , « Ignoramus : Gadamer’s Religious Turn », *Symposium : Journal of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought*, 6/2, 2002, p. 203-217.