

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke I*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1990 ; trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) est le principal théoricien de l'herméneutique contemporaine « ontologique » et s'inscrit dans la lignée des herméneutiques de Schleiermacher, Dilthey, mais surtout de Heidegger. Il a suivi l'enseignement marbourgeois de ce dernier dans les années 1920 et est particulièrement influencé par son « herméneutique de la facticité ». L'enjeu principal du grand-oeuvre de Gadamer, *Vérité et méthode*, est de montrer que l'herméneutique n'est pas seulement une *méthode* de compréhension des sciences humaines mais que son expérience constitue l'*événement* ontologique fondamental et manifeste une forme authentique de *vérité*. En effet, dans *Vérité et méthode* paru en 1960, soit plus de trente ans après *Être et temps*, Gadamer analyse les phénomènes de la « compréhension » et de l'« interprétation » non pas seulement pour proposer une méthodologie des sciences de l'esprit mais pour analyser l'expérience universelle que l'homme fait du monde quand il comprend. Il soutient qu'il existe un autre type de « vérité » que la vérité scientifique. Elle se manifeste par excellence dans le domaine esthétique. C'est pour cette raison que l'ouvrage, qui se divise en trois parties, consacre la première à l'expérience de l'art.

La première partie de *Vérité et méthode* commence par un préambule historique. Pour dépasser le primat que les sciences de la nature accordent à la méthode inductiviste, Gadamer se tourne délibérément vers les ressources de la tradition humaniste et des Lumières écossaises. Ainsi s'intéresse-t-il successivement à quatre concepts opérateurs qui le conduisent à l'appréciation d'un modèle alternatif de compréhension : la « *Bildung* » (traduite par « formation »), le « *sensus communis* » (le « sens universel et commun »), le « jugement » et le « goût », ce qui le conduit sur la voie de l'expérience esthétique.

Comme le rappelle Gadamer, le concept de *Bildung* apparaît dans la *Propédeutique philosophique* de Hegel (§§ 41-45). Il revient à Humboldt mais surtout à Herder d'en avoir exploité toutes les ressources. De Hegel, Gadamer retient essentiellement que cette « formation » propre à l'homme qu'est la *Bildung* se présente d'abord comme un processus d'aliénation qui lui permet de rompre avec le régime de l'immédiateté et de reconnaître dans l'étranger ce qui lui est propre. Aussi, cette « formation » est-elle naturellement la propédeutique du « *sensus communis* ». Le concept stoïcien de « sens commun » (présent notamment chez Marc-Aurèle), dont Gadamer traque les résurgences dans l'idéal humaniste de l'*eloquentia* de Vico, dans les Lumières écossaises de Hutcheson, Hume mais surtout de Shaftesbury, dans le piétisme d'Oetinger et chez Bergson, est un concept social dans la mesure où il fonde la communauté de la vie et un concept dont l'universalité est concrète. Il ne tire pas d'inférences universelles et abstraites mais il prend compte de la spécificité des « circonstances ». C'est ce concept, négligé par l'idéalisme allemand, qui permet de déterminer un autre type de « vérité » que la vérité scientifique et de redonner sens au concept de « jugement ». En effet, l'un des principaux apports de la philosophie morale anglaise que retient Gadamer consiste à avoir souligné que le *jugement* moral n'obéit pas à des raisons mais à un *sentiment* [taste] de la situation. C'est aussi ce qu'a vu Baumgarten. C'est précisément parce que les hommes sont doués de « sens commun » que l'on peut se fier à leur « jugement ». En conséquence, Gadamer se tourne vers le concept kantien de « jugement esthétique de goût » qui, selon lui, tient lieu de véritable sens commun chez Kant. En effet, si le « jugement » kantien est tout sauf un sentiment moral, le concept kantien de *goût* exprime,

par sa prétention à l'accord universel, un mode de connaissance qui se passe d'argumentation mais qui peut prétendre à l'universalité du fait de sa prise de distance à l'égard des préférences individuelles. Le premier enjeu argumentatif de cette partie de *Vérité et méthode* est donc *in fine* de montrer, en s'appuyant sur l'analyse du « jugement esthétique de goût » kantien, qu'il existe bien un mode de compréhension universel, irréductible à la démonstration scientifique.

Mais Gadamer n'entend pas en rester là. La fin de la première partie présente en effet un tour critique. En s'attaquant à la figure kantienne du « génie », Gadamer reproche à l'esthétique kantienne – et à ses héritières – leur dimension subjective et abstraite. Plutôt que de recourir à la notion énigmatique de « génie », Gadamer invite à considérer la dimension *historique* de la conscience esthétique. Il insiste également sur l'importance du contexte de l'œuvre : du rôle de la bibliothèque, du musée, du théâtre ou de la salle de concert. Par ailleurs, deuxième critique, il convient de ne pas surestimer la spécificité de l'esthétique. C'est ce que Gadamer reproche à l'*Ästhetik* de Richard Hamann, qu'il salue cependant comme la plus cohérente. Aussi, le « culte du génie » présente le double travers d'insister sur la dimension subjective de l'expérience esthétique et de sacraliser le monde de l'art.

Par ces analyses critiques, Gadamer dégage une thèse universelle que la deuxième partie développera. Son but n'est donc pas de proposer une nouvelle esthétique mais de dégager une caractéristique propre à toute compréhension qui se manifeste par excellence dans l'expérience esthétique : « voir, c'est articuler ». La perception est toujours une « conception comme » qui « séjourne » (pour reprendre le concept heideggérien que Gadamer cite comme tel) dans une expérience pratique de la vie. Ainsi s'annoncent les thèses fondamentales qu'aura à exploiter la deuxième partie de l'ouvrage : l'expérience de l'art est douée de *Bedeutsamkeit* (« richesse de sens », pour reprendre la traduction ou « significativité ») et elle tire cette richesse d'elle-même. C'est pour cette raison que la vision d'une œuvre d'art, l'audition d'un morceau de musique et, plus généralement, toute perception requièrent une *compréhension*. Mais cette compréhension, précise également Gadamer, toujours dans l'héritage de Heidegger, est d'abord une compréhension *ontologique*. Elle ne se limite pas à la compréhension de soi subjective de l'« expérience vécue » [*Erlebnis*] de l'artiste. La compréhension de l'œuvre d'art est compréhension de son *être* et de l'*être* de l'artiste. La partie conclusive de la première partie de *Vérité et méthode* souligne en effet la dimension universelle et *ontologique* du « jeu de l'art ». Par la mobilisation des concepts de « jeu » (ce qui a son essence propre, indépendamment de la conscience de ceux qui jouent), de « transmutation en œuvre » et de « médiation », Gadamer montre que dans la « représentation » [*Darstellung*] esthétique, l'*être* esthétique vient à présence.

Aussi cette première session affirme la nature ontologique de la compréhension de l'être esthétique et pose la question de la généralisation de ce caractère à toute forme de compréhension. Car Gadamer entend précisément montrer que ce mode de compréhension concerne tous les domaines : le domaine de l'art, du droit, de la religion ou de la philosophie. Cette herméneutique ontologique se présente comme une alternative à celle de Schleiermacher. En effet, en affirmant le primat de la « compréhension », il ne s'agit pas seulement d'affirmer que la compréhension présuppose la « restitution » d'un sens perdu ou une « seconde création ». En suivant Hegel, Gadamer affirme bien plutôt que la compréhension n'est pas *extérieure* à la perception : c'est un « médiation réfléchie avec la vie présente ». C'est que la deuxième partie de l'ouvrage entend expliciter.

La deuxième partie de l'œuvre, « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique », commence également par un préambule historique. Gadamer remonte moins loin dans le temps pour reconnaître qu'il est redevable à Heidegger de la thèse de « l'historicité de la compréhension ». À l'encontre de la critique des Lumières allemandes qui

voient dans les « préjugés » l'ennemi fondamental de tout rationalisme, Gadamer retient de l'analyse heideggérienne du « cercle herméneutique » que le véritable préjugé est le préjugé contre les préjugés. Des analyses du paragraphe 2 et 32 d'*Être et temps*, il retient que la compréhension s'inscrit toujours nécessairement dans un horizon de sens préalable qui la guide. La mise en situation heideggérienne de la « question de l'être » dans le contexte de l'histoire de la métaphysique illustre par excellence le fait que toute compréhension requiert une « anticipation » (Gadamer cite les concepts du paragraphe 33 d'*Être et temps* : *Vorhabe*, *Vorsicht* et *Vorgriff*) de son sens préalable. La compréhension requiert une « précompréhension ». Le défi est alors de montrer comment, par delà tout relativisme, une tradition peut être comprise de la même manière par tous. Il faut alors préciser le lien dialectique que tout comprenant doit entretenir avec un savoir historique objectif et distant et la familiarité que l'on entretient en même temps à cette histoire. C'est la dialectique de la « tradition ».

Pour préciser ce lien, Gadamer mobilise quatre concepts fondamentaux dont il précise l'articulation : la « compréhension », l'« interprétation », la « tradition » et l'« application ». Il définit en effet la compréhension comme l'*interprétation* de toutes les modifications de la *tradition* dans ses *applications* particulières. Par l'usage de ce dernier concept d'*application*, Gadamer énonce alors la thèse fondamentale qu'un énoncé n'est pas la simple transposition de la tradition préalable mais son application en situation. Or cette *application en situation* est toujours susceptible de *modification*. Aussi la compréhension est-elle toujours *située* et la spécificité de la situation d'application comme de l'interprète contribuent à la déterminer. Pour comprendre, l'interprète ne doit donc ni faire abstraction de lui-même ni de la situation herméneutique dans laquelle il se trouve.

Par un nouveau précis historique, Gadamer rappelle que l'introduction de cette notion d'« application » [*Anwendung*] distingue précisément son herméneutique de l'herméneutique romantique. La tradition romantique se contentait de distinguer la *subtilitas intelligendi* (la compréhension proprement dite) et la *subtilitas explicandi* (l'interprétation). À ces deux concepts, Gadamer ajoute celui d'« application », non pas en tant que « troisième subtilité » (comme c'est par exemple le cas dans le piétisme de Rambach) mais comme partie intégrante du processus herméneutique. La philosophie pratique d'Aristote montre bien que le professeur d'éthique est toujours engagé dans une *situation* concrète dans laquelle il doit savoir discerner ce qui est exigé de lui. Mais c'est avant tout ce que montre par excellence l'herméneutique juridique ou théologique : la jurisprudence souligne la tension entre le « texte donné » et « le sens que prend son *application* » dans la sentence ou la prédication. De même que le juriste ne se contente pas de relier la loi universelle à la situation particulière, l'interprète herméneute ne se contente pas de « relier » le sens de chaque texte particulier à celui, préalable, de la tradition. Le juge « interprète » les modifications engendrées par *les circonstances particulières de l'énonciation*. C'est un mouvement de « concrétisation » de la loi. Aussi, la compréhension herméneutique a-t-elle pour vocation fondamentale d'*interpréter* les modifications d'une *tradition appliquée* en situation. Cette *tradition* n'est pas seulement reçue sans modification. Elle est langage : c'est un véritable « interlocuteur ».

En conséquence, et c'est sur cette analyse fondamentale que s'achève la deuxième partie, l'interprétation herméneutique adopte le format de la « question ». En reprenant le modèle fondamental par lequel s'ouvre *Être et temps*, Gadamer énonce la thèse décisive selon laquelle comprendre, c'est être en mesure de *questionner*. C'est déjà la thèse de Platon à propos de l'art du dialogue, reprise par la dialectique du Moyen-âge puis par Hegel. Comprendre un texte, c'est donc comprendre les questions qu'il pose à l'interrogateur, ces questions étant elles-mêmes inscrites dans un *horizon* d'interrogation. La question, dotée de sens, ouvre en effet un horizon de sens dans lequel s'inscrivent les réponses. C'est ce qu'a bien vu Collingwood dont Gadamer salue la logique des question-réponse appliquée à la

tradition historique : la compréhension est « fusion d'horizons ». Toute réponse à la question que pose un texte présuppose de le situer dans l'horizon plus large de la tradition historique. Cela explique notamment l'attention de l'herméneutique pour l'« histoire de l'influence ».

Dernier élément, Gadamer insiste sur le fait que cette fusion d'horizons, propre à la compréhension, est « l'œuvre spécifique du langage ». C'est à l'analyse de la dimension fondamentalement langagière de tout dialogue qu'est consacrée la troisième partie.

La troisième partie de *Vérité et méthode*, partie conclusive, souligne la dimension fondamentale, universelle et ontologique de l'expérience herméneutique.

Première chose, Gadamer souligne l'aspect universel de cette expérience de compréhension. Si l'expérience de traduction en présente un cas extrême, Gadamer soutient que toute compréhension d'un texte, même dans sa propre langue, requiert une interprétation. Car il existe nécessairement une distance, qui ne peut pas être abolie, entre l'horizon de l'interprète qui « participe » au sens du texte et celui du texte. Cette distance s'explique par la « finitude » de l'homme que Gadamer présente comme le « fondement » de l'expérience herméneutique. C'est parce que la parole humaine (à la différence de la parole divine, comme l'ont bien compris les penseurs chrétiens, à commencer par saint Thomas) est imparfaite, qu'elle n'atteint qu'inadéquatement ce qu'elle vise et qu'elle dépend de son « contexte de motivation ». Aussi, la compréhension requiert toujours et nécessairement une interprétation en situation. C'est l'absence de concordance entre les horizons qui assure l'universalité de l'expérience herméneutique.

Cette expérience universelle est par ailleurs ontologique dans la mesure où pour comprendre une langue et ses textes, il faut y vivre. On retrouve la thématique de l'« accomplissement » [*Vollzug*] des premiers cours fribourgeois de Heidegger. C'est pour cette raison que la compréhension herméneutique est par excellence compréhension orale, l'écrit étant précisément détaché de la dimension d'accomplissement de la langue. Gadamer insiste en conséquence sur le fait que la compréhension d'une langue présente une dimension sociale et que c'est en parlant que l'on est au monde. Humboldt et Herder ont déjà bien mis en évidence le fait que la langue présupposait une « vision du monde » [*Weltanschauung*]. Mais, plus fondamentalement, c'est grâce au cours marbourgeois de Heidegger de 1928 que Gadamer comprend que seul l'homme, à la différence de l'animal, « a un monde ». L'homme, à la différence de l'animal, n'est pas prisonnier de son « environnement » car il sait s'en détacher, essentiellement par la langue.

Si cette compréhension est universelle et ontologique, elle n'est en aucun cas relativiste ou subjective. Gadamer s'insurge à ce titre contre les tendances psychologues des premiers herméneutes (notamment de Scheiermacher, dont il salue pour autant la justesse de vue sur bien des points). L'interprétation herméneutique est totalement indépendante du vécu psychique de l'interprète. Par ailleurs, même s'il n'y a de compréhension qu'en situation, son sens n'est en aucun cas relatif. Car l'expérience herméneutique est une expérience universelle que tout interprète peut accomplir dans la même situation. C'est pour cette raison que toute tradition écrite ou orale peut être comprises. Gadamer insiste alors sur l'unité fondamentale du penser et du parler (qu'avait déjà en vue Platon dans le *Cratyle*). La compréhension rend sens au texte, un sens universellement compréhensible. Parallèlement, le « monde » que constitue la langue et sur lequel on a prise par la compréhension est toujours compréhensible. C'est pour cette raison que Gadamer éprouve une réserve à l'encontre du concept heideggérien des premiers cours fribourgeois de « monde en soi » [*Selbstwelt*].

La fin de l'ouvrage insiste alors sur la dimension authentiquement ontologique de l'expérience herméneutique, en s'inscrivant dans l'héritage d'*Être et temps* de Heidegger : l'expérience herméneutique est le véritable « événement ». Dans cette expérience, l'étant se montre à l'homme comme doué de signification et non pas comme simple « Vorhandenes ». Il

« prend la parole ». Dans cet événement, la parole nous atteint et nous fait être réellement. Il s'agit donc d'une expérience immédiatement significative, universelle qui en tant que telle révèle la *vérité* sur l'étant et sur l'être qui le comprend.

Gadamer souligne en conséquence deux conclusions fondamentales : l'être est parole et se manifeste dans cet événement qu'est la compréhension. Il n'y a pas de compréhension sans préjugé car la compréhension, en tant qu'interprétation, est une fusion d'horizon. Aussi, le statut de l'expérience herméneutique est précisé : ce n'est pas seulement une méthode, c'est le véritable événement ontologique.