
Gadamer et l'expérience herméneutique du texte

Jean GRONDIN

Université de Montréal

Hans-Georg Gadamer ne fait sans doute pas partie des grands classiques la « théorie du texte », souvent associée à des conceptions plus structuralistes, même si son influence sur les sciences humaines, la philosophie, l'histoire et les études littéraires qui développent des théories de la textualité fut et reste considérable. Son champ de prédilection est celui de l'herméneutique, une discipline qu'il a profondément marquée, en plus de contribuer à sa notoriété. Avant Gadamer, très peu de chercheurs savaient ce qu'était l'herméneutique. Cela a changé du tout au tout avec la parution de son œuvre maîtresse, *Vérité et méthode*, en 1960.

1. Qu'est-ce au juste que l'herméneutique ?

Avant de parler de la conception gadamérienne du texte, il m'apparaît opportun de répondre à la question de savoir ce qu'est l'herméneutique et en quoi Gadamer en a modifié l'intelligence. Répondre à cette question serait en soi l'affaire d'un livre. Je le sais pour avoir moi-même consacré quelques ouvrages à cette question¹. L'herméneutique, dans son acception la plus usuelle et la plus traditionnelle, désignait l'art d'interpréter (*Auslegungslehre* ou *ars interpretandi*) et plus particulièrement l'art d'interpréter correctement les textes. Elle était donc déjà vouée aux textes. Le terme d'herméneutique vient du verbe grec *hermeneuein* qui veut dire interpréter. L'herméneutique s'est dès lors comprise comme art de l'interprétation. C'est un art qui s'est le plus souvent compris de manière *normative* : son propos était de proposer des *règles* permettant d'interpréter *correctement* les textes, afin d'éviter des malentendus, des contresens et rendre justice au texte à interpréter. Il va de soi qu'une herméneutique n'était pas nécessaire pour l'interprétation de tous les textes : nul n'a besoin d'un art ou de règles particulières d'herméneutique pour comprendre les textes les plus usuels de la vie courante. Ces règles apparaissent toutefois indispensables quand on a affaire à des textes plus ardues, à des livres sacrés notamment, qui sont souvent obscurs pour le commun des mortels et d'autant qu'il s'agit d'une révélation divine, ou à des documents juridiques, pouvant faire l'objet d'un litige parce qu'ils peuvent être interprétés et utilisés de manières différentes. Selon ce que l'on peut appeler sa conception classique ou traditionnelle², l'herméneutique se comprenait comme une méthode proposant des règles afin d'interpréter les passages obscurs des textes canoniques comme les textes sacrés.

Au fil du XIX^e siècle, l'herméneutique, tout en conservant cette visée normative, a un peu

1 Surtout *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, et *L'herméneutique*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2006, 3^e édition 2011.

2 Notamment dans le « Que sais-je ? » sur *L'herméneutique*, p. 9–13.

changé de vocation. Dans la foulée du romantisme, le XIX^e siècle a vu, parallèlement à l'essor des sciences exactes, l'émergence des sciences humaines, philologiques et historiques. En comparant les deux types de science, on se rendait compte, et on peut encore se rendre compte aujourd'hui, que les sciences exactes de la nature semblaient mieux assurées méthodiquement. Elles reposent sur des méthodes inductives et mathématiques leur permettant d'atteindre des résultats probants et débouchant souvent sur des applications immédiates. Par comparaison, les sciences humaines semblent plus hésitantes, moins rigoureuses, la subjectivité du chercheur paraissant y tenir un rôle plus considérable, au point d'entacher souvent les résultats. Qui n'a pas ressenti qu'une interprétation, d'un texte ou d'un événement, laissait (trop) souvent paraître le parti pris de l'interprète ?

Comment remédier à cette lacune des sciences humaines ? La réponse la plus courante au XIX^e siècle consiste à dire qu'elles souffrent d'une carence méthodologique : les sciences humaines manqueraient et de méthodes rigoureuses et de réflexion méthodologique sur ces méthodes³. C'est dans ce contexte que l'herméneutique, cette ancienne discipline de l'interprétation juste des textes, en vient à acquérir une signification méthodologique : s'il est vrai que toutes les sciences humaines sont des disciplines qui cherchent à comprendre (*verstehen*) des phénomènes spirituels, dit Wilhelm Dilthey (1833–1911), l'herméneutique, qui se penche depuis toujours sur les règles d'interprétation, n'est-elle pas toute désignée pour servir de fondation *méthodologique* à l'ensemble des sciences humaines et leur permettre de combattre l'écueil du subjectivisme qui les menace ? On peut certes se demander si la méthodologie des sciences humaines que Dilthey a esquissée est à la hauteur des attentes. Il en fut lui-même si insatisfait qu'il n'a jamais vraiment publié de version définitive de sa « critique de la raison historique », à laquelle il n'a jamais cessé de travailler. Mais depuis les interrogations qu'il a lancées, l'herméneutique est demeurée associée à toutes les discussions entourant les sciences humaines et leur prétention à un savoir rigoureux. Les grands débats du XX^e siècle sur la notion de texte et la question des méthodes de leur juste interprétation se situent dans cette tradition.

2. Le propos de l'herméneutique de Gadamer : rendre compte de l'expérience herméneutique

Gadamer (1900–2002) en est l'héritier. Toutefois, ce qu'il veut proposer, ce n'est pas à proprement parler une méthodologie de l'interprétation textuelle, mais une théorie de ce qu'il appelle, très globalement, « l'expérience herméneutique »⁴. En quoi consiste cette expérience ? Ici, le terme d'expérience doit être entendu au sens très fort que lui donne Gadamer dans un chapitre de *Vérité et méthode* expressément consacré à cette notion⁵ : l'expérience, c'est *ce qui nous arrive*, ce qui se produit, voire ce que nous subissons lorsque nous interprétons des textes. Elle n'est donc pas à entendre au sens de l'expérience que prépare et planifie un scientifique dans son laboratoire afin de parvenir à des résultats probants et où toute l'initiative revient au chercheur et à ses méthodes

3 Pour que tout soit clair : j'entends dans ce qui suit par « méthodologie » la réflexion (philosophique ou théorique) sur les méthodes constitutives d'un type de sciences donné, et par « méthode » l'ensemble des règles et des façons de faire permettant à un champ du savoir d'aspirer à la vérité.

4 « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique » est le titre de l'importante seconde grande section de *Vérité et méthode* (Paris, Seuil, 1996, p. 286–402; *Gesammelte Werke* [GW], tome 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 270–384). C'est un titre qui rappelle, à peu de choses près, le titre qui devait être le titre originel de l'œuvre, « Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ». Comme peu de chercheurs savaient à l'époque ce qu'était l'herméneutique, l'éditeur a recommandé à Gadamer de trouver un titre plus accrocheur. Le titre originel est ainsi devenu le sous-titre. Voir à ce sujet J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, 2011, p. 375.

5 Voir *Vérité et méthode*, p. 369–385 (GW 1, 352–368) : « Le concept d'expérience et l'essence de l'expérience herméneutique ».

d'analyse.

De cette conception générale de « l'expérience herméneutique » telle que l'entend Gadamer, on peut d'abord faire ressortir trois traits pertinents pour la conception qu'il se fait du rapport au texte et ce que sa théorie veut en dire.

1/ *Son herméneutique se veut une phénoménologie et non une méthodologie de l'interprétation.* On veut dire par là que l'intention première de Gadamer n'est pas de prescrire ce que nous devons faire, afin d'interpréter des textes correctement, mais de *décrire* l'événement de la compréhension lui-même. Ainsi qu'il le dira dans le très important texte que constitue la préface à la seconde édition de *Vérité et méthode* : « 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 faire »⁶.

Gadamer s'oppose par là, et de plusieurs façons, à l'ancienne tradition herméneutique. Il s'en distingue d'abord en ne proposant lui-même aucune méthodologie de l'interprétation (à tout le moins pas de manière directe, mais nous verrons que Gadamer a bel et bien quelques consignes à prodiguer). Cela a provoqué beaucoup de malentendus et en suscite sans doute encore : la plupart de ses premiers critiques ont pensé que Gadamer avait une nouvelle méthodologie à proposer, car l'herméneutique s'était après tout toujours comprise comme une méthodologie de l'interprétation⁷. Or son ouvrage ne proposait rien de tel. En réalité, il critiquait lui-même cette obsession méthodologique (provoquée selon lui par le succès des sciences exactes), c'est-à-dire à la fois l'idée que l'herméneutique (ou la théorie des sciences humaines) devait d'abord être une méthodologie et l'idée selon laquelle seules des méthodes rigoureuses pouvaient rendre compte de l'expérience de vérité qui se produit quand nous interprétons des textes. On en a parfois tiré la conclusion que Gadamer s'élevait alors « contre » les méthodes d'interprétation, comme s'il recommandait de les ignorer purement et simplement dans les sciences humaines. C'était un nouveau malentendu : Gadamer n'a rien contre les méthodes d'interprétation — il y en a toujours lorsque l'on analyse des textes et un philologue et spécialiste de l'Antiquité classique comme Gadamer ne l'ignore pas —, mais il estime qu'elles ne suffisent pas à décrire *ce qui nous arrive* dans l'expérience herméneutique, même lorsque nous suivons les méthodes les plus strictes⁸. Le déplacement qu'opère Gadamer se situe ainsi à deux niveaux. 1/ il entend d'abord montrer que la question des méthodes n'est pas prioritaire si l'on veut rendre justice à l'expérience de vérité que l'on acquiert dans l'interprétation et la lecture des textes. 2/ Gadamer veut ensuite montrer que l'herméneutique peut être autre chose qu'une théorie des méthodes de la compréhension : elle peut être une description phénoménologique de ce qui se produit dans l'événement de la compréhension. C'est par ce type de réflexion que son herméneutique espère aider les sciences humaines, auxquelles elle n'a pas de consignes méthodiques à dicter, à mieux se comprendre elles-mêmes et à mieux résister aux séductions du paradigme méthodologique, un peu servilement emprunté aux sciences exactes. Autrement dit, ce que Gadamer « prescrit » ou recommande aux sciences humaines, ce n'est pas une méthodologie, mais une meilleure intelligence d'elles-mêmes, plus proche de leur pratique réelle, que son herméneutique veut décrire phénoménologiquement.

6 H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, première traduction partielle, Paris, Seuil, 1976, p. 8 (GW 2, 438).

7 C'était notamment le cas d'Emilio Betti, qui a sévèrement critiqué Gadamer dans son « pamphlet » *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1962, 2^e édition 1972.

8 Cf. encore une fois la préface à la seconde édition, p. 9 (GW 2, 439) : « Je suis donc bien loin de contester que les sciences dites humaines puissent faire l'économie d'un travail méthodologique. Il n'était pas non plus dans mon intention de ranimer l'ancien conflit de méthode entre sciences de la nature et sciences humaines. (...) La différence qui nous occupe n'est pas entre les méthodes, mais entre les buts visés dans la connaissance. En posant cette question, on se propose de mettre à nu et de porter à la conscience ce que le conflit de méthodes tendait à recouvrir et à méconnaître ; quelque chose qui ne limite pas et ne réduit pas tant l'ambition de la science moderne, mais qui plutôt constitue sa présupposition et qui, pour sa part, la rend possible ».

2/ *Passivité de l'interprète ?* En insistant autant sur l'événement de la compréhension, sur l'expérience qui nous arrive quand nous interprétons des textes, on pourrait penser que Gadamer veut surtout mettre l'accent sur la *passivité* de l'interprète. Ce n'est pas tout à fait faux. Quand nous interprétons des textes, nous sommes d'abord réceptifs, ouverts et quelque chose advient. Selon Gadamer, les théories méthodologiques, plus « activistes » et plus agressives dans leur abord du texte, l'oublient trop. Sa théorie de l'expérience herméneutique, en insistant sur la passivité de l'expérience qui survient avec nous, cherchera ici à corriger le tir et à mettre en question l'idée d'une autonomie absolue de l'interprète dans son explication avec le texte, dont des méthodes viendraient assurer l'objectivité.

Or, parler de l'expérience herméneutique *qui nous arrive* dans l'interprétation des textes, cela ne veut justement pas dire que nous restons entièrement passifs dans ce processus. Bien au contraire, nous restons, et de tout notre être, activement engagés dans l'advenir de la compréhension. Nous sommes impliqués parce que les textes ont des choses à *nous dire*. Nous ne les étudions jamais simplement dans une attitude de souveraine distance, que Gadamer identifie à une « distance esthétique », qu'il critique assez sévèrement. Nous sommes pris par ce qu'ils nous disent, interpellés, mis au défi, nous réagissons, etc. L'initiative revient ici au texte, mais nous interprétons toujours les textes à la lumière de certaines attentes et présuppositions, que la lecture et l'interprétation des textes viennent à leur tour mettre en question. Nul ne lit des textes sans présupposés. Ce sont ces présupposés de l'interprète que les théories méthodologiques ont voulu mettre hors jeu en les déclarant anathèmes, au motif qu'ils portaient préjudice à l'objectivité. C'est cette vision, un peu crue et inspirée du modèle des sciences exactes, de l'objectivité que Gadamer met en question : il est naïf de croire que nous puissions interpréter des textes sans présupposés. La question n'est donc pas de savoir si l'on peut interpréter sans présuppositions (cela est impossible pour Gadamer), mais de déterminer si nos préjugés d'interprétation sont féconds ou non⁹. Or, selon Gadamer, tout le processus d'interprétation consiste à déterminer, dans un va-et-vient continu entre le texte et nos présupposés, quels sont ces préjugés qui sont féconds, c'est-à-dire ceux qui permettent au sens du texte de ressortir, et ceux qui ne le sont pas, ceux qui font obstacle au sens à interpréter¹⁰. C'est pourquoi l'interprétation prendra chez Gadamer la forme d'un *dialogue* avec le texte. L'interprète n'est donc pas entièrement passif, simple *tabula rasa*, dans ce dialogue. Il lui arrive quelque chose, que les théories méthodologiques ne cernent pas toujours. C'est l'expérience (philosophique) de ce qui lui arrive alors que veut décrire Gadamer.

3/ *Priorité du dialogue que constitue l'expérience herméneutique sur le texte lui-même.* Dans ce dialogue entre l'interprète et le texte, le texte perd un peu de son autonomie (sur laquelle insistera tant Ricœur, mieux au fait des théories structuralistes du texte, qui se démarquera en cela de Gadamer¹¹). Nous ne sommes jamais « face » à des textes comme nous nous trouvons face à des objets muets dans les sciences du monde physique. Pour le dire un peu brutalement, il n'y a pas des textes comme il y a des choses de la nature. Les textes ont une histoire, une genèse, un enracinement dans la vie, ils nous parlent et nous répondons. Tous ces éléments se fusionnent dans l'expérience herméneutique. Cela explique en partie pourquoi *Vérité et méthode* ne développe pas vraiment de

9 Cf. *Vérité et méthode*, 1996, p. 298 (GW 1, 281–282) : « Si l'on veut rendre justice au caractère historique fini de l'être humain, il faut réhabiliter fondamentalement le concept de préjugé et reconnaître qu'il existe des préjugés légitimes. Pour une herméneutique véritablement historique, la question centrale, la question fondamentale du point de vue de la théorie de la connaissance, peut donc être formulée ainsi : sur quoi doit se fonder la légitimité des préjugés ? Qu'est-ce qui distingue les préjugés légitimes de tous ceux, innombrables, qu'il appartient incontestablement à la raison critique de surmonter ? »

10 Cf. à ce propos *Vérité et méthode*, 1996, p. 320 (GW 1, 304).

11 Voir notamment son essai de 1970, « Qu'est-ce qu'un texte ? », qui parut pour la première fois dans une *Festschrift* pour les 70 ans de Gadamer, maintenant dans Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 137–159. On peut penser que Ricœur voulait par là lancer un dialogue avec Gadamer (même s'il n'est pas nommé dans le texte) autour de la notion de texte, mais qui n'eut jamais vraiment lieu.

théorie du texte proprement dit¹². C'est qu'il n'est pas de texte qui ne soit pris dans un faisceau d'interrogations, qui sont à la fois les nôtres et celles qui sont héritées de la tradition, dans laquelle se situent les textes et nous nous situons nous-mêmes.

Pour le dire autrement, ce qui intéresse Gadamer ce n'est pas le texte comme tel, mais l'événement de compréhension (« l'expérience herméneutique ») dans lequel le texte et son interprétation en viennent en quelque sorte à se fusionner. C'est que selon Gadamer, il n'est pas de texte sans interprétation, c'est-à-dire sans déploiement de son sens par un interprète.

3. L'unité du texte et de son interprétation : le modèle de l'œuvre d'art

C'est une conception de l'expérience herméneutique que Gadamer a d'abord mise en relief à propos de la rencontre de l'œuvre d'art dans la première partie de *Vérité et méthode*. Selon la vision que l'on pourrait dire naturelle de l'œuvre d'art (comme de tous les objets d'interprétation), il y aurait « d'abord » des œuvres d'art, avec des contours relativement bien délimités : des poèmes et des romans, des peintures et des sculptures, des œuvres musicales, d'architecture ou de cinéma. On peut les identifier et y revenir : il y a, disons, *Guerre et Paix* de Tolstoï, la Joconde de Leonardo, la neuvième symphonie, le château de Nagoya ou la cathédrale Notre-Dame. Ce sont des œuvres, toujours selon la lecture courante, que l'on peut « ensuite » interpréter : on dévore le roman de Tolstoï, on contemple l'œuvre de Leonardo, on écoute la symphonie et on visite le château. Toujours selon cette conception courante, l'interprétation peut être distinguée de l'œuvre qu'elle interprète : une interprétation de Leonardo est bien sûr distincte de l'œuvre elle-même et il ne viendra à l'esprit de personne de confondre une interprétation particulière de la neuvième symphonie avec l'œuvre de Beethoven, ou ma visite du château de Nagoya avec le château lui-même.

C'est précisément cette séparation que Gadamer met en question avec sa théorie de l'expérience herméneutique. On pourrait dire qu'elle est une théorie de la non-distinction, ou de l'inséparabilité, de l'œuvre et de son interprétation¹³. Il va de soi que l'on peut les séparer si l'on y tient à tout prix, mais si l'on veut comprendre ce qui caractérise l'expérience herméneutique en propre, c'est la fusion des deux qui importe par-dessus tout.

L'idée de Gadamer est qu'il n'est pas d'œuvre d'art (ni de texte) dont le sens se réalise ailleurs que dans une interprétation. Autrement dit, la neuvième symphonie de Beethoven n'existe pas « d'abord » dans la partition écrite, elle n'a d'être que dans la mesure où elle est interprétée, jouée par des interprètes qui s'impliquent dans la présentation (*Darstellung*) de son sens. L'œuvre est « là » : son sens ressort quand elle est jouée et que son sens se trouve ainsi interprété. De même, un ballet est fait pour être dansé, un air pour être chanté, comme une pièce de théâtre est faite pour être jouée sur scène. On peut assurément aussi lire le *texte* d'une pièce de théâtre, mais en le faisant, on ne peut pas ne pas imaginer une scène où la pièce serait jouée.

C'est la raison pour laquelle Gadamer accorde beaucoup d'importance, dans sa théorie de l'œuvre d'art, aux arts que l'on appelle en français les « arts d'interprétation », c'est-à-dire ceux qui font appel à des interprètes, comme la musique, le théâtre et les arts qui s'y rattachent (le ballet, l'opéra, le cinéma). On les appelle de manière différente dans d'autres langues : l'anglais parle de

12 Gadamer le fera cependant dans des essais plus tardifs, quand il sera confronté à des auteurs plus proches du structuralisme, comme Jacques Derrida. Voir surtout « Philosophie et littérature » (1981), dans *L'art de comprendre. Écrits 2* [AC 2], tome 2, p. 169–192 (GW 8, 240–257); « Texte et interprétation » (1983), dans AC 2, 193–234 (GW 2, 330–360), « Expérience esthétique et expérience religieuse » (1964/1978), dans AC 2, 293–308 (GW 8, 143–155); voir aussi « La vérité du mot » (1971) et « Le texte éminent et sa vérité », dans GW 8, 37–57, 286–295 (non traduits en français).

13 Voir à ce sujet mon étude « L'art comme présentation chez Gadamer. Portée et limites d'un concept », dans *Études Germaniques* 62 (2007), 337–349.

performing arts (d'arts de la performance) et l'allemand de *darstellenden Künsten* (d'arts de la (re) présentation), parce qu'ils exigent d'être présentés et mis en scène.

Or la thèse de Gadamer, dans sa conception de l'œuvre d'art, est que tous les arts (et non seulement les arts de la scène) sont des arts d'interprétation au sens fort où leur sens exige d'être présenté, par des interprètes. Cela vaut des arts plastiques (peinture, sculpture) comme des arts littéraires (littérature, poésie), où il n'y a pas d'interprètes ni de mise en scène. Les interprètes, qui portent le sens à son accomplissement, ce sont alors les lecteurs que nous sommes qui interprètent ces textes (en les lisant toujours à partir de leur situation) ou qui contemplent ces œuvres. L'œuvre d'art littéraire se réalise ainsi dans sa lecture, comme l'œuvre plastique dans le regard qui la contemple. Dans les deux types d'art, une « interprétation » est à l'œuvre, où l'on est en présence d'une sorte de fusion entre l'interprète et l'œuvre d'art, mais où l'on ne peut plus vraiment distinguer ce qui relève de l'œuvre de l'artiste et de la part de l'interprète.

Cette interprétation est également à l'œuvre dans les arts d'interprétation (les *performing arts*) qui ont d'abord servi de modèle à Gadamer. Certes, l'œuvre de la scène est interprétée par des musiciens ou des comédiens, mais elle est aussi interprétée par les spectateurs eux-mêmes qui participent à la mise en œuvre du sens en étant interpellés par une œuvre. Nul ne peut assister à une tragédie sans s'y reconnaître d'une certaine manière. Le comédien comme le spectateur accomplissent tous deux un travail d'interprétation. Gadamer ne distingue pas de manière fondamentale les deux types d'interprétation : dans les deux cas il s'agit de porter le sens d'une œuvre à son accomplissement.

Ce qui intéresse la théorie de l'expérience herméneutique de Gadamer, ce n'est pas l'autonomie de l'œuvre d'art ou du texte, sa genèse historique — on peut bien sûr y consacrer des interprétations intéressantes —, mais ce qui arrive dans ce processus, où l'œuvre ne se laisse pas distinguer de sa présentation-interprétation. Cela explique pourquoi Gadamer n'a pas d'abord consacré beaucoup d'attention à la notion de texte et à son autonomie par rapport au lecteur (sur laquelle Ricœur mettra l'accent). C'est que pour Gadamer, le texte n'est justement pas une réalité autonome, il n'existe toujours de texte que dans la mesure où il est lu et interprété. Ainsi un texte biblique qui fait l'objet d'une homélie n'est pas d'abord un texte qui pourrait être considéré indépendamment de son interprétation. Son sens se réalise dans son homélie, dans le sens qu'il acquiert dans l'interprétation qu'en livre le prédicateur et dans la signification qu'il prend pour l'auditeur, qui peut, après avoir entendu et lu ce texte, changer sa vie. On pensera ici, par exemple, à l'expérience célèbre que décrit Augustin au livre VIII de ses *Confessions*, quand il dit qu'un texte de l'Épître aux Romains, qu'il a été amené à lire en entendant la ritournelle *tolle lege*, « prends et lis », dans un jardin de Milan, l'a tout de suite amené à se convertir et (voire surtout) changer sa conduite¹⁴. Peut-on distinguer la conversion d'Augustin du texte de Paul ? On le peut, bien entendu, les *Confessions* datent du 4^e siècle et le texte de Paul du 1^{er} siècle de notre ère, mais pour l'expérience herméneutique d'Augustin, ils formaient une unité indissoluble. C'est bien entendu une interprétation que l'on peut critiquer, mettre à distance, *a fortiori* avec le recul historique, mais on ne le peut toujours, ferait valoir Gadamer, qu'à la lumière d'une autre interprétation qui prétendrait porter au jour le sens du texte.

Donc, pour Gadamer le texte est moins important, dans son autonomie, que par la place qu'il tient dans l'expérience herméneutique. À la lumière de cette symbiose du texte et de son expérience herméneutique, on peut mettre en évidence, et en partant du paradigme du texte, ce que l'on pourrait appeler les moments constitutifs de l'expérience herméneutique.

14 Cf. Augustin, *Les Confessions*. Livres VIII–XIII, Œuvres de saint Augustin, t. 14, Paris, Desclée de Brouwer, p. 66–67 (8. 12. 29).

4. Les moments constitutifs de l'expérience herméneutique du texte

1/ *L'interpellation*. Le premier moment dans l'expérience herméneutique réside dans l'interpellation. Un texte nous apostrophe (ou non) d'une façon particulière. Ce n'est jamais un simple texte reposant sur une table ou dans une bibliothèque. Ce ne sont pas là des textes, mais des bibelots. Un texte ne devient texte que s'il m'adresse la parole¹⁵. Il peut le faire de plusieurs manières. Il peut s'agir d'un texte dont j'ai entendu parler, qui m'a été recommandé, par exemple d'un texte que je dois lire pour un cours ou parce que je l'ai reçu en cadeau. On présuppose ici que le texte est rédigé dans une langue que je peux comprendre. Un texte rédigé en chinois ou un texte scientifique criblé d'équations mathématiques ne m'interpelleront pas si je ne maîtrise pas ces langues. En fait, non, il m'interpelleront aussi, mais d'une manière négative : le livre chinois sera reconnu comme un texte rédigé dans une langue que je ne peux comprendre et qui pourra me rappeler mon ignorance des langues orientales. De même, le texte scientifique sera supputé illisible parce qu'il regorge de formules mathématiques auxquelles je ne comprends pas grand-chose, mais dont je sais (ou suppose) que d'autres sont à même de les comprendre.

Un texte, comme une œuvre d'art musicale, interpelle toujours d'une certaine façon. L'initiative, peut-on dire, vient ici du texte, comme de toutes les raisons, historiques, culturelles, linguistiques, politiques, qui font que ce texte est parlant pour moi.

2/ *La structure d'accueil de nos présupposés*. Assurément, un texte ne peut devenir « parlant » qu'à la lumière de mes propres présuppositions et de mes questions. Au niveau minimal, il présuppose que je comprends quelque chose à la langue du texte (un texte rédigé dans une langue étrangère n'est parlant, comme on vient de le voir, que comme un texte qui n'est pas parlant, que je ne peux lire). Il raconte aussi quelque chose que je suis à même de comprendre, même si cette première compréhension reste extraordinairement rudimentaire. Je peux lire, par exemple, le titre « Vérité et méthode » et penser que c'est là un texte qui doit dire quelque chose sur la manière de parvenir à la vérité. Je comprends aussi le sens des mots, et d'abord à partir de ma propre intelligence très vague de ces termes, qui peut être distincte du sens à comprendre, car les mots pouvaient avoir un autre sens à une autre époque, pour un autre public, pour l'auteur. Ce que le texte dit présente aussi quelque intérêt : je lis un livre parce que son sujet me passionne, que j'en ai entendu parler, que j'ai à le lire, en un mot, à partir de ma propre situation et de mes questions. Mais à partir du moment où je commence à lire, une première interprétation se met en branle :

3/ *Une première ébauche du sens*. Dès qu'elle commence à parcourir un texte, la lecture en propose instinctivement une première interprétation, inchoative et provisoire. Gadamer explique ce phénomène en parlant du cercle du tout et des parties : en scrutant les parties d'une œuvre, ses premières lignes par exemple — mais qui ne commence pas sa lecture en jetant un coup d'œil, un peu impudique, sur les dernières lignes de son texte ? — je me forme une idée de son sens, de son « tout » et j'entends les parties à la lumière de ce tout. Je peux bien sûr me tromper, un peu, beaucoup, mais la lecture a besoin de cette « anticipation » du tout. C'est que selon Gadamer, qui a appris cela de Heidegger, la compréhension humaine se laisse toujours guider par des anticipations de sens : elle ne comprend quelque chose qu'à l'aune d'un projet de sens plus large dans lequel s'insère ce qui doit être compris.

4/ *La révision constante*. Si elle se laisse orienter par des anticipations, qui lui sont suggérées autant par ce que dit le texte lui-même que par ses propres attentes, nourries à leur tour par le texte,

15 Cf. *Vérité et méthode*, 1996 (GW 1, 287), traduction modifiée : « En tout cas, la compréhension dans les sciences humaines partage une présupposition avec la survivance de la tradition, celle d'être interpellé (*angesprochen*) par la tradition. N'est-il pas vrai des objets de la recherche — comme cela l'est des objets de la tradition — que ce n'est que de cette manière que leur signification peut être éprouvée ? »

la compréhension doit être prête à se laisser dire des choses par le texte. Le texte en vient ainsi à dire des choses qui vont à l'encontre de ma première ébauche ou qui viennent la nuancer. Cela m'amène alors à réviser, quelque peu ou complètement, l'idée que je me faisais du tout, révision du tout qui me fait lire ses parties sous un nouveau jour. Le processus d'interprétation réside pour Gadamer dans ce va-et-vient constant entre le texte et sa compréhension¹⁶.

Il ne saurait donc être ici question d'appliquer en bloc les préjugés d'un interprète à la lecture d'un texte (même si cela peut parfois se produire, dans le cas des lectures idéologiques, par exemple). Gadamer préfère parler ici d'un dialogue continu ou d'une révision qui n'a jamais de fin : qui est vraiment venu à bout du sens des grands textes (qui servent ici de modèle à Gadamer) que l'on ne cesse jamais d'interpréter ? Il en ressort que toute interprétation est provisoire, sujette à relecture.

5. La révision de l'interprétation dans le dialogue avec le texte

Comment, se demandera-t-on, se produit cette révision ? On pourrait dire que cette question relève davantage de la méthodologie et qu'elle n'intéresse pas directement Gadamer. Mais dans les faits, son herméneutique a bel et bien quelques consignes à proposer, plus descriptives que prescriptives sans doute, mais elles ne sont pas à négliger :

a/ *L'ouverture au texte*. La première exigence herméneutique est celle de l'ouverture au sens qui doit être compris¹⁷. Gadamer souligne ici volontiers l'altérité, on pourrait aussi dire l'autonomie, du texte à interpréter que sa conception de l'expérience herméneutique, comme d'une fusion entre l'interprète et son objet, paraissait mettre en question : « comprendre un texte, c'est au contraire être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit être ouverte d'emblée à l'altérité du texte »¹⁸. Simplement, nous savons que l'écoute d'un texte ne peut toujours s'accomplir qu'à la faveur de certaines anticipations et de notre capacité de saisie. C'est pourquoi Gadamer insiste ensuite sur

b/ *La « mise en jeu » de nos préjugés*. L'ouverture au texte que souligne Gadamer n'équivaut pas à une *tabula rasa* ou un auto-effacement (la *Selbstausslöschung* dont avait parlé Ranke) de la part de l'interprète : « Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une 'neutralité' quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut l'*appropriation* (*Aneignung*) qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. Il s'agit de se rendre compte que l'on a des préjugés, afin que le texte lui-même se présente en son altérité et acquière ainsi la possibilité d'opposer sa vérité, qui est de fond, à la pré-opinion du lecteur »¹⁹. Gadamer ne précise pas comment doit s'opérer cette « appropriation » qui fait ressortir les préjugés du lecteur, mais il souligne que l'explication avec le texte qu'est l'interprétation prend la forme d'un débat sur la « chose » du texte (sa *Sache*), sur son fond.

c/ *Le débat roule sur la chose*. C'est là l'une des grandes particularités de la pensée de Gadamer : lorsque nous parcourons un texte, nous ne le lisons pas d'abord comme l'expression d'une individualité extérieure ou géniale, nous l'appréhendons comme un texte qui dit quelque chose (*sachlich*) sur quelque chose. L'auteur apparaît second par rapport à ce qu'il dit, à la chose

16 Cf. *Vérité et méthode*, 1996 (GW 1, 271) : « Quiconque veut comprendre un texte réalise toujours une ébauche. Dès que se montre un premier sens dans le texte, l'interprète se donne en ébauche un sens du tout. À son tour ce premier sens ne se dessine que parce que l'on lit déjà le texte, guidé par l'attente d'un sens déterminé. C'est dans l'accomplissement d'une telle pré-esquisse, constamment révisée il est vrai à partir de ce que livre le progrès dans la pénétration du sens, que consiste la compréhension de ce qui est donné ».

17 *Ibid.*, p. 289 (GW 1, 273) : « Ce qui est requis, c'est uniquement l'ouverture à l'opinion de l'autre ou du texte ».

18 *Ibid.*, p. 290 (GW 1, 273–274).

19 *Ibid.* Traduction légèrement modifiée.

dont traite son texte : « toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensée imperceptibles et diriger son regard 'sur les choses mêmes' (à savoir, dans le cas du philologue, sur les textes pourvus de sens qui, à leur tour, parlent de choses). Se laisser déterminer par la chose ne correspond manifestement pas pour l'interprète à une décision 'courageuse' prise une fois pour toutes, mais vraiment à la 'tâche première, constante et dernière' [Gadamer cite ici un texte de Heidegger]. Car il s'agit de maintenir fermement le regard dirigé sur la chose, à travers tous les écarts dont l'interprète est toujours la proie de son propre fait »²⁰.

Cette thèse de Gadamer sur l'objet et la tâche de l'herméneutique a suscité de vives discussions. Selon lui, les textes que nous avons à interpréter sont avant tout des textes qui parlent de choses avant d'être des textes qui sont (lus comme) des expressions de la pensée de leur auteur. Gadamer juge que la théorie herméneutique traditionnelle a beaucoup trop insisté sur l'idée que l'objet à comprendre était la *mens auctoris*, l'esprit de l'auteur, dans lequel il y aurait lieu de se « transposer ». Pour Gadamer, l'interprétation des textes n'est pas l'affaire d'un transport psychique. Elle est une compréhension de la chose dont parle un texte à partir de la compréhension de la chose qui est celle de l'interprète. Comment, en effet, comprendre quoi que ce soit à un texte sinon à partir de ce que l'on sait déjà de la chose dont il discute et dont il s'agit ? Mais cette précompréhension n'est qu'un point de départ, qui sera justement modifiée par la lecture de ce que le texte a à dire de cette chose. L'interprétation des textes se joue selon Gadamer dans ce dialogue entre la compréhension de la chose du texte et celle de l'interprète. Lu avec attention et ouverture, le texte « fera valoir » quelque chose qui se dégagera de ma propre compréhension. À cet égard, Gadamer, qui prend toujours pour modèle les textes classiques, souligne volontiers que les grands textes ont des choses à nous enseigner. En apprenant de ces textes, en ayant part à l'expérience de vérité qu'ils me prodiguent, j'en viens à mettre en question et suspendre mes préjugés, au moins certains d'entre eux. La lecture des textes élargit mon horizon, me fait voir les choses autrement et m'amène ainsi, dans le meilleur des cas, à me délivrer de certains de mes préjugés. Cela est si vrai, dit Gadamer, que je lis toujours les textes en anticipant que c'est un sens parfait qu'ils ont à me livrer :

d/ *L'anticipation de la perfection*. Cette anticipation pose que le texte à interpréter forme une unité parfaite de sens²¹. Ce qui se trouve d'abord présupposé, c'est la cohérence intégrale d'un texte²² : c'est elle qui me conduit à réviser mes anticipations quand je lis quelque chose qui ne s'accorde pas avec mes premières ébauches. Jusqu'à nouvel ordre, c'est le texte qui a raison. J'en arrive ainsi à corriger ma première anticipation inchoative à la lumière du sens du texte, que je ne parvenais pas encore à saisir. Cette présupposition de la perfection est toujours faite, estime Gadamer : « Car chaque fois (*immer*) que nous lisons un texte, nous présupposons cette perfection. Ce n'est que lorsque cette présupposition s'avère insuffisante, autrement dit, quand le texte ne devient pas compréhensible, que nous suspectons la transmission et cherchons à découvrir comment la corriger »²³. L'interprète doit ainsi *présupposer*, même si cette anticipation peut finir par s'avérer intenable, que son texte est parfaitement intelligible et qu'il a un message cohérent à livrer. C'est que l'interprète est « fondamentalement ouvert à la possibilité qu'un texte transmis en

20 *Vérité et méthode*, 1996, p. 287 (GW 1, 271).

21 *Vérité et méthode*, 1996, p. 314 (GW 1, 299). On a souvent souligné la ressemblance entre cette anticipation de la perfection et le principe de charité de Donald Davidson.

22 Sur la cohérence comme critère d'interprétation, cf. *Vérité et méthode*, 1996, p. (GW 1, 296), traduction modifiée : « Ainsi le mouvement de la compréhension est un va-et-vient continu du tout à la partie et de la partie au tout. La tâche est d'élargir en cercles concentriques l'unité du sens compris. La justesse de la compréhension a toujours pour critère l'accord de tous les détails avec le tout. Si cette concordance fait défaut, cela signifie l'échec de la compréhension ».

23 *Vérité et méthode*, 1996, p. 314 (GW 1, 299).

sache plus que ce que notre propre préconception était prête à admettre jusque là »²⁴. Nous lisons des textes parce que nous avons des choses à apprendre et que nous ne cessons jamais d'avoir à apprendre :

e/ *L'interprétation est un processus d'apprentissage*. Gadamer comprend l'interprétation des textes à la lumière de notre être-ouvert-à-la-vérité, comme y insistera le premier paragraphe de l'Introduction à *Vérité et méthode* : « Quand nous comprenons la tradition, nous ne nous bornons pas à comprendre des textes, mais on y acquiert de la pénétration et on connaît des vérités. À quel type de connaissance et à quelle sorte de vérité a-t-on affaire ici ? »²⁵ Il n'est pas faux de dire que tout *Vérité et méthode* cherche à répondre à cette question posée à l'orée de l'ouvrage. Son intention « négative » est de montrer que la conception de la vérité ne se réduit pas à celle de la vérité méthodique des sciences exactes, fondée sur la distance de l'interprète par rapport à son objet et la suspension du point de vue de l'interprète. Selon Gadamer, cette conception de la vérité ne nous mène pas bien loin si l'on souhaite comprendre la vérité des sciences humaines, car l'interprète y est toujours impliqué, de quelque manière et d'abord par l'intérêt qu'il porte à son sujet. En vérité, il en est le grand bénéficiaire, car dans l'interprétation des textes, ce sont ses horizons qui s'élargissent, ses certitudes antérieures qui s'estompent et des vérités nouvelles qu'il apprend à considérer.

6. La fusion des horizons, du texte et de l'interprète

Afin de décrire cet élargissement de notre horizon qui se produit lors de la rencontre avec les grands textes de la tradition, Gadamer utilise une belle formule, désormais associée à son œuvre, celle de la fusion des horizons²⁶. Que veut-elle dire ? Elle veut rendre compte de ce qui nous arrive dans « l'expérience herméneutique » qu'est la lecture d'un texte (et il faut entendre ici les termes de lecture et de texte au sens le plus large possible, au sens, notamment, où la contemplation d'un tableau ou notre compréhension du monde sont aussi la lecture d'un texte). Selon la vision classique, on pourrait distinguer, dans l'activité de lecture, l'horizon du texte (à plus forte raison si l'on a affaire à un texte ancien) et celui du lecteur. La tâche de l'interprétation serait alors de se transporter ou de se « transposer » (*sich versetzen*) dans l'horizon du texte ou de l'auteur à interpréter. Cette idée de transposition (*Versetzung*) présuppose que notre horizon pourrait porter préjudice à la juste compréhension du sens à comprendre : il y aurait donc lieu de s'en défaire pour mieux se transporter dans l'altérité du sens. Gadamer se demande si cela est possible, mais surtout si cela est vraiment souhaitable. Peut-on et doit-on faire abstraction de son propre horizon en interprétant des textes ? Cela n'est ni possible ni désirable, car c'est toujours avec nos propres yeux et nos propres oreilles que nous lisons.

Cela ne veut cependant pas dire que notre horizon doive s'imposer ou se superposer au sens à interpréter. Nous avons vu que le processus d'interprétation se caractérisait au contraire par une révision constante de nos premières ébauches de lecture. Dans cette révision, notre horizon en vient à s'amplifier et à accueillir l'horizon du texte. Gadamer se méfie donc de l'idéal d'une pure

24 *Vérité et méthode*, 1996, p. 316 (GW 1, 299 : « so sind wir grundsätzlich der Möglichkeit offen, daß ein überlieferter Text es besser weiß, als die allgemeine Meinung gelten lassen will »), traduction modifiée.

25 *Vérité et méthode*, 1996, p. 11 (GW 1, 1 : « Im Verstehen der Überlieferung werden nicht nur Texte verstanden, sondern Einsichten erworben und Wahrheiten erkannt. Was ist das für eine Erkenntnis und was für eine Wahrheit ? »), traduction modifiée.

26 À ce sujet voir notre étude « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? », dans *Archives de philosophie* 68 (2005), 401–418.

et simple transposition (*sich versetzen*) de l'interprète dans l'horizon du texte à interpréter²⁷ parce qu'elle présuppose encore l'idéal, irréalisable, d'un auto-effacement de l'interprète (suivant un modèle d'objectivité tiré des sciences exactes). Il préfère parler d'une fusion (*sich verschmelzen*, on notera l'assonance, voulue, des verbes *versetzen* et *verschmelzen*) de l'horizon de l'interprète et de celui du texte. Que se produit-il dans cette « fusion »? Certes, l'horizon du texte finit par y être indiscernable de celui de l'interprète, mais c'est parce que *les deux subissent une importante modification*, que l'on peut tenter de décrire de la manière suivante :

1/ L'horizon du texte se trouve d'abord transformé parce que, en étant compris et approprié par un présent donné, il s'enrichit d'un sens et d'une application nouvelle (*Anwendung*). L'horizon du texte en vient ainsi à se fondre avec le nôtre : un texte lu au XXI^e siècle, et à partir de ses questions, n'est pas interprété comme il l'était au XIX^e. Certes, c'est le même sens qui interpelle alors un nouveau présent, soutient Gadamer, mais ce faisant, il se double imperceptiblement d'une nouvelle dimension et d'une nouvelle actualité. Un bon exemple en est fourni par la traduction. Un texte traduit dans une autre langue, éventuellement pour une nouvelle époque, est un texte qui parvient à interpeller un nouveau présent. Mais cela n'est possible que si la traduction réussit à trouver les mots capables de transmettre ce sens au présent.

L'horizon du texte en reçoit, si l'on peut utiliser un terme économique, une « plus-value » qui le rend parlant pour une autre époque et un nouveau public. « Le sens d'un texte », dira Gadamer dans une déclaration célèbre, « dépasse son auteur, non seulement parfois, mais toujours. C'est pourquoi la compréhension est une attitude non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive »²⁸. Chaque époque comprendra donc à sa manière un texte transmis²⁹. Le sens d'un texte se transforme au fil de l'histoire de sa réception, de sa *Wirkungsgeschichte*, qui devient par la suite constitutive du sens à interpréter. Le sens du texte à comprendre se fusionne ainsi avec l'horizon du présent à chaque fois nouveau qui l'interprète et, en lui trouvant de nouvelles applications, en fait ressortir les possibilités de sens.

2/ Mais la fusion peut aussi s'entendre à partir de notre présent. Non seulement le texte reçoit-il une nouvelle dimension de sens de l'interprétation qui l'actualise, l'horizon de l'interprète ne peut pas ne pas être transformé par lui. Nous savons que nous ne pouvons pas faire abstraction de notre horizon d'attente et de nos questions lorsque nous interprétons. Mais cet horizon n'est pas quelque chose de figé, il se « fond » (*schmelzen*) avec l'horizon du texte qu'il interprète. Celui qui a lu Rousseau, Balzac, Kafka ou Heidegger verra le monde autrement, à travers leur horizon. Il n'y a donc rien de tel qu'un horizon fermé de l'interprète, qui serait propre à sa culture, sa langue, son époque ou sa classe sociale. L'horizon de l'interprète demeure au contraire en formation perpétuelle (*in steter Bildung begriffen*)³⁰. Il n'est jamais formé une fois pour toutes s'il est vrai que nous n'avons jamais fini d'apprendre, de tous les textes que nous lisons et du texte de la vie que nous ne finissons jamais d'interpréter³¹.

Le terme de fusion (*Verschmelzung*) peut s'entendre ici à partir de ce qu'accomplissent les forgerons lorsqu'ils fondent deux métaux ensemble pour former un nouvel alliage. Un métal se

27 Cf. *Vérité et méthode*, 1996, p. 313 (GW 1, 297), traduction modifiée : « Lorsque nous cherchons à comprendre un texte, nous ne nous transposons (*sich versetzen*) pas dans l'état d'esprit de l'auteur. Si on veut parler de transposition de soi (*Sichversetzen*), il faut dire que nous nous transposons dans la perspective qui a permis à l'autre d'en venir à son opinion. Mais cela signifie tout simplement que nous cherchons à faire valoir la légitimité de fond de ce que l'autre dit. Si nous voulons comprendre, nous tendrons même à renforcer ses arguments ».

28 Cf. *Vérité et méthode*, 1996, p. 318 (GW 1, 301).

29 Cf. *Vérité et méthode*, 1996, p. 318 (GW 1, 301).

30 *Vérité et méthode*, 1996, p. 328 (GW 1, 311).

31 Dans un bel article rédigé pour le centenaire de Gadamer en 2000, Charles Taylor (« *Understanding the Other : A Gadamerian View of Conceptual Schemes* », maintenant dans C. Taylor, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Harvard University Press, 2011, p. 24–38) a tiré d'intéressantes conséquences du modèle d'une fusion d'horizons pour comprendre ce que pouvait être le dialogue interculturel dans un monde de plus en plus pluriel.

fond (se fusionne) avec un autre pour engendrer une entité (*Gebilde*) à chaque fois unique, qui peut être une œuvre d'art. Mais cette fusion ne se produit pas sans que les deux métaux ne soient chauffés et sans que la fusion ne produise des étincelles, qui sont la lumière de la compréhension. La fusion des horizons présuppose ainsi que le texte et son lecteur sont animés d'une incandescence réciproque, projetant des flammèches d'intelligence.

Voilà en quoi consiste pour Gadamer l'expérience herméneutique du texte. Elle ne réside pas dans une simple prise de connaissance indifférente d'un donné objectif que l'on pourrait appeler un texte, comme si notre intelligence n'était qu'un appareil à scanner des caractères imprimés. Laissons les scans au monde de l'informatique. L'expérience herméneutique est l'affaire d'êtres en quête de sens, animés par des inquiétudes et des questions, et qui trouvent des réponses dans tous les textes qu'il leur est donné de lire et dans lesquels ils se lisent toujours aussi eux-mêmes.