



HAL
open science

Théologie et philosophie dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU, Joseph Teguezem

► **To cite this version:**

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU, Joseph Teguezem. Théologie et philosophie dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer. In Côme Mama (Dir.). *Revue Philosophique Bantu*, 2, Les Éditions du Net, pp.237-267, 2020, 978-2-312-07281-4. halshs-04168688

HAL Id: halshs-04168688

<https://shs.hal.science/halshs-04168688>

Submitted on 30 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Public Domain

Théologie et philosophie dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer

Joseph TEGUEZEM * & Jacob Cléophas DEFO NZIKOU**

Résumé

On se serait attendu à un cloisonnement radical entre la théologie et la philosophie dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer, la compréhension théologique des connaissances révélées étant a priori dogmatique et différente d'une saisie philosophique sous-tendue par une démarche rationnelle et critique. Tant s'en faut ! L'herméneutique gadamérienne se réserve de renvoyer définitivement dos-à-dos les deux disciplines, puisqu'elle y opère une discontinuité dans la continuité. Le souci d'exclure et d'inclure dans une investigation herméneutique le théologique et le philosophique exige, cependant, une révision conceptuelle des notions théologiques de compréhension et d'application, de manière à impliquer entièrement le sujet dans leurs implémentations respectives. Cette implication vise à rendre au sujet herméneutique son autonomie et son droit à critiquer librement les vérités constituées, selon sa situation historique actuelle et à venir, dans un monde nouveau. Gadamer sauvegarde ainsi son expérience théologique [p. 238] dans ses investigations philosophiques en dissolvant rationnellement le caractère hautement dogmatique des vérités contenues dans les textes bibliques, à l'effet de les relativiser et de les contextualiser dans l'espace et le temps. Contre les adeptes du divorce systématique entre la théologie et la philosophie, la foi et la raison, Dieu et l'homme, Gadamer montre qu'une herméneutique exclusivement adossée sur la raison serait limitée et incapable de s'enrichir réflexivement des vérités divines. Il y a alors lieu de penser que l'herméneutique gadamérienne est le véhicule d'une nouvelle approche épistémologique des rapports entre la théologie et la philosophie d'une part, et d'une nouvelle anthropologie qui voit le bonheur de l'homme dans une prudente réconciliation de celui-ci avec Dieu, d'autre part.

Mots-clés : Anthropologie, application, compréhension, épistémologie, herméneutique, philosophie, théologie.

Abstract

One would have expected a radical compartmentalization between theology and philosophy in Hans-Georg Gadamer's hermeneutics, since the theological understanding of revealed knowledge is a priori dogmatic and different from a philosophical grasp underpinned by a rational and critical approach. Far from it! Gadamerian hermeneutics reserves the right to definitively dismiss the two disciplines, since it operates a discontinuity in continuity. The concern to exclude and include in a hermeneutic investigation the theological and the philosophical requires, however, a conceptual revision of the theological notions of understanding and application, so as to fully involve the subject in their respective implementations. This involvement aims to restore to the hermeneutical subject his autonomy and his right to freely criticize the truths constituted, according to his present and future historical situation, in a new world. Gadamer thus safeguards his theological experience in his philosophical investigations by rationally dissolving the highly dogmatic character of the truths contained in the biblical texts, in order to relativize and contextualize them in space and time. Against the adepts of the systematic divorce between theology and philosophy, faith and reason, God and man, Gadamer shows that a hermeneutic based exclusively on reason would be limited and incapable of being reflexively enriched by divine truths. There is therefore reason to think that Gadamerian hermeneutics is the vehicle of a new epistemological approach to the relationship between theology and philosophy on the one hand, and of a new anthropology that sees man's happiness in a prudent reconciliation of man with God, on the other.

Keywords: Anthropology, application, understanding, epistemology, hermeneutics, philosophy, theology.

* teguezemjoseph@yahoo.fr

** Jacob Cléophas DEFO NZIKOU, titulaire d'un doctorat/PhD en philosophie, est membre de l'Unité de Recherche de Philosophie et de Sciences Sociales Appliquées (URPHISSA) de l'Université de Dschang/Cameroun. Ses recherches portent sur la *Réflexivité herméneutique Dans et Par la recherche* autour des thématiques suivantes : herméneutique philosophique et théologique, phéno-herméneutique en philosophie africaine, philosophie du sens, traductologie, herméneutique/épistémologie et herméneutique/science de l'éducation. **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-8342-2270> ; E-mail : jacob.defo@gmail.com

INTRODUCTION

Il y a environ deux siècles que Schleiermacher a élaboré une « théorie générale de la compréhension et de l'interprétation des textes. »³ L'une des grandes révolutions de cette théorie a été, pensons-nous, l'autonomisation de l'herméneutique philosophique par rapport aux autres disciplines, et notamment par rapport à la théologie. Cependant, Gadamer nous apparaît comme celui qui aura le plus boosté cette autonomie⁴, même si les traces de son expérience théologique sont encore perceptibles dans ses méditations herméneutiques. Dans celles-ci, en effet, le « paradigme théologique »⁵ [p. 239] resurgit souterrainement et renforce sa conviction d'après laquelle théologie et philosophie doivent se mettre ensemble pour se donner mutuellement plus de force dans le dévoilement de la vérité des textes traditionnels. Quel que soit leur caractère sacré et dogmatique, les vérités théologiques issues de la tradition piétiste qui l'a vu naître constituent déjà une somme d'informations importantes à questionner et à apprécier rationnellement par le philosophe, à l'effet d'en établir la pertinence et l'utilité actuelle dans un contexte historique particulier. Si sous les effets conjugués de la vogue positiviste, certains chercheurs, ceux du Cercle de Vienne par exemple, ont vite fait d'évacuer Dieu des réflexions scientifiques et philosophiques, parce qu'ils n'y voyaient qu'une pure fiction métaphysique et sans incidence concrète sur le progrès de l'humanité, Gadamer ne pense pas leur emboîter le pas par mimétisme. Pour lui, il faut réintégrer Dieu et sa parole dans les investigations herméneutico-philosophiques, à l'effet d'apporter à celles-ci l'éclairage nécessaire sans lequel leurs performances épistémologiques seraient limitées. On peut alors penser que c'est dans cette perspective que, dans son article intitulé « l'idée de Dieu et la pensée moderne »⁶, Bultmann affirmait que *Vérité et méthode* est un ouvrage important pour la théologie, même si le projet fondamental de l'auteur (Gadamer) y est celui de mettre en évidence, comme l'indique le sous-titre, les « grandes lignes d'une herméneutique philosophique », différentes de celles d'une herméneutique théologique. Contre les laudateurs du positivisme scientifique, Gadamer pense que la mise à contribution d'une vérité à caractère théologique, dans une recherche herméneutique et philosophique en alerte, ne compromet pas forcément l'objectivité ni la nature intrinsèque de l'herméneutico-philosophique, l'essentiel étant de savoir la reconsidérer à nouveau frais. [p. 240] L'herméneutique philosophique de Gadamer est une science humaine qui n'a aucune prétention d'extirper la subjectivité, encore moins l'irrationnel, la foi, Dieu ou la non-science de sa démarche, comme c'est paradoxalement le cas dans les sciences positivistes qui combattent la métaphysique avec la dernière énergie. Sur ces entrefaites, trois questions fondamentales nous préoccupent : quel est l'impact de l'expérience théologique de Gadamer sur la mise sur pied d'une herméneutique philosophique ? Comment parvient-il, dans une investigation herméneutique, à unir théologie et philosophie sans empiéter l'essence et la particularité de l'une et l'autre discipline ? Pour quelles visées épistémologiques et anthropologiques réintroduit-il, contre les positivistes, le théologique, dans ses spéculations herméneutico-philosophiques ?

³ Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976, p. 347.

⁴ Cf. Grondin, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. XIV.

⁵ Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976, p. 333.

⁶ Bultmann, R., « L'idée de Dieu et la pensée moderne », in *Foi et compréhension*, t. 2, n° 3, p. 376. Cité par Jean Grondin, « Gadamer et Bultmann », in Guy Deniau et Jean-Claude Gens (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2003, p. 113.

Pour répondre à ces questions, une révision abrégée de l'expérience théologique de Gadamer sera importante pour saisir les mobiles d'un mariage osé entre théologie et philosophie dans une réflexion herméneutique qui se déploie sous le regard condescendant d'un positivisme scientifique dont l'hostilité est avérée. Il s'ensuivra la mise en évidence de la démarche originale à partir de laquelle Gadamer tire son épingle du jeu, établit la continuité entre deux disciplines essentiellement discontinues sans les confondre. Il sera finalement question d'établir, dans la perspective gadamérienne, la téléologie épistémologique et anthropologique d'une herméneutique adossée à la fois sur la foi et la raison.

I. L'EXPÉRIENCE THÉOLOGIQUE DE GADAMER : UN DÉTERMINANT DE L'HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE ?

Par expérience théologique, nous entendons non seulement la totalité des connaissances accumulées par Gadamer depuis son enfance à partir des leçons théologiques ou bibliques reçues dans le cercle familial, ou à travers ses investigations personnelles sur l'herméneutique théologique. Il s'agit, par ailleurs, et surtout, de ce qu'il a hérité de la théologie comme éléments transmissibles, [p. 241] indépassables et déterminants de toutes formes d'herméneutique, fût-elle l'herméneutique philosophique, malgré le caractère querellé de tels déterminants universels.

Gadamer est né d'une famille dont le piétisme maternel l'a considérablement influencé et prédisposé à la vie religieuse. Le piétisme, relevons-le, implique une soumission totale à Dieu et l'effectuation passionnée de ses devoirs religieux. Il promeut « un retour décisif à la Bible, sa méditation, son partage, mais aussi sa science et sa connaissance. Il veut enfin promouvoir l'individualité et la foi personnelle face aux hiérarchies des Églises. »⁷ Le piétisme se présente donc comme une espèce de culture qui convie le chrétien à se mettre résolument au service de Dieu, à l'aimer, à le respecter, à maîtriser sa connaissance, ses lois et les partager avec ses semblables. Cette culture constitue ce qu'il convient d'appeler la tradition dans l'univers théologique, religieux et chrétien qui a vu naître Gadamer. Cette tradition est contenue dans la Bible ; son apprentissage passe par la lecture et la saisie des messages bibliques ou, à défaut, par l'écoute des initiés en la matière comme les théologiens, les prêtres, les pasteurs, etc. Dans cette optique, la tradition chrétienne est transmissible dans l'espace et le temps. Elle constitue l'un des plus gros héritages théologiques authentiques et concrètement vécus qui impactent l'herméneutique de Gadamer, mais sans compromettre son originalité philosophique. En effet, si « le discours religieux est lu dans l'attente d'un signe [divin] »⁸, une tradition à « tonalité piétiste » serait le foyer incontestable des signes divins qui influencent plus ou moins nos pensées présentes et futures. L'herméneutique de Gadamer n'a pas éludé cet ascendant traditionnel :

[p. 242] La tradition piétiste incarne, écrit Camilleri, une tradition religieuse qui se constitue des signes de Dieu donnés par le passé, qui fait vivre ces signes dans le présent, et qui est tout entière tournée vers les signes de Dieu à venir. Que, chez Gadamer, la tradition religieuse et notamment piétiste soit ce qui a pu cristalliser souterrainement sa propre pensée du signe, qui se veut elle-même un complément indispensable à toute herméneutique des symboles donnés par les traditions humaines et divines, ne peut laisser de nous interroger sur son héritage théologique.⁹

⁷ Bourel, D., « Piétisme », in J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 915.

⁸ Gadamer, H.- G., « expérience esthétique et expérience religieuse », in *L'art du comprendre, Écrits II, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, p. 306.

⁹ Camilleri, S., « Les racines théologiques de l'herméneutique gadamérienne de la tradition », in Camilleri S. & Chandelier C., Ed. *Qu'est-ce qu'un héritage ?*, Bucharest, Zeta Books, 2009, p. 186.

L'herméneutique gadamérienne des signes est, on le voit, redevable à l'herméneutique théologique dont le cheval de bataille demeure la compréhension des symboles, des signes et des vérités divines contenus dans la tradition biblique. Autant dire, avec Gadamer, qu'il ne suffit pas de connaître la tradition, il faut aussi savoir s'en servir ou l'appliquer à nouveau frais dans ses propres pensées. L'herméneutique philosophique considère chaque texte comme un gisement de signes à dévoiler et à comprendre. La saisie du signe est relayée par son application philosophique. Nous allons revenir plus loin sur la particularité philosophique d'une telle application.

Par ailleurs, Gadamer a retenu de la tradition le caractère personnel de la foi en Dieu, parce qu'elle se présente traditionnellement comme une expérience personnelle qui se vit intérieurement par chaque individu. Qu'est-ce donc que la foi ? Dans la perspective traditionnelle ou chrétienne, la foi est la ferme croyance en l'existence d'un Dieu transcendant, créateur du ciel et de la terre. Ainsi, celui qui a la foi est entièrement convaincu qu'en respectant rigoureusement Dieu et ses lois ou en acceptant Jésus Christ comme son sauveur, il bénéficiera de toutes ses grâces¹⁰ et s'assurera une [p. 243] vie heureuse et stable avant et après la mort. Doté de cette certitude qui est pourtant incommunicable par la démonstration rationnelle, le croyant, quelle que soit la situation dans laquelle il se trouve, est toujours optimiste, car l'espérance est le terreau de la foi.

D'ores et déjà, Soeren Kierkegaard montrait dans son *Traité du désespoir*¹¹ que la foi n'est pas une excroissance de notre être profond, parce qu'elle est consubstantielle à notre conscience existentielle, c'est-à-dire qu'elle est naturellement inscrite dans notre intériorité ; il suffit d'être attentif aux appels de notre conscience ou de compter parmi les « chevaliers de la foi »¹² pour s'en rendre compte et se soumettre, par conséquent, à ses exigences. Camilleri souligne d'ailleurs avec clarté l'héritage gadamérien de la foi chrétienne :

L'herméneutique gadamérienne de la tradition semble, écrit-il, s'accorder sur au moins deux points avec le piétisme (i) la tradition, comme la foi, est quelque chose qui se vit dans le for intérieur de chacun ; ensuite (ii), selon l'enseignement du christianisme primitif lui-même, cette tradition fait partie intégrante de la foi ; elle constitue une face tout entière, étant entendu que l'autre face n'est autre que la révélation. Personnalisme et intégration de la tradition à l'acte de foi ainsi qu'à la lecture des Écritures sont, nous semble-t-il, les deux idées que Gadamer hérite une première fois du piétisme.¹³

Au regard de cette affirmation et des arguments qui la précèdent, il apparaît que la tradition piétiste, la foi en Dieu et l'application des messages divins contenus dans la bible constituent les éléments saillants de l'héritage théologique de l'herméneutique gadamérienne. Dans sa réflexion sur les « racines théologiques de l'herméneutique gadamérienne de la tradition », [p. 244] Camilleri a tout à fait raison d'affirmer que l'herméneutique de Gadamer est, pour les Anthony Thiselton par exemple, « l'un des plus importants creusets de la théologie post-moderne. [Car], les points de contact entre la pensée gadamérienne et le christianisme sont récurrents »¹⁴. Toutefois, les avis sont mitigés sur l'impact de la tradition chrétienne sur l'herméneutique gadamérienne. Pour Grondin, biographe¹⁵ de Gadamer, l'herméneutique de ce dernier a plus de

¹⁰ Dans la Bible, et notamment dans l'Épître aux Hébreux, « la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas ».

¹¹ Kierkegaard, S., *op. cit.*, Coll. Idées nrf, Paris, Gallimard, 1949.

¹² Leblanc, C., « Introduction », in Kierkegaard, S., *Crainte et tremblement*, Paris, Payot, 2000, p. 16.

¹³ Camilleri, S., *op. cit.*, p. 184.

¹⁴ Camilleri, S., *op. cit.*, p. 183.

¹⁵ Grondin, J., *Hans Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, 2011.

soubassements artistiques que théologiques, car il « ne se réfère quasiment jamais à des passages précis de l'Écriture, ni aux débats spécifiques à l'exégèse et à la théologie. »¹⁶ En d'autres termes, Grondin estime que l'herméneutique philosophique de Gadamer a un précédent artistique qui domine sa matrice théologique, si bien que le théologique, à défaut d'être absent, ne s'y trouve que comme un épiphénomène. Mais, à notre avis, Grondin ne saurait affirmer radicalement que la formation artistique de Gadamer n'a pas été elle aussi influencée par la pensée théologico-religieuse. Autrement dit, n'y aurait-il pas de lien entre l'artistique et le religieux dans l'herméneutique philosophique de Gadamer ?

À ce sujet, Dany Rodier éclaire notre lanterne :

L'analyse que propose Gadamer de l'herméneutique théologique fournit, dit-il, un éclairant point d'accès à son herméneutique philosophique et en particulier à sa théorie de la [p. 245] littérature. C'est qu'en détaillant ce qu'il considère comme le propre de l'herméneutique théologique, Gadamer offre par le fait même une articulation originale de sa pensée herméneutique, où non seulement il reprend avec de nouveaux accents des idées connues par ailleurs, mais où il propose également de nouvelles thèses qui jettent beaucoup de lumière sur l'ensemble de sa philosophie.¹⁷

À en croire Rodier, la pensée littéraire ou artistique de Gadamer a bel et bien des accointances avec à son herméneutique philosophique. Les présupposés artistiques et théologiques y sont présents, quoiqu'avec de nouvelles colorations. Peut-être, c'est le fait, pour Gadamer, de redéployer les concepts théologiques au plan philosophique avec de nouveaux accents qui a fait croire à son biographe qu'il s'était définitivement éloigné de son passé théologique pour se contenter exclusivement de son expérience artistique. Mais nous y voyons plutôt une continuité dans la discontinuité, et ce, d'autant plus que dans *Vérité et méthode*, l'auteur lui-même ne coupe pas radicalement les ponts entre l'herméneutique théologique et l'herméneutique générale (philosophique) comme s'il s'agissait de deux domaines irrémédiablement inconciliables.

Récusant une prétendue autonomie de l'herméneutique théologique, Gadamer apprécie, à juste titre, la dissolution schleiermacherienne de celle-ci dans l'herméneutique générale :

L'herméneutique *théologique* 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 [p. 246] sciences historiques modernes 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.¹⁸

En vertu de la logique totalisatrice ou universalisante qui anime le discours philosophique, Gadamer plaide, on le voit, pour une subordination de l'herméneutique

¹⁶ Grondin, J., « Gadamer et Bultmann », in *op. cit.*, p. 115. Par ailleurs, il ajoute : « Gadamer a toujours pris une distance, une distance pleine de respect, à l'égard de la théologie et de l'exégèse en tant que telles. Il a naturellement toujours été conscient des origines théologiques de l'herméneutique [...], mais il s'est abstenu de trop se prononcer sur un domaine à propos duquel il savait sa compétence limitée. [...] [Il n'y a] aucune étude de Gadamer qui soit une lecture ou une interprétation de la Bible », *Ibid.*, pp. 113-114. Pour Grondin, en effet, il faut saisir l'herméneutique de Gadamer sans aucune référence théologique en dépit de son héritage théologique qui n'y apparaît que comme un épiphénomène.

¹⁷ Rodier, D., « L'herméneutique théologique de Hans-Georg Gadamer: une dérogation à son herméneutique philosophique? », in *Laval Théologique et philosophique*, vol. 68, n°3, Montréal, 2012, p. 640.

¹⁸ Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 347.

théologique à l'herméneutique philosophique. Le contraire serait alors une entorse à l'universalité souhaitée du discours philosophique. Dans cette optique, les textes théologiques peuvent subir des accents philosophiques, à l'effet d'être compris de façon globale, rationnelle et critique. Le véritable problème n'est donc plus, à notre avis, celui de savoir si Gadamer est un conservateur¹⁹ de la tradition, mais celui de savoir par quel génie il parvient à conserver cette tradition sous de nouveaux draps de façon à éviter la confusion entre le théologique et le philosophique. Autrement dit, comment parvient-il, dans une investigation herméneutique, à mettre en contact théologie et philosophie sans empiéter l'essence et la particularité méthodique de l'une et de l'autre discipline ? Par quelle démarche spécifique Gadamer réussit-il à établir la continuité entre deux disciplines essentiellement discontinues sans les confondre ?

II. COMPRENDRE ET APPLIQUER AUTREMENT, POUR UN MARIAGE ORIGINAL ENTRE THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE DANS L'HERMÉNEUTIQUE GADAMÉRIENNE

Comprendre et appliquer sont les consignes méthodologiques de toutes les herméneutiques. C'est sans doute sur ces notions que [p. 247] Jean Grondin fonde « l'universalité de l'herméneutique. »²⁰ Mais leurs contenus peuvent varier d'une herméneutique à une autre. Entre l'herméneutique théologique et l'herméneutique philosophique, Gadamer a opéré une révolution qui donne aux notions de « compréhension » et d'« application » des accents méthodologiques nouveaux. Cette révolution constitue la boussole fondamentale de son génie dans la conciliation du théologique et du philosophique dans ses propres investigations herméneutiques.

La révolution gadamérienne de la notion de foi chrétienne apparaît comme une propédeutique nécessaire à l'intelligence de celle relative aux notions de compréhension et d'application susmentionnées. Dans l'herméneutique philosophique de Gadamer, la foi, en tant qu'héritage de la théologie, connaît une mutation d'objet ; son objet n'est plus Dieu, mais l'Homme. La foi en Dieu qui constituait l'âme de l'herméneutique théologique devient la foi en l'homme qui anime l'herméneutique philosophique. La première était une exigence de la conscience humaine qui ne peut véritablement s'épanouir qu'en se retournant vers Dieu, qu'en se soumettant inconditionnellement à la parole de ce dernier, son créateur. La deuxième est la confiance totale en l'homme, être libre et rationnel. La foi apparaît chez le théologien comme la plus haute et ultime solution à tous ses problèmes ; elle est dogmatiquement considérée comme une panacée, si bien que le piétiste est prêt à tout sacrifier, si ce n'est sa propre personne, pour la sauvegarder. Dans cette perspective théologique, le manque de foi en Dieu est à l'origine de tous les maux et déboires qui déstabilisent l'homme au double plan psychique et physique.

Par contre, le philosophe a la foi en l'homme qui exerce librement sa raison et fait preuve d'esprit critique face à la saisie des textes, quelles que soient leurs origines. Il est convaincu que dans la quête du sens, de la vérité, son succès réside dans sa capacité à faire un bon usage de la lumière naturelle (Descartes). [p. 248] De la théologie à la philosophie, la foi ne disparaît pas, elle est maintenue et incarnée par l'homme. Elle change cependant d'objet : le théologien incarne une foi qui vise prioritairement Dieu, pourvoyeur de la Vérité et du bonheur. À rebours, le philosophe incarne une foi tournée

¹⁹ Cf. Iperciel, D., « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? », in *Revue philosophique de Louvain*, 2004, 104-4, pp. 610-629.

²⁰ Grondin, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

vers l'Homme, créateur de vérités et artisan de son bonheur. La personnalisation, l'individualisation ou encore la subjectivation de la foi est établie aussi bien chez le théologien que chez le philosophe, même si la foi du théologien porte sur Dieu et celle du philosophe sur l'Homme. Autrement dit, de l'une à l'autre foi, c'est l'Homme qui est le sujet. Dans le même ordre d'idées, Gadamer redéploye à nouveau frais les notions de compréhension et d'application dans l'herméneutique philosophique.

Selon lui, le théologien et son expérience existentielle sont consubstantiels si bien qu'il ne peut pas totalement se défaire de la « disposition religieuse »²¹ que la tradition piétiste lui a inculquée. Il peut cependant la repenser à nouveau compte, selon ses propres besoins herméneutiques. Et repenser les notions de compréhension et d'application, c'est substituer une compréhension participante à une compréhension passive, c'est remplacer une application mécanique des vérités par une application réfléchie.

Sur le plan philosophique, la compréhension n'est pas une reproduction mécanique des idées reçues, elle implique l'engagement de notre conscience dans l'acte de comprendre, puisqu'il s'agit de comprendre par nous-mêmes, de sauvegarder notre autonomie ou de rompre avec toutes autorités transcendantes qui tenteraient d'aliéner notre liberté par rapport au dévoilement du sens du texte qui est soumis à notre compétence. Selon Gadamer, on ne peut comprendre philosophiquement un texte, qu'en « comblant expressément et consciemment la distance temporelle qui sépare l'interprète du texte ; [qu'en] surmontant l'aliénation de sens (*Sinnentfremdung*) survenue au texte. »²² [p. 249] Dans sa version philosophique, la compréhension est solidaire de l'esprit critique, esprit qui empêche le philosophe de tomber dans le moule liberticide de la compréhension au sens théologique, traditionnel. Traditionnellement, comprendre, c'est restituer fidèlement sans recul réflexif le contenu ou le sens des textes sacrés. Le théologien-herméneute, qui se considère comme le porte-parole par excellence de Dieu, a le devoir d'expliquer et de communiquer les paroles divines à ses interlocuteurs sans rien y ajouter ni retrancher. Ainsi, la compréhension théologique est essentiellement dogmatique alors que la compréhension philosophique est fondamentalement critique. Du point de vue philosophique, le texte à comprendre donne à l'herméneute la possibilité de dialoguer avec lui ; il ne lui impose pas de façon verticale les vérités, le sens des choses. Car, « ce que l'œil de la foi a [...] vu »²³ dans le texte doit être examiné par l'œil de la raison avant son application. Il faut que le rapport dialogique entre le texte et le sujet soit sauvegardé. Quelles que soient l'éminence²⁴ et l'originalité du texte, il porte un message qui doit être compris et questionné singulièrement par le philosophe-herméneute. Objet de compréhension, le texte est perçu par le philosophe comme le gisement d'un message dont le sens est marqué du sceau de la subjectivité de l'interprète. D'où la nécessité de remplacer un sujet dépendant et passif par un sujet souverain et actif²⁵ au sein de l'herméneutique philosophique. Ici, la compréhension est une expérience subjective, rationnelle et non une donnée dont l'objectivité n'est établie qu'après l'organisation des obsèques du sujet. La compréhension, parce qu'elle implique le sujet, doit aider ce dernier à mieux scruter le sens de sa vie actuelle et future. [p. 250] Gadamer attire l'attention des théologiens sur

²¹ Gadamer, cité par Grodin et repris par Sylvain Camilleri, *op. cit.*, p. 184.

²² Gadamer, H.- G., *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 333.

²³ Gadamer, H.- G., « Herméneutique et théologie », dans *Revue des sciences religieuses*, n°51, 1977, p. 272.

²⁴ Gadamer, H.- G., « *Der "eminente" Text und seine Wahrheit* », in *Gesammelte Werke*, t. 8, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985-1995, pp. 286-295

²⁵ Gadamer, H.- G., *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 307.

la nécessité pour chacun de s'approprier le texte biblique en fonction de sa propre expérience de vie et du sens qu'il voudrait personnellement donner à sa vie :

Vous savez, dit-il, que l'Écriture sainte est un message où le caractère kérygmatic est intégré dans une narration épique qui réfère à quelque chose qui s'est passé ; vous savez aussi que le caractère de narration 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 future.²⁶

Cette mise en garde de Gadamer convie l'herméneute, on le voit, à prendre conscience de la nécessité d'appliquer le message débusqué au terme de la compréhension, en tenant compte aussi bien de son historicité que de sa capacité à résoudre les problèmes actuels et à venir auxquels il est confronté. Autrement dit, l'application des idées ou des vérités qui relèvent d'une autre époque, et notamment de la tradition religieuse, doit être contextualisée. La non-contextualisation de cette application risquerait d'installer l'herméneute dans l'implémentation confessante des connaissances obsolètes dans un nouveau monde dont les problèmes ont beaucoup plus besoin de nouvelles solutions que de vieilles réponses.

Il faut toujours se convaincre que la compréhension a pour corrélat immédiat l'application, car une compréhension sans application serait comme une théorie sans pratique et sans effets concrets sur la vie de l'homme et son environnement. Il est donc important, comme le dit Gadamer, de « souligner la dimension d'application de la compréhension, c'est-à-dire l'idée selon laquelle on ne peut comprendre sans appliquer une signification à sa propre situation, au sein ou par le moyen de laquelle elle est traduite. »²⁷ Si « comprendre, c'est toujours appliquer »²⁸, il faudrait préciser de [p. 251] quelle manière la compréhension doit être appliquée de manière à révolutionner notre être et celui du monde qui est le nôtre.

La corrélation ci-dessus soulignée entre la compréhension et l'application implique une circularité dialectique entre les deux notions. Dans l'herméneutique gadamérienne, l'une a besoin de l'autre. Il n'y a d'application que celle d'un message ou d'une idée bien comprise. Il n'y a de compréhension censée que celle qui est suivie par son application ou par sa traduction dans les faits. Mais, en tant que telle, l'application n'est pas un replâtrage ou une reproduction *in extenso*, au plan matériel, des idées ou des messages mis en évidence au terme d'un effort compréhensif. Une telle reproduction est malheureusement le propre d'une herméneutique théologique classique qui considère les messages bibliques comme des vérités sacrées, dépersonnalisées, absolues, éternelles et transmissibles de génération en génération, sans aucune critique contextualisante et innovatrice.

Dans l'herméneutique philosophique de Gadamer, l'application est tout un art, c'est-à-dire une technique particulière de traduire prudemment les idées reçues dans les faits. Sa particularité, faut-il le souligner, réside dans le changement dont elle est capable d'opérer dans le monde actuel. Pour ce faire, l'application exige de l'herméneute la sagesse²⁹, l'intelligence et la délibération soutenue dans l'exécution des

²⁶ Gadamer, H.- G., « Herméneutique et théologie », *art. cit.*, p. 266.

²⁷ Gadamer, H. - G., *Vérité et méthode*, p. 331.

²⁸ Gadamer, H. - G., *Ibid.*

²⁹ Greisch, J, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Le cercle Herméneutique Éditeur, coll. Phéno., Librairie philosophique J.-Vrin, Paris, 2015. À travers ce concept de sagesse, l'auteur montre non seulement que « la phénoménologie herméneutique tourne le dos au grand rêve husserlien d'ériger la philosophie en science apodictiquement rigoureuse, [mais aussi] la manière dont l'herméneute entrecroise les deux pôles irrécusables de l'expérience humaine que sont l'étrangeté et la familiarité

idées. Il ne s'agit pas de venir devant les faits avec des idées toutes faites et leur demander de s'y conformer impérativement, mais de confronter celles-ci avec ceux-là dans une unité dialectique, à l'effet d'assurer leur relative harmonie dans un contexte précis et à un moment déterminé de [p. 252] l'histoire humaine. L'implication de l'herméneute dans l'application est toujours nécessaire pour apprécier sa pertinence et son adéquation avec le projet révolutionnaire qui le sous-tend. « L'application [...] est un concept [...] selon lequel l'interprète s'implique lui-même personnellement dans le processus [applicatif] »³⁰, affirme Gadamer. Cette implication est le véhicule d'un comportement critique et révolutionnaire au sein de l'activité herméneutique gadamérienne.

En effet, l'herméneutique théologique travaille sur un ensemble de messages que l'on accepte spontanément comme des vérités dont l'application ne suscite ordinairement nulle réflexion critique susceptible de les remettre fondamentalement en question. L'herméneutique philosophique suppose, rappelons-le, la sagesse qui est plus que l'application mécanique des vérités reçues. L'herméneutique théologique est essentiellement sacrifice de la liberté, de la confiance de l'esprit en soi ; elle est asservissement et dépréciation de soi-même ; elle est fondée sur un réseau de vérités qui ont le statut de règles universelles et éternelles de direction et d'appréciation de notre conduite. Or, l'herméneutique philosophique interroge et apprécie les vérités bibliques, tout comme ceux de toute transmission historique, avant de les appliquer. Car, l'herméneutique philosophique ne saurait se borner dans la mise en œuvre d'un ensemble de messages théologiques, elle suppose une sagesse et un art d'application particulière qu'il y a lieu de faire ici et maintenant dans les conditions et les circonstances particulières de lieu et de temps qui doivent être appréciés comme il convient.

Sur ces entrefaites, on peut bien saisir l'impact de la formation artistique de Gadamer sur son herméneutique philosophique en général, et sur la notion philosophique d'application en particulier. Selon lui, en effet, la vie artistique permet au sujet d'assurer sa « contemporanéité »³¹ au sens kierkegaardien du terme, [p. 253] c'est-à-dire de vivre souverainement sa présence au monde comme l'occasion pour lui de s'arracher à toute autorité qui tenterait de supprimer sa liberté, en lui imposant verticalement des valeurs morales et politiques à suivre. La « contemporanéité » est le foyer de la liberté et de l'inventivité de l'herméneute qui se retrouve face à lui-même dans le choix des valeurs et des idéaux à défendre pour son propre compte. Elle lui permet de prendre conscience de sa présence au monde comme cet être particulier capable d'opérer librement ses choix et d'influencer son parcours historique. La contemporanéité n'est donc pas seulement solidaire de la prise de conscience de notre présence au monde, elle fait également corps avec notre entière liberté qui, seule, nous permet de nous façonner tel que nous voulons être, et de soumettre, par conséquent, le monde à l'autorité de notre volonté. C'est dans ce sens qu'il faut appréhender la quintessence de la définition gadamérienne de la contemporanéité : « La contemporanéité signifie [...], précise-t-il, non pas une manière d'être donnée à la conscience, mais, pour celle-ci, une tâche et une réalisation qui en sont exigées. Elle consiste à se tenir près de la chose de façon telle que celle-ci devienne « contemporaine », c'est-à-dire que toute médiation soit « *ubsu-mée* » (*aufgehoben*) en

qu'illustraient déjà les figures d'Hermès et de Hestia », *op. cit.*, pp. 10-11.

³⁰ Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, in Denis Thouard, *Herméneutique contemporaine*, p. 122.

³¹ Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, p. 145.

présence totale. »³²

La contemporanéité convie donc l'herméneute à briser le carcan d'un monde passé et liberticide qui n'est pas le sien, pour faire directement l'expérience du monde actuel qui lui offre l'opportunité inédite d'affirmer sa personnalité et de réaliser ses rêves, et non ceux d'une génération passée dont il ne fait pas partie. Selon Gadamer,

C'est la vérité de son monde propre, du monde religieux et moral dans lequel il vit, qui se représente devant lui et dans lequel il se reconnaît. De même que la parousie, le présent absolu, caractérisait le mode d'être esthétique, et, de même qu'une œuvre d'art reste la même en quelque endroit que sa présence se réalise, de même l'instant absolu dans lequel un [p. 254] spectateur se tient est tout à la fois oubli de soi et médiation avec soi-même. Ce qui l'arrache à tout lui rend en même temps la totalité de son être.³³

Au regard de ce qui précède, l'application n'est pas un simple processus méthodologique, elle est le creuset de l'accomplissement de soi par soi et pour soi ; elle est l'occasion donnée à l'homme de jouir de sa liberté et de prendre lui-même son destin en main. L'application n'est pas une transposition passive de la compréhension, elle se fait sous une totale indépendance de l'esprit vis-à-vis des vérités théologiques. L'esprit appliquant doit conserver, autant que possible, cette liberté pour ne pas sombrer dans l'aliénation théologique, la foi en Dieu ne devant pas supprimer la foi en l'homme rationnel. D'après Gadamer, la compréhension et l'application constituent l'essence propre de l'herméneutique philosophique au point de vue méthodique. Comprendre, appliquer, telle est la démarche de l'herméneutique philosophique.

En effet, le philosophique domine et transcende le théologique dans l'herméneutique philosophique de Gadamer. C'est le philosophique qu'il met en avant dans son herméneutique, si bien que le théologique n'y intervient que comme source d'inspiration. C'est donc en s'imprégnant de son herméneutique philosophique que l'on peut en dévoiler les sources théologiques.

L'herméneutique philosophique n'est pas une pensée *ex-nihilo*, elle est redevable à plusieurs notions théologiques qui ont influencé son élaboration. Comme nous l'avons assez montré dans les lignes qui précèdent, les notions de foi, de compréhension et d'application sont reprises et retravaillées philosophiquement. Dans son herméneutique philosophique, Gadamer s'intéresse à chaque notion théologique en ayant à l'esprit une question : comment faire en sorte que chaque notion acquiert un contenu nouveau sur le plan philosophique ? Ce faisant, il la retravaillait par rapport à ses préoccupations herméneutiques ; son herméneutique est fondée sur la [p. 255] raison humaine alors que la théologie est fondée sur la foi en Dieu. La mise ensemble du théologique et du philosophique dans l'herméneutique gadamérienne se justifie par la reprise révisée et réfléchie de quelques notions théologiques, si bien que les mêmes notions, nonobstant la particularité épistémologique de leur contenu respectif, peuvent se retrouver aussi bien dans l'herméneutique philosophique que dans l'herméneutique théologique.

De là, la confusion du philosophique avec le théologique est tentante. Mais la sauvegarde de la singularité gnoséologique du contenu de chaque notion dans son domaine propre rend impossible une telle confusion. Cette sauvegarde empêche de corrompre, dans toute activité herméneutique, l'essence du théologique ou du philosophique, et surtout l'essence du philosophique qui constitue l'épine dorsale de

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 146.

l'herméneutique gadamérienne. La théologie est fondée sur la foi en la vérité qu'incarne la parole divine. Et pour garder sa pureté, le théologien garde la foi et va à la découverte de cette vérité par la foi. De même, le philosophique est fondé sur la raison et l'esprit critique. Et le philosophe qui veut conserver sa pureté garde la raison, l'esprit critique et élabore les connaissances à partir de la raison et de cet esprit. Pour que la théologie reste un savoir pur, il faut que tout ce qu'elle contient de vérité soit ordonné à la foi en Dieu. De même, pour que la philosophie reste une connaissance pure, il faut que tout ce qu'elle contient de vérité soit ordonné à la foi en la raison humaine et en la liberté que celle-ci a de juger ou d'apprécier les savoirs constitués dans le temps et l'espace. C'est ce que Gadamer a compris et s'en est servi, à notre avis, pour démontrer à la fois la continuité et la discontinuité entre le théologique et le philosophique, la non-confusion entre le théologique et le philosophique dans ses méditations herméneutiques. S'inspirer du théologique tout en gardant son originalité philosophique, voilà l'astuce de l'herméneutique gadamérienne.

Dans cette perspective, Paul Ricœur ne nous semble pas pertinent lorsqu'il parle d'une absence de « distanciation » ou d'un [p. 256] manque d'« instance critique [...] des idéologies »³⁴ dans l'herméneutique gadamérienne. De même, nous ne sommes pas d'accord avec Michon lorsqu'il écrit :

l'interprète gadamérien doit abandonner toute activité critique pour laisser parvenir à lui la vérité [sur laquelle] il n'a aucune prise [...] Loin d'être autonome et critique vis-à-vis de la tradition qu'il veut comprendre, l'interprète, en effet, lui appartient (*gehören*) et en fait partie (*gehören zu*), voire en est l'esclave ou le serf (*hören*) ou une écoute particulière (*zuhören*).³⁵

De tels propos ne sont recevables que dans le cadre d'une herméneutique théologique pure qui est bien différente de l'herméneutique philosophique défendue par Gadamer ; les soutenir participe du désir malhonnête de ceux qui ne reconnaissent pas les efforts faits par Gadamer pour se démarquer de l'herméneutique théologique, même s'il s'en est inspiré pour bâtir une herméneutique originale. Le véritable problème nous semble celui de savoir les enjeux épistémologiques et anthropologiques qui ont poussé Gadamer à s'inspirer du théologique, alors même qu'il s'en est considérablement démarqué dans son herméneutique philosophique. En d'autres termes, pour quelles visées épistémologiques et anthropologiques Gadamer réintroduit, quoiqu'à nouveaux frais, le théologique, dans ses spéculations herméneutico-philosophiques ?

III. L'HERMÉNEUTIQUE À LA CROISÉE DU THÉOLOGIQUE ET DU PHILOSOPHIQUE : ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES

En menant des recherches herméneutiques à la croisée du théologique et du philosophique, Gadamer décline implicitement les enjeux épistémologiques et anthropologiques de telles investigations.

Contre le positivisme scientifique qui nourrit l'ambition d'évacuer systématiquement le théologique et le métaphysique³⁶ de son domaine comme des « obstacles épistémologiques » au sens bachelardien, Gadamer tente de montrer que ces notions peuvent, bien au contraire, constituer des points d'amorce d'une réflexion

³⁴ Ricœur, P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 365.

³⁵ Michon, P., *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000, p. 170.

³⁶ « Considérées dans le passé, les sciences ont affranchi l'esprit humain de la tutelle exercée sur lui par la théologie et la métaphysique, et qui, indispensable- ment à son enfance, tendait ensuite à la prolonger indéfiniment », affirmait Auguste Comte, « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société », in *Système de politique positive*, Appendice, t. IV, 1854, pp. 161-162.

scientifique ou philosophique. La science et la philosophie ne se construisent qu'en déconstruisant la non-science ou le non-philosophique. Aussi voudrait-il montrer que la vérité ne surgit qu'au terme d'une démonstration rigoureuse de la non-scientificité ou du caractère non philosophique des idées ou des connaissances constituées. L'erreur consisterait à considérer d'emblée les idées ou les connaissances contenues dans un texte, fût-il un texte biblique, comme des contre-vérités.

Dans cette optique, il n'est pas judicieux de penser *a priori* que le théologique est un obstacle à l'élaboration de l'herméneutique philosophique. Car, rien ne prédit, avant l'examen, que tout ce qui est dit dans le discours théologique n'est pas valable sur le plan philosophique. Il faut soumettre le discours théologique au crible de la rationalité philosophique, à l'effet de discerner ce qui est propre à la théologie et ce qui est commun à celle-ci et à la philosophie. Le théologique ne devient un obstacle à [p. 258] la réflexion philosophique que lorsque l'on refuse de le considérer sans recul réflexif. Le credo du philosophe herméneute pourrait être le suivant : « comprends d'abord ; puis appliques à la lumière de ta propre raison ». Comme nous l'avons montré plus haut, et d'un point de vue méthodologique, l'application philosophique n'a rien de commun avec l'application théologique : celle-ci met la liberté du théologien sous le boisseau, inhibe ses capacités créatrices et révolutionnaires alors que celle-là sauvegarde entièrement la liberté du philosophe.

Pour Gadamer, l'on peut librement s'inspirer des vérités divines pour bâtir rationnellement ses propres vérités en fonction du temps et du lieu qui sont présentement les siens. Les notions de temps et de lieu sont ici capitales pour une contextualisation judicieuse des vérités, car, contrairement à ce que pensent les adeptes irréductibles du piétisme, les vérités divines ne sont pas au-dessus du temps et de l'espace. L'historicité des savoirs et des vies humaines exige une rectification-adaptation permanente des connaissances acquises. Ce qui était vrai dans un contexte historique particulier ne l'est plus forcément dans le nôtre dont les problèmes sont différents et contrastent, pour ainsi dire, avec ceux des générations moyenâgeuses. En effet, « un seul et même message transmis par la tradition est pourtant saisi de manière toujours différente, c'est-à-dire en relation avec la situation historique concrète de celui qui l'accueille. »³⁷

Le théologique, selon Gadamer, ne devrait pas être considéré comme une connaissance immuable, éternelle, mais plutôt comme un savoir temporel qui nous donne l'opportunité de secouer le joug de l'aliénation, d'exercer notre liberté, de mesurer la capacité de notre raison à déconstruire ou à désacraliser certaines connaissances dont la caducité est à présent établie. Gadamer est, en effet, persuadé que la connaissance des vérités divines est importante en tant que point de départ du cheminement de l'herméneute vers les vérités rationnelles, philosophiques : « lorsque j'ai cherché à [p. 259] développer une herméneutique philosophique, dit-il, il allait de soi, compte tenu de la préhistoire de l'herméneutique elle-même, que les sciences de la "compréhension" allaient servir de point de départ. »³⁸ Dans cette optique, les vérités divines peuvent bien être considérées comme des points d'ancrages spirituels sur lesquels l'âme rationnelle s'appuie pour construire discursivement les savoirs concrets. L'étude de la théologie ne doit donc pas être considérée par le philosophe qui s'y consacre comme une fin, mais plutôt comme un moyen. C'est la raison pour laquelle Gadamer ne s'est inspiré de l'herméneutique théologique qu'en vue des messages qu'elle est capable

³⁷ Gadamer, H.-G., *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996, p. 59.

³⁸ Gadamer, H.-G., *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, pp. 43-44.

de soumettre à l'appréciation de la sagesse philosophique.

Il faut d'ailleurs se convaincre que lorsque la signification de certains faits ou événements réels qui surgissent spontanément échappe à l'herméneutique philosophique, parce que la rationalité de celle-ci est limitée, elle peut bien se retourner vers l'herméneutique théologique qui repose sur la foi en Dieu et sa Parole, et lui demander de l'en éclairer. « La réflexion herméneutique sur les conditions de compréhension, affirme Gadamer, fait en effet ressortir que ses possibilités s'articulent dans une réflexion langagière qui ne commence pas à zéro et qui n'aboutit jamais à un point infini. »³⁹ Ce faisant, l'herméneutique théologique peut bien aider l'herméneutique philosophique à combler ses lacunes là où ses forces épistémologiques sont épuisées. Quelle que soit la puissance de la raison humaine, l'homme a toujours besoin de l'éclairage divin à un moment décisif de sa vie pour comprendre certaines choses qui ne sont pas directement accessibles à son entendement. Le théologique permet ainsi à l'homme d'avoir des vérités divines qui ne sont pas directement à sa portée et sans lesquelles, il ne produira que des connaissances limitées sur lui-même et son environnement immédiat ou futur. Le théologique a toujours sa place dans le concert des [p. 260] disciplines qui contribuent de manière significative à la transformation bienheureuse de l'homme et du monde. Auguste Comte ne pensait-il pas, en son temps, que malgré la mort décrétée de la théologie et de la métaphysique sur le plan scientifique, elles pouvaient être encore utiles au double plan politique et moral, et ce, respectivement dans nos sociétés présentes et à venir ?

Considérées [théologie et métaphysique] dans le présent, affirmait-il précisément, elles doivent servir soit par leurs méthodes, soit par leurs résultats généraux, à déterminer la réorganisation des théories sociales. Considérées dans l'avenir, elles seront, une fois systématisées, la base spirituelle permanente de l'ordre social, autant que durera sur le globe l'activité de notre espèce.⁴⁰

Sur le plan anthropologique, l'homme ou l'herméneute est une personne qui est née dans une famille ou dans une société particulière qui l'a façonnée par des mœurs particulières. C'est d'ailleurs le cas de Gadamer dont l'héritage théologique a été établi plus haut. Ainsi, l'homme ne peut pas vivre comme s'il n'appartenait à aucune tradition culturelle qui a plus ou moins influencé son mode de pensée et sa façon d'organiser le monde ; l'essentiel pour lui consiste à s'approprier sagement cette tradition, à la retravailler au besoin pour l'adapter aux exigences d'un monde nouveau dont il fait personnellement l'expérience. Et « l'expérience véritable est celle qui donne à l'homme la conscience de sa finitude ; [elle] est pour chacun l'expérience de sa propre historicité. »⁴¹ Or « la finitude historique de notre *Dasein* comporte la conscience qu'après nous, il y aura d'autres hommes qui comprendront toujours autrement. »⁴²

En effet, la formation de l'homme est un processus continu et global qui ne retient du passé que des éléments dont l'actualité est [p. 261] avérée et susceptible de l'accompagner dans la quête permanente des savoirs et des savoir-faire révolutionnaires. Ce faisant, les vérités que nous a léguées la tradition chrétienne, par exemple, ne sont pas d'emblée frappées de vacuité épistémologique ou anthropologique pour la réflexion philosophique. En dépit de leur caractère dogmatique, le philosophe les retaille au besoin jusqu'à les débarrasser de leur gangue dogmatique et en fait des concepts

³⁹ Gadamer, H.-G., *Ibid.*, p. 50.

⁴⁰ Comte, A., *Système de politique positive*, op. cit., 1854, p. 162.

⁴¹ Gadamer, H.-G., « De l'écoute », in *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, Paris, Vrin, 2004, p. 380.

⁴² Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, op. cit., p. 397.

philosophiques qui ne gardent de la tradition que leur analogie avec des notions théologiques. Tout se passe comme si, à partir de son herméneutique philosophique, Gadamer voulait montrer qu'une vie digne de l'homme oscille entre la compréhension et l'application intelligente des vérités divines. L'application doit être intelligente, raisonnée, participante, parce que le souci des vérités révélées ne doit pas masquer le souci des vérités rationnelles propres à l'homme. L'application est donc comparable à une méditation rationnelle qui se déroule à l'intérieur de l'homme et pour lui-même. Elle n'est pas quelque chose qui s'impose à lui de l'extérieur, puisqu'elle bénéficie constamment de la vigilance critique de la raison humaine.

La compréhension et l'application philosophiques ont pour téléologie l'autonomie de pensée et la participation effective de l'homme à l'effectuation de son bonheur immédiat sur la terre. La compréhension et l'application ne sont donc pas exigées pour elles-mêmes, mais pour la fortification des connaissances humaines susceptibles de lui assurer une vie réaliste et heureuse dans son milieu et son temps particuliers. Comme nous l'avons souligné à maintes reprises, les textes passés contiennent des vérités d'origine divine, mais il ne s'agit pas pour l'homme qui en prend connaissance de se contenter de leur réception, il doit élaborer sa propre vision du monde à partir d'elles, et ce, en rapport avec les exigences et les données immédiates du monde qui est présentement le sien. Ce n'est qu'à ce titre qu'il pourra exercer sa liberté créatrice dans un monde jonché de nouveaux problèmes et dont la résolution l'interpelle avec insistance.

La parole divine n'est pas donnée pour être contemplée, mais pour servir de boussole à l'agir humain, de façon à faciliter la création [p. 262] par l'homme lui-même des meilleures conditions de vie. « C'est au service de ce qui s'impose que se trouvent ces interprétations qui incluent une application »⁴³, écrit Gadamer. Sans doute, c'est dans ce sens qu'il faut saisir ce dernier lorsqu'il écrit de façon laconique : « c'est en vertu de la Parole de Dieu que se produit la création. »⁴⁴ La possession de la Parole divine n'est donc pas la source d'un contentement carcéral, elle est plutôt la matrice de notre liberté créatrice, de notre capacité à transformer le monde à notre image, et ce, moyennant l'observation de quelques principes éthiques et spirituels favorables à la sauvegarde de notre humanité : « quand la Parole se fait chair et que la réalité de l'esprit ne s'accomplit que dans cette incarnation, affirme Gadamer, le logos est libéré de sa spiritualité, qui signifie en même temps sa potentialité cosmique. »⁴⁵ Dans cette optique, on peut dire que « la christologie fraye la voie à une nouvelle anthropologie, qui réconcilie d'une manière nouvelle l'esprit de l'homme avec la finitude, avec l'infinité divine. »⁴⁶

Il y a un fonds anthropologique de l'herméneutique philosophique de Gadamer dont la portée éthique constitue l'éclairage fondamental de l'agir humain. La compréhension et l'application ne sont pas voulues pour elles-mêmes, mais pour l'homme qui en a besoin pour agir et maîtriser la situation historique particulière qui est la sienne. Le sens qu'il donne à cette situation est étroitement lié à la manière dont il saisit et utilise les textes que lui offre le passé. Si pour Gadamer, « le "savoir-pour-soi" de la réflexion éthique implique effectivement un rapport à soi-même absolument

⁴³ *Ibid.*, p. 333.

⁴⁴ Gadamer, H.- G., *Vérité et méthode*, p. 443.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 442.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 452.

remarquable »⁴⁷, l'herméneutique philosophique ne saurait se déroger de sa tâche éthique qui consiste à veiller sur la qualité de relation que l'herméneute entretient avec son savoir, car cette relation [p. 263] doit pouvoir mettre en évidence l'utilité de ce savoir pour la vie de celui qui s'y consacre. L'éthique constitue, pour ainsi dire, le terreau de « la réalité authentique de l'histoire à laquelle doit s'élever l'individu par son agir. »⁴⁸ Le retour à soi à partir d'un texte rédigé par autrui ou par un théologien est le seul moyen de sauvegarder notre autonomie et notre dignité. Gadamer ne dit pas autre chose lorsqu'il nous recommande de « reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter. »⁴⁹

De là, se dégage toute la dette herméneutique de Gadamer à Heidegger dont « les chemins »⁵⁰ phénoménologiques lui ont instruit la déconstruction d'une herméneutique classique basée sur l'interprétation des textes bibliques, au profit d'une nouvelle herméneutique qui met la réalité humaine, entant que cet être qui vit subjectivement sa présence au monde, au centre de ses recherches. Gadamer aura compris, en effet, à partir de son maître Heidegger, que l'herméneutique doit pouvoir se mettre au service de l'homme et l'aider à définir lui-même le sens de son existence sans présupposition de quelques déterminismes absolus. La nouvelle herméneutique donne à comprendre que l'existence de l'homme n'est pas rigoureusement ordonnée à celle d'un être suprême dont la parole est sacrée, elle est plutôt le résultat de ses libres projets dans une situation historique singulière. L'herméneutique doit pouvoir aider l'homme à mener une vie authentique, libre, désaliénée. La prise en compte de la situation historique l'empêche de tomber dans le subjectivisme qui l'éloignerait sûrement des conditionnements concrets de sa vie.

Pour Gadamer, il ne s'agit pas de rejeter en bloc les vérités bibliques, et donc divines, à la manière d'un athée, mais de les critiquer à la lumière de l'actualité ambiante pour en retenir celles dont nous avons encore aujourd'hui besoin. Car, coupé systématiquement des paroles divines, l'homme est réduit à ses propres connaissances [p. 264] et refuse, par conséquent, celles de Dieu qui pourraient pourtant lui être encore utiles à présent et à l'avenir. Aussi l'homme est-il limité si bien qu'il ne trouve pas toujours en lui toutes les connaissances nécessaires à la résolution de ses problèmes. D'où la nécessité de s'ouvrir à l'autre, fut-il Dieu, mais en sauvegardant sa liberté. Le résultat du travail herméneutique doit être la solution que l'on apporte aux problèmes de l'homme dans son milieu naturel et social actuel. Une investigation herméneutique qui se détourne de cette fin n'est pas humaine. L'herméneute doit guérir l'homme de ses problèmes à la manière du médecin qui soigne son malade.

En d'autres termes, une herméneutique philosophique doit être à l'homme l'occasion de savoir que ses problèmes ne sont pas l'expression d'une nécessité insurmontable, mais celle des dysfonctionnements naturels ou sociaux contingents dont la résolution rationnelle est possible. La trajectoire existentielle de celui qui a la foi en sa raison finit toujours par une constellation de possibles qui anéantissent l'impossible suggéré par la nécessité, par l'immuable. Le devenir de l'homme dépend de sa capacité à opposer le philosophique au théologique, le dynamique au statique, puisque, dans la perspective de l'herméneutique philosophique gadamérienne, il y a plus de bonheur dans le dynamique que dans le statique. L'être humain est naturellement une tension entre

⁴⁷ Gadamer, H.-G., *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996, p. 70.

⁴⁸ Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, p. 235.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁰ Gadamer, H.-G., *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.

l'immuable et le mouvant. L'immuable est comme ce point de départ essentiel de la course de l'homme vers son propre possible. On l'aura compris, l'anthropologie qu'inaugure l'herméneutique gadamérienne n'est pas un athéisme ni un anthropocentrisme démesuré, elle est le discours d'un homme sur un homme dont la foi et la raison, l'abstrait et le concret, se côtoient en permanence sans se confondre.

CONCLUSION

L'impact de l'expérience théologique de Gadamer dans son herméneutique philosophique est d'une pertinence avérée. La compréhension et l'application des vérités divines y sont reprises, [p. 265] mais avec éviction à la fois du dogmatisme, de la sacralité et de l'atemporalité de ces vérités. Celles-ci sont soumises au crible de la rationalité philosophique qui établit aussi bien leur accréditation au sein de la classe philosophique contemporaine que leur capacité à résoudre temporellement et efficacement les problèmes du nouvel homme dans un nouveau monde dont il fait actuellement l'expérience immédiate. Ce faisant, la foi en l'homme devient préoccupante et édulcore la foi en Dieu dont l'existence et de la Parole sont encore reconnues et maintenues comme les points de départ de l'investigation de l'herméneutique philosophique gadamérienne. Le théologique et philosophique se côtoient ainsi sans que l'un ni l'autre perde son essence épistémologique et sa particularité méthodique. Ce côtoiement est, au fond, l'expression paradoxale d'une continuité dans la discontinuité entre la théologie et la philosophie au sein d'une investigation herméneutique qui a une double visée épistémologique et anthropologique. La théologie n'est pas toujours un obstacle dans le processus d'élaboration des connaissances philosophiques, elle peut en constituer un point de départ critique. L'herméneutique philosophique est une anthropologie, c'est-à-dire un discours de l'homme pour l'homme dans un monde où le bonheur de celui-ci est le résultat d'une sage confrontation entre les connaissances qu'il peut avoir à partir des efforts de sa propre raison et celles qu'il a héritées de la tradition culturelle, fût-elle la tradition religieuse. Autant conclure avec Paul Ricœur que « la philosophie prend soin d'elle-même. Mais cela ne veut pas dire que le problème de l'interprétation du langage religieux a disparu de l'horizon. »⁵¹ [p. 266]

BIBLIOGRAPHIE

- Bultmann (Rudolf), « L'idée de Dieu et la pensée moderne », in *Foi et compréhension*, t. 2, n° 3, pp. 368-383.
- Bourel (Dominique), « Piétisme », in J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF, 1998, pp. 1095-1097.
- Camilleri (Sylvain), « Les racines théologiques de l'herméneutique gadamérienne de la tradition », in Camilleri, S. & Chandelier, C., Ed. *Qu'est-ce qu'un héritage ?*, Bucharest, Zeta Books, 2009, pp. 185-205.
- Comte (Auguste), « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société », in *Système de politique positive*, t. IV, Appendice, 1854, pp. 47-137.
- Gadamer (Hans-Georg), « Herméneutique et théologie », in *Revue des sciences religieuses*, n°51, 1977, pp. 384-39.
- Gadamer (Hans-Georg), *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.
- Gadamer (Hans-Georg), « Der "eminente" Text und seine Wahrheit », in *Gesammelte*

⁵¹ Ricœur, P., *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2005, p. 104.

- Werke*, t. 8, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985-1995, pp. 286-295.
- Gadamer (Hans-Georg), « Philosophie et littérature », in *L'art de comprendre. Écrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, pp. 169-192.
- Gadamer (Hans-Georg), « Texte et interprétation », in *L'art de comprendre. Écrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, pp. 193-234.
- Gadamer (Hans-Georg), *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996.
- Gadamer (Hans-Georg), *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996.
- Gadamer (Hans-Georg), « De l'écoute », in *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, Paris, Vrin, 2004.
- Gadamer (Hans-Georg), « Expérience esthétique et expérience religieuse », in *L'art de comprendre. Écrits II: herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, pp. 293-308. [p. 267]
- Gadamer (Hans-Georg), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976-1996.
- Greisch (Jean), *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Le cercle Herméneutique Éditeur, Paris, Librairie philosophique, Vrin, 2015.
- Grondin (Jean), *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
- Grondin (Jean), *Hans Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, 2011.
- Grondin (Jean), « Gadamer et Bultmann », in Guy Deniau et Jean-Claude Gens (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2003, pp. 113-131.
- Iperciel (Donald), « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? », in *Revue philosophique de Louvain*, 2004, 104-4, pp. 610-629.
- Leblanc (Charles), « Introduction », in Kierkegaard. S., *Crainte et tremblement*, Paris, Payot, 2000, pp. i-xxvi.
- Michon (Pascal), *Poétique d'une anti-anthropologie*.
- Michon, (Pascal), *L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000.
- Ricœur (Paul), *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2005.
- Ricœur (Paul), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- Rodier (Dany), « L'herméneutique théologique de Hans-Georg Gadamer: une dérogation à son herméneutique philosophique ? », in *Laval Théologique et philosophique*, vol. 68, n° 3, Montréal, 2012, pp. 639-669.