

Université de Montréal

La tradition comme condition à la compréhension chez Gadamer

Par
Philippe Laurin

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de *maître ès arts* (M.A.) en philosophie,
option enseignement de la philosophie au collégial

24 Juillet 2023

© Philippe Laurin, 2023

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

La tradition comme condition à la compréhension chez Gadamer

Présenté par

Philippe Laurin

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Maxime Doyon

Président rapporteur

Jean Grondin

Directeur de recherche

Bettina Bergo

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire défend la nécessité de l'interdépendance entre la compréhension humaine et son appartenance à des traditions. Il entend présenter et défendre la position du philosophe allemand Hans-Georg Gadamer sur cette question, notamment celle qu'il adopte dans son œuvre maîtresse *Vérité et méthode*. Gadamer y présente une herméneutique phénoménologique, à savoir une théorie décrivant comment l'expérience de l'interprétation est vécue par l'humain. Celle-ci se manifeste sous la forme d'un cercle herméneutique dans lequel la compréhension de l'individu se trouve reliée à son appartenance à des traditions, à la manière dont un tout unit ses parties.

Notre premier chapitre explicitera la nature et les implications de cette relation de codépendance en la situant d'abord dans l'héritage herméneutique laissé par Heidegger, Dilthey et Schleiermacher. Il s'efforcera de décrire l'événement d'une compréhension humaine à partir de sa facticité, à savoir sa participation à une situation humaine plus vaste. Nous entendons ici la grande entreprise de transmission des savoirs qui caractérise la tradition. Notre deuxième chapitre se penchera sur l'importance de l'historicité de cette compréhension, c'est-à-dire l'influence que la finitude exerce sur la capacité humaine de comprendre l'immensité de l'histoire à laquelle il appartient. Nous défendrons l'idée que la tradition occupe un rôle de premier rang dans la production de ce savoir, en ce qu'elle permet d'assurer le niveau de certitude ou de vérité que recherchent les sciences humaines. Cette conception s'oppose à celle que récuse Gadamer, à savoir que la vérité de ces compréhensions dépendrait uniquement de leur conformité à une méthode qui en garantirait l'objectivité. Pour Gadamer, cet excès d'attention portée à la méthode mènerait l'humain à négliger la facette essentiellement dialogique du processus herméneutique, qui trouverait plutôt sa réalisation dans la fusion des horizons permise par l'appartenance à des traditions.

Notre troisième et dernier chapitre synthétisera notre propos en présentant la compréhension comme un processus d'application. En nous inspirant de la pratique du droit, nous démontrerons comment la compréhension se veut le résultat d'une application adéquate de la sagesse des traditions passées aux exigences concrètes d'une situation présente particulière.

Mots clés : Gadamer-Tradition-Compréhension-Herméneutique-Phénoménologie-Finitude-Histoire-Sciences humaines

Abstract

This thesis argues for the necessity of the interdependence between human understanding and belonging to traditions. It aims to defend the position of the German philosopher Hans-Georg Gadamer, particularly as it is articulated in his masterpiece *Truth and Method*. In this work, Gadamer presents a phenomenological hermeneutics, which is a theory that describes how the experience of interpretation is lived by humans. This experience takes the form of a hermeneutic circle in which the understanding of the individual is connected to its belonging to traditions, much like the way in which a whole unites its parts. Our first chapter will elucidate the nature and implications of this interdependent relationship by situating it within the hermeneutic legacy left by Heidegger, Dilthey, and Schleiermacher.

It will strive to understand the event of human understanding in relation to its facticity, namely its participation in a broader human situation. Here, we refer to the great endeavor of knowledge transmission that characterizes tradition. Our second chapter will delve into the significance of the historicity of this understanding, which denotes the influence of finitude on the human capacity to comprehend the vastness of the history to which it belongs. We will argue that tradition occupies a prominent role in the production of this knowledge by ensuring the level of certainty or truth sought after by the humanities. This conception adopted by Gadamer opposes the idea that the truth of these understandings depends solely on their conformity to a certain method that would guarantee objectivity. For Gadamer, an excessive focus on method would lead humans to neglect the essentially dialogical facet of the hermeneutic process, which finds its realization in the fusion of horizons made possible by the belonging to traditions.

Our third and final chapter aims to synthesize our argument by presenting understanding as a process of application. Drawing inspiration from legal practice, we will demonstrate how understanding is the result of the appropriate application of the wisdom of past traditions to the specific demands of a present situation.

Key words: Gadamer-Tradition-Understanding-Hermeneutics-Phenomenology-Finitude-History-Humanities

Table des matières

Résumé.....	5
Abstract	7
Remerciements.....	12
Introduction.....	14
Chapitre 1 : La tradition dans le cercle de la compréhension	17
Préparation : L'héritage heideggérien en contexte d'herméneutique classique.....	17
La compréhension comme cercle chez Gadamer.....	21
Du texte à la tradition.....	26
La compréhension comme tâche perpétuelle	32
Conclusion.....	37
Chapitre 2 : De la finitude à la tradition	39
Introduction.....	39
Compréhension et connaissance.....	41
Conscience historique et horizon	47
La formation comme objet de la tradition.....	52
Le jeu et le récit dans une phénoménologie de l'expérience humaine.....	59
La tradition comme intelligence renouvelée d'une science de l'humain	63
Conclusion.....	69

Chapitre 3 : La tradition comme réponse au problème fondamental de l’herméneutique.....	71
Introduction.....	71
Le problème fondamental de l’herméneutique.....	72
Le statut exemplaire de la science du droit	77
La critique de conservatisme.....	85
Conclusion.....	87
Conclusion	89
Bibliographie.....	92

« Pourquoi partez-vous ? » [...] « Pour trouver le chemin qui nous ramène chez nous. »

- Gadamer sur la pensée de son maître Paul Natorp.

Années d'apprentissage philosophique, p. 84.

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier du fond du cœur tous mes amis les plus proches qui contribuent à me faire vivre une vie riche d'expériences que je me suis efforcé de porter à la philosophie. Il m'importe particulièrement de souligner leur écoute ainsi que la vigueur de leur pensée. Je n'aurais pu mener à bien le présent mémoire sans les impulsions qu'ils m'ont données et qui m'ont incité à développer une pensée philosophique qui me soit propre.

Par la suite, j'aimerais remercier, pour la millième fois, mon adorable famille. C'est une évidence de rappeler qu'elle a joué un rôle essentiel dans l'avènement de ce projet, mais il m'importe toujours de le souligner encore et encore. Je chéris sincèrement la confiance et le soutien sans relâche qu'elle m'a procurés.

Enfin, j'aimerais remercier Monsieur Jean Grondin, que j'ai eu la chance d'avoir comme directeur dans la rédaction du présent mémoire. La qualité de ses conseils et son assiduité dans les rétroactions ont joué un rôle de premier rang dans cette réalisation. J'en profite également pour le remercier de ses contributions conjointes en philosophie et en pédagogie de la philosophie grâce auxquelles il fait briller le Québec. Elles ont su m'inspirer tout au long de mon parcours.

Introduction

Dans ce mémoire, nous nous attaquerons à un concept particulièrement englobant, celui de tradition, dont les frontières sont nébuleuses et difficiles à tracer. C'est la raison pour laquelle nous concentrerons notre analyse sur une interprétation particulière du concept, celle du philosophe et herméneute allemand Hans-Georg Gadamer. Cela nous permet de circonscrire davantage notre champ d'investigation, que nous pouvons davantage délimiter en nous inspirant de cette citation de Kisiel qui résume bien l'apport de Gadamer à l'intelligence de la tradition et qui nous servira de fil conducteur :

“Gadamer focuses on the "fact" that the actual situation in which human understanding takes place is always an understanding through language within a tradition, both of which have always been manifest considerations in hermeneutical thinking.”¹

Comme nous y invite cette citation, ce travail cherchera à expliciter la nature de la relation que Gadamer tisse entre les concepts de la compréhension et de la tradition dans le contexte de son herméneutique philosophique. Pour être encore plus précis, nous souhaitons expliciter comment, pourquoi et jusqu'à quel point l'appartenance de l'humain à des traditions exerce un rôle constitutif par rapport à l'événement compréhensif, c'est-à-dire en quoi elle constitue une condition nécessaire et/ou *a priori* à toute instance de compréhension vécue par un être humain.

Puisque nous orientons notre analyse de la tradition en fonction du rôle qu'elle joue dans l'avènement d'un phénomène, nous nous devons d'abord de définir celui-ci, la compréhension. Toutefois, dans le contexte de notre travail, cet enjeu prend également une proportion considérable, puisqu'il constitue l'objet même de la discipline qui fournit le cadre à notre analyse. Cette dernière est l'herméneutique, une discipline ancienne dont les premières traces datent de la scolastique médiévale, sinon de l'antiquité grecque. L'herméneutique de cette époque, dite classique, avait pour objet l'interprétation des textes, notamment les textes sacrés et/ou canoniques étudiés par les théologiens². Elle traitait alors des règles que les théologiens et les philologues se devaient de suivre pour interpréter correctement les textes religieux. C'est toutefois lors du 19^e et 20^e siècle

¹ Kisiel T. «The Happening of Tradition», p. 4. La référence complète des textes que nous citons est donnée dans la bibliographie.

² Grondin J. *L'herméneutique*, p. 6.

que l'herméneutique en tant que discipline prit une forme plus philosophique. Ces débats furent surtout enclenchés par Wilhelm Dilthey, grand historien de la philosophie allemand, lorsqu'il décida de s'appuyer sur les enjeux soulevés par l'herméneutique pour fonder une méthodologie qui assurerait une prétention à la vérité pour l'ensemble des sciences humaines. Si Dilthey entama ce saut, c'est qu'il voyait au centre du problème qui concernait l'herméneutique classique, c'est-à-dire l'identification des règles adéquates à suivre pour transformer une interprétation d'un texte canonique en une compréhension appropriée et fournie, un problème plus large qui affectait l'ensemble des sciences humaines. Ce problème est le suivant : comment l'homme peut-il produire des compréhensions justes et véridiques sur lui-même à partir de ses interprétations, trop souvent biaisées et mal informées, de sa place dans son monde ?

C'est surtout en réponse à Dilthey, et aux interrogations d'ordre épistémologique qu'il soulevait, que Gadamer a développé sa propre herméneutique qui, contrairement à celles de ses prédécesseurs, se veut davantage une réflexion philosophique qu'une recherche de la méthodologie idéale. Selon lui, la tâche de l'herméneutique consiste surtout à éclaircir les conditions dans lesquelles la compréhension se produit³. À ce sujet, il écrit :

“Le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent⁴”.

Ce texte classique démontre que Gadamer traite de la compréhension comme découlant du procès de la transmission des faits humains à travers l'évolution du temps, c'est-à-dire l'action de la tradition. Ce faisant, il conceptualise la participation au phénomène de la tradition comme une condition de la compréhension. On observe alors surtout, si on met en relation le contenu de cette citation avec celui de la dernière, une certaine circularité dans ce tracé entre la compréhension et la tradition, comme quoi l'un serait à la fois la cause et la finalité de l'autre. Cette circularité constitue une notion essentielle à la saisie du phénomène de la compréhension au sein de la pensée gadamérienne, et, du même coup, à l'identification de la place de la tradition dans son avènement, soit l'objet de notre travail. Le premier chapitre de ce travail prétend révéler la nature de cette

³ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 475.

⁴ *Ibid.* p. 466.

dynamique, en commençant par la situer dans son héritage phénoménologique, c'est-à-dire la philosophie du maître de Gadamer, Martin Heidegger.

Chapitre 1 : La tradition dans le cercle de la compréhension

Préparation : L'héritage heideggérien et le contexte de l'herméneutique classique

Depuis la séparation kantienne de la réalité des choses en soi et de l'interprétation humaine des phénomènes comme étant deux domaines indépendants, la prétention à la vérité des sciences humaines est en péril. L'idée de Kant consiste à postuler que les choses ont un être dit « en soi » ou indépendant de notre perception. De la sorte, nos connaissances sur ceux-ci découlent moins d'une saisie véritable de leur essence, ce que sa *Critique de la raison pure* déclare impossible, que d'une application de nos catégories humaines à l'expérience de ses objets pour nous représenter la phénoménalité de leur influence sur nous⁵. Cette idée aurait joué un rôle important dans la solidification du primat épistémologique attribué aux jugements objectifs sur ceux dits subjectifs. C'est qu'en distinguant l'existence « en soi » des choses de notre perception de ceux-ci, découverte qui s'apparente à celle de Copernic selon Kant, le philosophe en vient à associer notre incapacité à cerner la vérité fixe et immuable de l'objet en soi à la relativité de notre situation en tant que sujet observateur. C'est en ce sens que l'apport de la subjectivité constituante semble aller à l'encontre de la vérité immuable de l'objet que vise l'objectivité. Ainsi, l'objectivité en est venue à être associée à l'impersonnel⁶, à savoir la capacité humaine de s'extraire de la relativité de sa situation pour se rencontrer dans l'universalité immuable de l'objet.

Les sciences de la nature ont ainsi su associer prétention de vérité au sein de leur discipline à leur capacité de développer une méthodologie rigoureuse et appropriée à leur domaine qui isolerait le plus possible le chercheur des entraves à la vérité objective que représente son appartenance à une situation⁷. L'œuvre de Gadamer consiste à dénoncer les angles morts de cette approche et les dommages qu'elle peut entraîner. Notamment, ce paradigme épistémologique situerait injustement les sciences de la nature dans une position hégémonique par rapport aux sciences humaines⁸. Selon ce modèle, les sciences de la nature bénéficient d'un accès privilégié à la vérité en dérivant leurs connaissances des objets de la nature plutôt que des faits humains,

⁵ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 547.

⁶ Grimal E. « Sur La Notion de l'objectivité. », p. 236.

⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 532.

⁸ *Ibid.* p. 21.

comme le font les sciences sociales et humaines. Elles seraient, pour leur part, toujours attachées aux préconceptions typiques de leur appartenance à une culture donnée, bref, d'une expérience humaine.

En tant qu'héritiers du modèle épistémologique kantien, les grands herméneutes allemands de la tradition ont dû lutter pour préserver le statut de science du vrai à l'herméneutique. Ayant comme objet l'interprétation des textes, l'herméneutique se devait de rendre compte de l'objectivité de l'interprétation en évacuant les biais de l'interprète. C'est dans cette optique que Dilthey et Schleiermacher cherchaient à construire une méthode guidée par des critères vérifiables qui filtreraient efficacement les préjugés d'une interprétation. Toutefois, ces penseurs étaient en désaccord en ce qui concerne la nature des constituantes d'une approche réellement objective d'un texte. Dilthey situait l'objectivité d'une interprétation dans la précision et l'exactitude avec laquelle elle rend compte des intentions et du vécu de l'auteur lors de la rédaction de son texte⁹. Pour Schleiermacher, l'atteinte de l'objectivité dans l'interprétation d'un texte dépendait plutôt de sa capacité à reconstruire avec précision le contexte historico-culturel qui orientait, par l'influence qu'elle exerçait sur l'auteur, la rédaction de son texte¹⁰. Ce faisant, il était de la tâche de l'herméneute de se libérer complètement du contexte historico-culturel dans lequel il s'insérait, puisque ce dernier agirait comme un obstacle, comme une marque de la subjectivité limitant la possibilité d'une médiation complète avec son objet d'étude, soit le contexte historique de l'auteur.

Avec Heidegger, c'est la dichotomie même entre sujet et objet, celle qui alimentait à la source le problème de prétention à la vérité s'imposant à l'herméneutique, qui a été remis en question. Il voyait dans ces catégories une déconnexion avec la phénoménologie de l'interprétation, soit la manière dont elle est expérimentée et dont elle se déploie. Heidegger défendait l'idée que l'interprétation n'a jamais constitué une barrière à la médiation entre les humains et les choses qu'ils expérimentent. Elle constitue plutôt le véhicule même grâce auquel l'humain entre en médiation avec son monde. Il soutenait en fait que l'être est fondamentalement herméneutique¹¹. Il voyait alors une erreur fatale en toute herméneutique qui négligerait d'intégrer

⁹ Grondin J. *L'herméneutique*, p. 25.

¹⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 533 ; Grondin J. *L'herméneutique*, p. 18.

¹¹ Ingram D. « Hermeneutics and Truth », p. 34.

cette réalité dans le développement de sa méthode, c'est-à-dire la négligence de calibrer sa méthode à la réalité de son objet d'étude¹².

C'est ainsi que Heidegger a amorcé le tournant existentiel de l'herméneutique¹³. Le problème de l'interprétation des textes représentait pour lui un symptôme d'une plus grande transgression, à savoir l'oubli que l'herméneutique porte plus foncièrement sur le déploiement du mode d'être originaire de l'humain en tant qu'être¹⁴. Heidegger parlera alors d'une herméneutique de la facticité, soit d'une herméneutique qui rende compte de la condition dans laquelle l'être humain est jeté et donc ultimement dans laquelle l'interprétation se produit. Étant initialement une science de l'interprétation des textes ayant comme enjeu principal la recherche d'une méthode appropriée, Heidegger transforma l'herméneutique en une philosophie cherchant à construire une phénoménologie appropriée de l'être¹⁵. L'herméneutique gadamérienne à partir de laquelle nous argumenterons est héritière de ce tournant existentiel amorcé par Heidegger.

Bien qu'elles diffèrent sur quelques points, elles sont toutes deux dérivées d'une conception commune du siège de la compréhension comme d'un *Dasein*. Elle s'inscrit en opposition à l'ontologie sujet/objet qui découlerait d'une approche objectivante de l'être. Inversement, l'ontologie du *Dasein* en est une qui cherche à retourner à la phénoménalité de l'être, afin de rendre compte de la manière dont celui-ci est vécu. Elle est alors dite phénoménologique. Une des réalités phénoménologiques première du *Dasein* est celle de sa mondanité, c'est-à-dire son déploiement comme être-au-monde. Le *Dasein* se comprend toujours à partir de l'habitation d'un monde qui lui est propre¹⁶. Il s'agit d'une conception de l'être qui intègre la nécessité de la relation qui relie l'existence d'une chose et son appartenance à un monde. Sans monde, rien ne peut venir à être, mais sans être, il ne peut non plus y avoir de monde. Un monde vide n'habitant aucun être ne pourrait être considéré comme un monde. L'on remarque ainsi comment ces deux concepts semblent entretenir une relation co-constitutive entre eux. L'être à la fois définit son monde en tant qu'il agit comme une de ses constituantes essentielles et est défini par celui-ci en tant que le monde l'englobe, le dépasse et l'abrite. Au travers de cette relation, nous retrouvons deux éléments

¹² Kisiel T. «The Happening of Tradition», p. 6.

¹³ Grondin J. *L'herméneutique*, p. 29.

¹⁴ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 417.

¹⁵ Ceci renvoie au changement d'objet, de statut et de vocation du tournant existentiel de l'herméneutique chez Heidegger.

¹⁶ Dubois. *C Heidegger. Introduction à une lecture*, p. 36-37.

fondamentaux à partir desquels nous orienterons notre phénoménologie de la tradition. Le premier est celui de la relation circulaire entre l'être et son monde. Le second est celui de la place qu'occupe la finitude de l'être humain dans l'expérience de son histoire et de son monde. Nous argumenterons que ces deux réalités, initialement identifiées par Heidegger, mais réhabilitées et retravaillées par Gadamer, sont, lorsque considérées ensemble au sein d'une herméneutique philosophique, à la source de la conception gadamérienne de la tradition comme condition à la compréhension¹⁷.

L'analytique existentielle de Heidegger lui permet de recadrer l'herméneutique pour révéler la fonction première de la compréhension, soit de permettre au *Dasein* de naviguer sa facticité¹⁸. N'étant qu'un point limité dans une histoire de l'être qui le dépasse considérablement, le *Dasein* ne dispose pas de la capacité de produire une saisie complète de son être. Étant seulement capable de se représenter à partir de son appartenance à son monde, il est également incapable de s'abstraire complètement de cette appartenance pour produire des connaissances de lui-même qui seraient objectives au sens de la science.

Alors que ces prémisses semblent être dévastatrices pour la légitimité épistémique des sciences humaines, Heidegger les concevait comme essentielles à la possibilité d'une existence authentique. Puisqu'au travers de l'oppression que représente sa propre ignorance, le *Dasein* dispose tout de même de la capacité de produire des compréhensions, de s'investir dans son monde pour y déployer un « s'y connaître en quelque chose.¹⁹ » Il dispose du savoir-faire nécessaire pour entreprendre des « projets-jetés »²⁰, c'est-à-dire du pouvoir de révéler, une facette à la fois, le sens de sa place au sein du monde dans lequel il a été jeté.

Étant typique du déploiement originaire de l'être, la compréhension est soumise aux mêmes limites existentielles²¹. Elle s'érige à partir d'un pré-acquis qui marque son appartenance à une histoire de l'être qui la précède. Elle dispose d'une pré-vision qui marque la nécessité pour le *Dasein* de s'investir personnellement dans sa compréhension. Enfin, elle témoigne d'une pré-saisie qui marque la fonction vitale de chercher à comprendre malgré l'impossibilité de son accomplissement véritable. On parlera alors d'une triple structure d'anticipation qui préfigure la

¹⁷ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 55.

¹⁸ Grondin J. « What is the hermeneutical circle? », p. 7.

¹⁹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 418.

²⁰ Grondin J. *L'herméneutique*, p. 36-37.

²¹ Grondin J., *L'herméneutique*, p. 38.

compréhension chez Heidegger. À partir de ces anticipations, le *Dasein* se livre à des interprétations du monde qui, lorsqu'infirmeries ou confirmées en vertu de leur cohésion avec la réalité des choses mêmes, se transformeront en compréhensions. Ces dernières serviront à leur tour à anticiper de nouvelles compréhensions dans le futur. Ce faisant, Heidegger trace un cercle, un cercle herméneutique entre les anticipations qu'impose la facticité au *Dasein* et ses possibilités de comprendre son monde.

L'idée d'une circularité dans la compréhension était perçue par les herméneutes de la tradition comme abritant une aporie à éviter, découlant encore de l'idée que l'investissement personnel de l'interprète constituerait un obstacle à l'atteinte d'une connaissance réelle de son objet. C'est alors à titre de contre-mouvement que Heidegger met en valeur le cercle herméneutique, initialement perçu comme étant vicieux²², comme condition de la compréhension. Pour Heidegger, la structure circulaire de la compréhension révèle comment sa possibilité en tant qu'événement s'inscrit dans une intégration authentique de la part du *Dasein* de ses propres conditions d'existence, c'est-à-dire celles des nuances difficiles qu'impose la manière dont est vécue la relation circulaire et co-constitutive que l'être entretient avec son monde. Ainsi, la circularité de la compréhension dénoterait non seulement sa primauté ontologique en tant que phénomène, mais également sa positivité potentielle à émettre une conception plus informée de nous-mêmes. C'est dans cette optique que Heidegger met en œuvre un réel tournant dans la manière de concevoir l'enjeu primordial auquel fait face l'herméneutique, soit celui que Gadamer tentera de résoudre en situant la place de la compréhension dans notre appartenance à des traditions²³. Précédemment perçu comme étant de trouver la méthode qui permettait de se débarrasser du cercle herméneutique, Heidegger nous invite plutôt à identifier la manière convenable d'y entrer.

La compréhension comme cercle chez Gadamer

L'héritage du tournant existentiel de l'herméneutique qu'a entamé Heidegger est explicite dans l'œuvre de Gadamer. Dans son essai *Le problème de la conscience historique*, il note :

²² Grondin J. «What is the Hermeneutical Circle? », p. 8.

²³ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 74 ; *Vérité et méthode*, p. 525.

« [...] seule la thématization vivante de l'existence humaine comme « être-au-monde » dévoile pleinement les implications du « *Verstehen* » (la compréhension) comme possibilité et structure de l'existence.²⁴ »

Toutefois, son herméneutique philosophique s'intéresse moins à la question de l'être en elle-même qu'à la tâche de fonder une nouvelle intelligence des sciences humaines à partir de la notion du cercle herméneutique²⁵. Il est apparent que Gadamer suive son mentor sur le sens ontologiquement positif du cercle qui consiste à y voir un processus fondamental et fécond à la compréhension de soi du *Dasein*. Il reste qu'il comprend plus généralement ce cercle comme un cercle du tout et des parties. Pour Gadamer, l'expérience du comprendre consiste en l'appréhension d'un cercle conceptuel qui se trace spontanément et se distingue graduellement, reliant le tout que forme une chose et les parties qui la constituent. Il écrit dans son œuvre maîtresse, *Vérité et méthode* :

« *Le mouvement de la compréhension est un va-et-vient continu du tout à la partie et de la partie au tout*²⁶. »

Gadamer conçoit alors la phénoménalité de la compréhension comme étant l'intégration de ce mouvement, de cette dynamique de renvois co-constitutive qui articule les parties au tout d'une chose. Par renvoi co-constitutif, on entend l'idée qu'autant la partie que le tout s'édifient à partir du renforcement de l'autre. Lorsqu'un élément est compris sur le plan de la partie, il informe et solidifie la vision du tout, qui à son tour clarifie le rôle de la partie, etc. Une fois l'accord entre les parties et le tout suffisamment représenté chez l'interprète, il devrait naturellement s'ensuivre la capacité de les mettre en relation dynamiquement, puisque c'est à partir de leur mise en relation que la compréhension a pu s'opérer. Ainsi, pourra-t-on affirmer que l'interprète qui déploie cette capacité a réellement compris la chose qu'il prétend avoir assimilée.

Prenons comme exemple ce qui arrive lorsque l'on cherche à comprendre un mot qui nous est étranger. Nous allons chercher sa définition, laquelle mettra en valeur les concepts clés qui fondent le sens du mot. Dans la mesure où ceux-ci sont déjà compris, nous allons ainsi pouvoir relier et unir le sens de ces derniers au mot qui les regroupe, finalisant ainsi notre compréhension

²⁴ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 17.

²⁵ Grondin. *J L'herméneutique* », p. 49.

²⁶ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 468.

du nouveau mot. Dans cet exemple, la compréhension est clairement modélisée comme étant l'issue d'un mouvement de va-et-vient circulaire entre le tout et les parties, ici représentés respectivement par le mot et ses notions constitutives.

Ce faisant, l'on observe que la production d'une compréhension débute toujours par l'intégration de ce qui veut être compris au sein d'un cercle dont les pôles sont ceux de la partie et du tout. La compréhension en ressort achevée une fois que la dynamique de renvois au sein du cercle est clairement représentée et articulée par l'interprète. Le cercle représente alors le lieu, le cadre ou bien même la table de travail sur laquelle la compréhension sera sculptée. C'est dans cette optique que le cercle est à comprendre comme la tâche première, permanente et dernière de la compréhension²⁷. C'est que le défi que nous pose la compréhension en tant qu'interprètes ne réside pas dans le traçage du cercle, mais plutôt dans la manière de le naviguer adéquatement pour en extraire des compréhensions fonctionnelles.

Évoquons un exemple plus concret encore. Celui favorisé par Gadamer est celui de la lecture d'une nouvelle œuvre littéraire²⁸. Lorsque nous entamons cette première lecture, dès l'abord de ses premières lignes, de ses premières parties, Gadamer argumente qu'un cercle unissant ces dernières à une visée plus générale de l'œuvre se trace automatiquement dans l'esprit de lecteur. Ici, il renchérit sur la notion heideggérienne d'anticipation. Il nous dit que, dès le début du projet de la compréhension, les parties individuelles de l'œuvre sont d'abord interprétées à partir d'une anticipation du sens global de l'œuvre. Pourquoi ? Puisque la compréhension s'opère toujours dans « *l'attente d'un sens déterminé*²⁹ ». En d'autres mots, pour qu'il y ait compréhension, c'est-à-dire l'extraction d'un sens déterminé, il doit d'abord se trouver chez le lecteur un espoir qu'il y ait un sens à extraire dans ce qui est lu. C'est pour cette raison que la compréhension débute toujours par une anticipation du sens qui sera extrait. Comme dans tout projet, la personne le réalisant ne peut réussir que si elle croit d'abord en la possibilité de sa réussite.

Ainsi, le lecteur, dès les premiers moments du processus de compréhension, interprète déjà le nouveau contenu à partir d'un cercle tracé entre le sens des parties individuelles étudiées et une

²⁷ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 78.

²⁸ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 78 ; *Vérité et méthode*, p. 429-431.

²⁹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 429.

anticipation du sens global de l'œuvre. Il se construit, comme Gadamer l'analyse, une ébauche du sens de l'œuvre, une pré-esquisse provisoire qui agira comme la matière première de la compréhension³⁰. Puisque selon lui, la compréhension se manifeste au travers de la révision constante de cette ébauche tout au long de la lecture. En effet, une nouvelle lecture confronte toujours le lecteur à des informations qu'il n'aurait jamais pu anticiper. Il ne faut en effet pas oublier que c'est toujours à partir d'un espace d'incompréhension³¹ qu'est initialement formée l'ébauche. Il est donc impossible qu'elle soit capable d'anticiper de manière suffisamment informée tout le contenu auquel sera confronté le lecteur.

C'est pour cela que Gadamer invoque le besoin de réviser l'ébauche. Le lecteur doit, à la lumière des nouvelles informations fournies lors de la progression de la lecture, constamment actualiser la valeur de vérité de son ébauche. Chaque nouvelle information conforme à la projection de sens émise par le lecteur renforcera la valeur de vérité de l'ébauche, approchant ainsi toujours davantage le lecteur d'une compréhension complète de l'œuvre³². Inversement, lorsque confronté à des informations qui révèlent l'insuffisance de son ébauche, le lecteur devra évacuer les préjugés mal informés. Conséquemment, l'ébauche de sens en sortira davantage solidifiée et informée face à l'appréhension du contenu restant.

Ce processus sera répété jusqu'à ce que toute l'œuvre soit absorbée, et c'est à ce moment-là que l'ébauche, initialement temporaire et incomplète, se sera transformée en une compréhension achevée de l'œuvre. Si ce projet a été mené à bien, le lecteur devrait être en mesure de naviguer dynamiquement les liens qui régissent le tout et les parties de l'œuvre. Il en est ainsi puisque sa compréhension se sera érigée à partir d'une série de va-et-vient qui sert à cartographier les différentes voies en vertu desquelles les parties de l'œuvre renvoient au tout et *vice versa*. L'ébauche aura alors permis au lecteur d'interpréter les parties, et l'interprétation des parties aura renforcé l'ébauche, qui à son tour aura permis une interprétation plus informée des parties. C'est pourquoi Gadamer situe le processus de la compréhension dans un « *renouvellement incessant de la projection*³³ [...] » initiale.

³⁰ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 78 ; *Vérité et méthode*, p. 429.

³¹ À ce sujet, Ricœur nous rappelle que « [...] c'est le fait de la mécompréhension qui a donné naissance à l'herméneutique [...] » (*Temps et récit, Tome III : Le temps raconté*, p. 406).

³² Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 430.

³³ *Ibid.*

L'on comprend alors comment la compréhension selon Gadamer s'opère à travers la navigation dynamique et prudente d'un mouvement de va-et-vient, d'une entreprise d'essais-erreurs entre l'interprétation du sens du tout d'une œuvre ainsi que de celles de ses parties³⁴. Son entreprise présente toujours un certain paradoxe inhérent à sa circularité : le mouvement circulaire est à la fois la première et la dernière étape du processus de compréhension, mais doit toujours être entamé à partir d'une position extérieure au cercle, c'est-à-dire d'un état d'incompréhension. C'est pourquoi, tout comme son maître Heidegger, Gadamer accorde une importance considérable à l'identification de la manière adéquate de rentrer dans le cercle³⁵. Sa phénoménologie révèle que la construction d'une ébauche du sens général de l'œuvre en constitue une facette essentielle. Elle permet à l'interprète d'entamer le mouvement par l'entremise d'un postulat temporaire, d'un préjugé, qui sera façonné en une compréhension plus complète suite à son passage dans le cercle. Ce faisant, le préjugé offre à l'interprète la possibilité de créer une tension sur laquelle le mouvement de va-et-vient peut s'opérer. Cette tension réside entre les compréhensions acquises portées par l'interprète dans son application d'un préjugé et l'incompris inhérent à la nouveauté de l'œuvre interprétée. C'est seulement à partir de cette tension fertile que peut émerger le cercle herméneutique, ainsi que la possibilité d'une nouvelle compréhension chez l'interprète. Ce faisant, la phénoménalité circulaire de la compréhension a pour conséquence que toute compréhension a comme condition première la prééminence d'un préjugé qui a guidé son avènement³⁶.

Mais, plus généralement, l'on remarque que l'herméneutique gadamérienne ne présente pas la tâche herméneutique comme l'issue d'une relation unidirectionnelle avec un objet inerte. Le fait que le processus d'interprétation débute par la formation d'une ébauche indique que le sens à déchiffrer du texte n'apparaît pas immédiatement à l'interprète³⁷. L'herméneutique fait plutôt l'objet d'une enquête, que nous avons identifié à la tâche d'entrer adéquatement dans le cercle herméneutique. En d'autres termes, l'interprétation d'un texte est à comprendre comme un dialogue chez Gadamer. Elle débute toujours par la reconnaissance que le texte a quelque chose à dire au lecteur, mais que la saisie de ce message dépend de la capacité du lecteur d'être ouvert à l'altérité de celui-ci. C'est pourquoi Gadamer réfère au texte comme un interlocuteur ou même un

³⁴ Grondin J. « What is the Hermeneutical Circle? », p. 13.

³⁵ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 445.

³⁶ Grondin J. « What is the Hermeneutical Circle? », p. 2; D. Ipperciel « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? », p. 623; Piercey R. « Ricœur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate », p. 260.

³⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 537.

toi, plutôt que comme un artefact objectivable. Comme Bultmann avant lui, Gadamer conçoit la compréhension comme le produit d'une relation vivante entre l'interprète et le texte³⁸. Si celle-ci dépend de la capacité à l'interprète de dialoguer avec le texte, soit de soumettre ses préjugés à l'épreuve du texte, c'est que l'interprète se reconnaît dans le texte comme il se reconnaît chez l'autre. C'est pourquoi la structure de précompréhension qui anime le cercle herméneutique est indicatrice du caractère dialogique, vivant ou même ontologique de la compréhension. Puisque chaque interprétation débute toujours par la formation d'une ébauche de sens prête à être mise à l'épreuve, l'élément déclencheur de la compréhension est alors à situer dans la capacité humaine de se reconnaître soi-même chez l'autre³⁹, comme deux êtres appartenant à un tout qui leur est commun.

Du texte à la tradition

Nous argumenterons dans cette section qu'une des idées directrices qui anime *Vérité et méthode*, soit de démontrer le statut causal nécessaire de la tradition dans l'avènement de la compréhension, se doit d'être vue comme la succession logique de notre démonstration précédente. À titre de rappel, elle portait sur la nature du phénomène compréhensif, comme quoi la prééminence d'un préjugé sur lequel peut s'ériger la compréhension figure comme cause nécessaire à son avènement. Nous souhaitons démontrer ici comment cette fonction herméneutique du préjugé est à comprendre dans le travail plus englobant qu'est l'œuvre de la tradition. Leur fonction est essentiellement la même, soit d'ouvrir des voies à l'interprète pour entrer dans le cercle herméneutique et mettre à profit la tension fondamentale à son événement, soit celle qui se crée entre le familier et l'étranger, le compris et l'incompris⁴⁰. Bref, nous souhaitons rendre compte de comment la compréhension qui advient du dialogue que l'on mène avec nos propres préjugés s'inscrit originellement dans le dialogue plus englobant que l'on entretient avec les traditions qui les fondent.

³⁸ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 529.

³⁹ *Ibid.* p. 552.

⁴⁰ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 85-86; *Vérité et méthode*, p. 474; Kisiel T. « The Happening of Tradition », p. 8.

Le terme tradition se disait initialement en latin *traditio*, qui signifiait l'« acte de transmettre⁴¹ ». Il s'agit d'une dérivation du verbe *tradere* qui lui référait à l'action de faire passer à un autre, de livrer ou de remettre. Il est toutefois important de distinguer l'acte de remettre et l'acte de transmettre, auquel la signification contemporaine de tradition correspond davantage. Dans le fait de remettre ou de livrer se trouve une attente de ce qui est dû, en tant que la remise fait office d'un certain contrat. Inversement, les rhéteurs de l'époque insistaient sur le caractère ouvert de la transmission, en tant qu'elle se fait naturellement par l'oral, sans preuve authentique ou écrite. Ainsi, le terme gagna surtout en popularité au sein de l'Église catholique, en tant qu'il référait à la transmission interne au travers des siècles des connaissances qui ne figuraient pas explicitement dans les textes religieux. En ce sens, Quintilien, une des autorités premières citées dans le dictionnaire latin-français du Gaffiot, voyait dans le terme *tradere* un synonyme de l'enseignement tout simplement⁴².

La tradition réfère alors à cette capacité unique à l'humain de transmettre ses découvertes et ses pratiques d'une génération à une autre. La conservation qu'elle offre permet à l'humain d'éviter la redondance dans son cheminement, comme quoi si une invention n'était jamais transmise, elle devrait sans cesse être réinventée⁴³. En revanche, la tradition n'est pas à comprendre comme pur acte de conservation, en tant que chaque instance de transmission demande au parti récepteur d'intégrer son contenu à la lumière de ses propres réalités. Cette intégration prend la forme d'une réinterprétation constante du contenu transmis, donnant alors lieu à un dialogue entre la communauté présente et ses ancêtres. L'objectif du reste de ce chapitre sera d'explorer la fécondité herméneutique que Gadamer et certains de ses commentateurs attribuent à cette dialectique.

Nous savons aujourd'hui comment certaines de nos traditions sont vieilles de près de deux mille ans. Tel est le cas par exemple de notre tradition démocratique dont nous retraçons l'origine à l'époque de la Grèce antique. Au travers d'un événement de transmission de si grande envergure, il est courant de voir s'estomper dans la conscience des récepteurs la raison initiale qui animait la transmission. C'est qu'avec le passage au travers de dizaines, voire même de centaines de générations responsables d'une entreprise de transmission, les raisons qui animent son acte prennent une si grande envergure qu'elles excèdent ce que pourrait concevoir une génération

⁴¹ Gaffiot F. *Le grand Gaffiot*, p. 1613 ; *Encyclopaedia Universalis*, « tradition ».

⁴² *Encyclopaedia Universalis*, « Tradition ».

⁴³ *Encyclopaedia Universalis*, « Tradition ».

particulière, soit un seul maillon dans la grande chaîne de sa transmission. C'est pourquoi on voit graduellement s'opérer une substitution au niveau de ce qui motive la transmission d'une tradition. Il s'agit du passage d'une conscience des raisons qui expliquent la transmission vers la reconnaissance de sa simple autorité. Cette substitution s'opère lorsque la distance temporelle sépare à un tel point une communauté réceptrice des raisons initiales qui motivaient la transmission d'une tradition, que la conscience de la communauté est uniquement capable de rappeler comment cette dite tradition a toujours constitué un fondement sur laquelle la communauté s'est érigée. C'est ce que l'on remarque, par exemple, dans la relation actuelle que nous entretenons avec nos fêtes traditionnelles. Les raisons qui nous ont menés à élire le 1^{er} janvier comme la date où l'année se renouvelle nous sont beaucoup plus obscures qu'est la reconnaissance dont nous faisons intuitivement preuve envers l'autorité qu'elle exerce en tant que moment axial dans l'année.

Gadamer attribue la dévalorisation des préjugés à l'œuvre des penseurs de l'*Aufklärung*, qui aurait entraîné une méfiance quant à la vertu intellectuelle de souscrire à l'autorité des traditions plus âgées⁴⁴. Les penseurs de l'*Aufklärung* défendaient l'idée que la clé pour révéler la vérité réside dans un usage libre de la raison qui serait dépourvu de l'influence de facteurs contingents irréfléchis. Une telle qualité du jugement serait alors à trouver dans une soumission rigoureuse de celui-ci à la méthode, le protégeant de toutes entraves extérieures potentielles. Mais puisque l'autorité qui accompagne l'application d'une tradition ancienne implique un obscurcissement des raisons qui animaient initialement le processus de transmission, reconnaître l'autorité de la tradition était perçu comme une manière d'étouffer l'usage libre et éclairé de la raison en la soumettant à des préjugés invérifiés.

Cependant pour Gadamer, il est trop radical de penser que recourir à quelconque forme de préjugé pour former son jugement constituerait une entrave dommageable à la liberté de raisonner. Puisqu'à juste titre, il est pertinent de se demander si l'humain est capable de raisonner indépendamment de toute influence extérieure, comme il est le cas avec les préjugés. La structure de précompréhension que nous avons mise en évidence remet en question l'idée d'une liberté radicale dans la construction d'un jugement qui nous serait strictement propre. Cette liberté serait plutôt à trouver selon Gadamer dans la capacité humaine à distinguer les bons préjugés des mauvais. Tel est le lieu du véritable problème herméneutique chez Gadamer, de sorte que le

⁴⁴ Warnke G. *Hermeneutics, Tradition and Reason*, p. 75; Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 445-446.

discrédit jeté par les Lumières sur la notion de préjugé semble constituer en lui-même un préjugé de la méthode qu'ils favorisent⁴⁵.

Pour Gadamer, l'autorité repose plutôt sur la reconnaissance de la capacité de jugement d'une personne sur le nôtre. Il s'agit ainsi d'un outil dont la fonction est de faciliter la tâche de séparer les bons préjugés des mauvais en distinguant d'emblée la légitimité de leur source. La reconnaissance d'une autorité n'a rien d'essentiellement arbitraire : elle est en effet une connaissance ou une reconnaissance du bien-fondé de la supériorité en jugement de ceux dont la sagesse excède la nôtre. L'adoption de cette attitude ne témoigne pas d'une abdication de la liberté de penser⁴⁶. Au contraire, elle témoigne plutôt pour Gadamer d'une conscience réflexive prudente et sensible quant à l'impératif de toujours rester ouvert à la possibilité que quelqu'un puisse nous apprendre quelque chose sur un sujet dont il est plus érudit que nous. En ce sens, l'autorité que l'on attribue aux plus expérimentés que nous est ce qui permet à notre propre raison de fleurir à son tour. Toute éducation repose ainsi sur la reconnaissance de l'autorité, soit la première étape de son processus⁴⁷. Donc, de la même manière qu'un étudiant se doit d'abord d'attribuer une autorité à son éducateur pour se permettre d'apprendre, toute société se doit de reconnaître l'autorité qui accompagne la transmission de ses plus grandes traditions comme condition à son développement. C'est pourquoi le terme *tradere* se traduisait parfois simplement par enseignement.

De la sorte, l'autorité qu'exercent les traditions dans leur transmission s'avère moins oppressante que productive au développement de la compréhension humaine. En effet, les traditions s'imposent à nous dès notre plus jeune âge et nous les adoptons spontanément, bien avant d'avoir eu la chance de fonder leur validité dans un discernement guidé par notre raison⁴⁸. Elles sont incrustées dans le développement de notre être en tant que membres d'une communauté, de sorte qu'elles exerceront toujours une influence fondamentale sur l'homme dans sa compréhension de soi-même. C'est essentiellement ce que Gadamer reconnaît lorsqu'il écrit :

« Bien avant que nous accédions à la compréhension de nous-mêmes par la réflexion sur le passé, nous nous comprenons de manière spontanée dans la famille, la société et l'État où

⁴⁵ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 443-444, p. 452 ; Grondin J. « What is the Hermeneutical Circle? », p. 12.

⁴⁶ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 449.

⁴⁷ *Ibid.* p. 451, 573.

⁴⁸ *Ibid.* p. 451.

*nous vivons. [...] C'est pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être.*⁴⁹ »

Il est alors clair pour Gadamer que les traditions portées par l'appartenance aux unités communautaires fondamentales comme la famille et la société sont aux fondements de la capacité dont jouit l'homme de se représenter lui-même ainsi que son monde. Ce faisant, sa capacité à comprendre serait alors toujours le fruit de la médiation entre ses interprétations issues de son vécu personnel et celles de ses ancêtres avec lesquels, par le biais d'une tradition commune, l'homme en question partage les mêmes préjugés⁵⁰.

Les puissants parallèles qui se tracent entre le mouvement de la compréhension chez l'individu et celui de la transmission que génère la tradition nous amène à étendre le caractère ontologique de l'un jusqu'à l'autre. En fait, leur correspondance nous invite à remarquer la profondeur de la relation qu'ils entretiennent. L'événement de la compréhension ne s'opère jamais seulement sur le plan de l'individu, comme cela semblait initialement être le cas dans l'exemple de l'interprétation d'une œuvre. Il en est ainsi puisque la compréhension ne se construit jamais seulement sur la base de préjugés personnels, mais toujours plutôt à partir d'une médiation entre les préjugés de l'individu et ceux portés par les traditions auxquelles il appartient. En réalité, ceux-ci s'entremêlent d'une manière qui les rend inséparables l'un de l'autre, voire même souvent indiscernables. La compréhension qui est ressentie chez l'individu ne lui est alors jamais complètement personnelle. Au contraire, elle émerge toujours à partir de la médiation constante qui est en jeu entre les interprétations uniques menées par des individus et celles des communautés, portées dans le temps par le médium de la tradition⁵¹.

Ici, nous nous appuyons notamment sur l'interprétation que fournit Theodore Kisiel dans son article *The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger*. Il écrit:

« The circle in the following study is between a living tradition and its interpretation, which itself is part as well as parcel of the tradition. [...] Tradition provides the basis for

⁴⁹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 445.

⁵⁰ Kisiel T. « The Happening of Tradition », p. 7-8.

⁵¹Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 471.

*interpretation and invites new interpretation, and this renovating interpretation keeps the tradition alive.*⁵² »

Kisiel avance l'idée que le cercle herméneutique gadamérien, au-delà de sa capacité à représenter la situation herméneutique particulière de l'individu lorsqu'il interprète une œuvre, renvoie également à un second niveau herméneutique plus englobant, soit la situation herméneutique de l'individu en tant qu'il appartient à une communauté. Cette seconde circularité se construirait sur le principe que nos compréhensions en tant qu'interprètes individuels dépendent toujours de notre appartenance à des traditions, formant ainsi un cercle entre les parties, soit les interprétations provenant d'individus, et le tout qui les rassemblent, soit les traditions dans lesquelles ils s'insèrent⁵³.

Tout comme les notions d'être et de monde, les compréhensions individuelles ainsi que les communautés de compréhension portées par la tradition sont également pensées de manière interdépendante chez Gadamer. Ainsi, la compréhension d'une œuvre littéraire, par exemple, ne pourrait jamais s'accomplir à l'extérieur d'une compréhension de sa place dans les traditions littéraires dont elle tire ses influences. C'est de cette manière que, lors de la formulation de son ébauche de sens, tout interprète s'efforcera d'abord de situer l'œuvre au sein d'un genre ou d'une tradition littéraire⁵⁴. Bien qu'il s'agisse d'un préjugé, cette anticipation offre au lecteur un ensemble considérable d'informations pour l'orienter efficacement dans sa compréhension. Par exemple, dans le cas d'une œuvre narrative, elle pourrait offrir une idée des thèmes généraux auxquels il importe de porter attention, la nature des relations qui vont se développer entre les personnages, le rythme des péripéties, etc. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'idée de Kisiel lorsqu'il souligne la capacité de la tradition à fournir une base à toute interprétation. En situant l'œuvre dans une tradition qui leur est commune, l'interprète présente une base commune en fonction de laquelle il peut entamer un dialogue avec l'œuvre, soit le va-et-vient inhérent au cercle⁵⁵. Ainsi, la tradition offre un lieu commun dans laquelle l'interprète peut se reconnaître dans

⁵² Kisiel T. « The Happening of Tradition », p. 5.

⁵³ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 74; Ipperciel D. « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? », p. 623.

⁵⁴ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 76.

⁵⁵ Kisiel T. « The Happening of Tradition », p. 7-8.

l'œuvre comme deux parties différentes du même tout, actualisant toujours à la fois la richesse de sens du tout et des parties.

Toute compréhension est alors toujours à la fois un événement sur le plan de l'interprète et sur le plan de la tradition, puisqu'on retrouve toujours une trace conjointe de leur apport. Ce faisant, l'intégration adéquate du cercle herméneutique n'implique pas seulement le développement de la compréhension de l'individu, mais toujours également celle de la communauté de compréhensions dans laquelle il puise une partie importante de ses préconceptions. En informant l'ébauche de sens de l'interprète individuel, la tradition se livre également à la possibilité d'être actualisée en vertu de son inadéquation aux choses mêmes. C'est pour cette raison que chaque compréhension nouvelle, en tant qu'elle témoigne de l'insuffisance des préjugés mobilisés par l'interprète de rendre compte d'un nouvel objet interprété, dispose toujours du potentiel de révéler l'insuffisance des traditions à rendre compte des choses mêmes. C'est à la lumière de cette dynamique que les compréhensions individuelles détiennent la capacité de renouveler les traditions, marquant ainsi l'interdépendance illustrée par Kisiel. Puisque ce que Gadamer s'efforce de souligner, c'est que l'individu n'est pas simplement victime de sa communauté, mais également agent dans sa constitution, en tant qu'il se doit d'intégrer et de travailler le squelette qu'elle lui fournit. Ce faisant, il participe à sa continuelle formation dans son rapport à la tradition, puisqu'en puisant dans celle-ci à chaque compréhension qu'il émet, il participe à l'événement de transmission qui relie l'individu à sa communauté au travers des barrières temporelles qui peuvent les séparer⁵⁶.

La compréhension comme tâche perpétuelle

D'une manière plus englobante, une autre idée importante que défend Kisiel est que la division du cercle herméneutique en fonction des notions de tout et de parties offre à Gadamer les outils pour construire un portrait plus philosophiquement complet de la réalité herméneutique. Celle-ci doit se comprendre à partir d'un cheminement simultané au travers d'une multitude de cercles concentriques juxtaposés et interreliés. Cette idée de la concentricité des cercles fait référence aux différents niveaux sur lesquelles s'opère simultanément la compréhension. Selon notre exemple du lecteur, il y en avait notamment deux, soit la compréhension issue de l'articulation des parties

⁵⁶ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 471.

de l'œuvre à l'intelligence du tout, ainsi que la compréhension de l'œuvre en tant que partie au sein d'une tradition littéraire. Le premier cercle est subordonné au deuxième, dans le sens où le tout du premier devient une partie du deuxième. Cependant, comme nous le savons, un seul et même livre trouve une certaine appartenance dans un ensemble virtuellement infini de traditions. La présentation du livre, la langue dans laquelle il est écrit, son genre littéraire, etc. procède tous de traditions différentes qui sont en relation les unes avec les autres. La majorité d'entre elles sont considérées et mobilisées par le lecteur, en partie de manière inconsciente, pour informer sa compréhension de celle-ci. De la même manière, la même compréhension peut être ensuite imbriquée en tant que partie dans une innombrable quantité de nouveaux cercles herméneutiques. La compréhension d'une œuvre particulière peut constituer une partie dans une multiplicité de tous chez le même interprète, par exemple une partie de son décompte d'œuvres préférées, une partie de la bibliographie d'un travail, une partie de son contact avec les œuvres d'une certaine époque, etc. Bref, la phénoménalité suggérée par la notion du cercle herméneutique en est toujours une qui s'opère sur une multiplicité impressionnante de niveaux simultanés.

Conçue de cette manière, la compréhension semble se présenter comme une tâche colossale. Est-ce vraiment le cas ? Elle peut aussi s'insérer dans le cadre d'une tâche des plus quotidiennes, comme de comprendre le fonctionnement d'une nouvelle machine à café. C'est pour cette raison que Gadamer insiste sur la primauté de cette réalité herméneutique et sur l'idée que la compréhension agit comme étant paradoxalement la plus colossale et anodine des tâches. C'est l'idée qu'il avance lorsqu'il souligne qu'elle représente une tâche constante, mais incessante, jamais complètement réalisée⁵⁷. Nous réitérons cette notion principalement pour souligner deux points. Elle permet d'abord de mettre en lumière l'impossibilité d'épuiser les possibilités de nouvelles compréhensions⁵⁸. Il s'agit d'un processus illimité, sans fond⁵⁹. Cette multiplicité simultanée de niveaux de compréhension implique que son événement culmine toujours dans la révélation d'une somme exponentielle de nouvelles possibilités de compréhension. La tradition a comme avantage de porter en elle une quantité de travail compréhensif qui excède celui qu'un seul individu pourrait accomplir en l'espace d'une seule vie. En y participant, l'individu maximise alors ses chances de co-construire sur de nouvelles pistes compréhensives jamais explorées auparavant

⁵⁷ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 78.

⁵⁸ Kisiel T. « The Happening of Tradition », p. 24-25; Misgeld D. « On Gadamer's Hermeneutics », p. 155.

⁵⁹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 444, 458, 479.

dans l'histoire humaine, ce qu'un usage purement autonome de sa propre raison ne peut lui procurer, même dans l'espace d'une vie tout entière.

La seconde conclusion qu'il importe de mettre en lumière est celle du caractère toujours « invitant » de la tradition, élément que Kisiel souligne également dans la citation précédemment convoquée. Comme nous l'avons vu, la saisie d'un nouvel objet ne fait que mieux situer celui-ci en tant que partie dans différents cercles concentriques. Ce faisant, chaque compréhension réussie procède toujours à la réalisation de la possibilité d'une compréhension encore plus grande⁶⁰. On peut alors dire que chercher à comprendre revient à s'engager dans une entreprise qui invite toujours à se dépasser. Pour Gadamer, il en va de même avec la tradition. Interpréter à l'intérieur d'une tradition met en marche une circularité qui marque son renouvellement incessant. De ce fait, la tradition se présente comme une disposition humaine qui, lorsque maniée adéquatement, invite toujours à un certain développement, à la fois de l'individu et de la communauté impliqués dans ladite tradition. Puisque, comme nous avons vu, cette dépendance mutuelle entre les différents niveaux simultanés de compréhension se manifeste au travers d'un double filtrage qui est essentiel à l'enclenchement de nouvelles compréhensions. La tradition oriente l'interprétation individuelle en discriminant d'emblée les voies interprétatives non viables⁶¹, alors que les interprétations individuelles novatrices invitent la tradition à se renouveler.

On retrouve ainsi dans la circularité de leur relation mutuelle une invitation à participer à la fertilité d'un jeu inépuisable dans lequel le bien-fondé de l'un ne peut jamais venir à bout de celui de l'autre. La mutualité de leur dépendance implique que la prétention à la vérité de la tradition n'est jamais absolue, mais constitue toujours plutôt un espace pour la rencontre ou le dialogue entre une sagesse transmise, digne d'une certaine autorité, et ses angles morts face à un présent qui révèle ses insuffisances. C'est pourquoi Paul Ricœur, un philosophe et herméneute français très près de Gadamer sur cette question, caractérise l'objet de *la* tradition comme un « *tenir-pour-vrai* »⁶². Cette formulation reflète l'idée que le produit d'une appartenance à la tradition ne peut jamais faire l'objet de connaissances absolument vrai, en tant que cette appartenance témoigne de l'impossibilité catégorique de s'abstraire complètement des limitations de son époque. Vu d'un

⁶⁰ Kisiel T. « The Happening of Tradition », p. 24-25.

⁶¹ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 81; Warnke G. *Hermeneutics, Tradition and Reason*, p. 97.

⁶² *Temps et récit, Tome III : Le temps raconté*, p. 402.

autre angle, il invoque simultanément l'idée que l'œuvre de la tradition regroupe, plus souvent qu'autrement, les propositions de sens les plus informées à l'intérieur des limitations qu'impose l'appartenance à une certaine époque. C'est à l'intérieur de ce contexte que Gadamer se permet de concilier la conservation d'une sagesse protégée par son autorité et son inscription dans une entreprise de développement humain en motion perpétuelle.

Cela dit, il est essentiel de rappeler que la productivité de cette tension dépend entièrement de la présence d'une tierce partie. Il s'agit d'une attitude qui doit être mise à contribution en tout temps par l'interprète tout au long de son processus de compréhension, soit l'ouverture à autrui. Gadamer conçoit cette notion comme étant primordiale à la possibilité d'une réelle compréhension. Il écrit :

« Comprendre un texte, c'est être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. [...] Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte.⁶³ »

Comme nous l'avons vu dans le cas de l'interprétation d'un texte, le cercle herméneutique culmine toujours en une compréhension plus juste si et seulement si l'ébauche formée à partir de ses préconceptions est adéquatement révisée à la lumière des nouvelles informations fournies par la lecture de l'œuvre. Or, c'est le lecteur lui-même qui se doit d'opérer cette révision, donc d'être honnête lorsqu'il confronte ses propres préjugés à la nouveauté que lui offre l'œuvre. Cette attitude dite herméneutique diffère notamment de l'attitude scientifique, qui prescrit pour sa part une suppression complète de la subjectivité du sujet dans l'acquisition de connaissances. Puisqu'elle sépare le soi du développement de la connaissance, ce dernier ne peut jamais se laisser modeler par ce développement⁶⁴. À l'inverse, la compréhension gadamérienne reconnaît la nécessité de la participation⁶⁵ du sujet dans son dialogue avec le texte. Celle-ci s'opère lors de la rencontre entre le message porté par le texte et les préconceptions de l'interprète. La visée même du processus compréhensif est celle de leur mise en relation. Ce faisant, chaque compréhension nouvelle détient le potentiel de déstabiliser l'identité de l'interprète en révélant l'invalidité de ses préconceptions. Il est pertinent de souligner que la découverte peut parfois s'avérer violente pour l'interprète, au point d'entraîner celui-ci à se réfugier dans ses préjugés en guise de réconfort. Gadamer reconnaît

⁶³ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 433.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.* p. 469.

comment il peut être rassurant de s'isoler dans les confins d'une tradition fermée sur elle-même, mais défend l'idée qu'il est de plus en plus naïf et dommageable de le faire à l'ère d'une conscience moderne qui découvre tranquillement l'étendue écrasante de la relativité de sa propre perspective.⁶⁶

Dans l'optique où les croyances et opinions de l'interprète constituent l'extension de l'individualité de son être, la tâche herméneutique appelle alors au renouvellement de la personne même. En d'autres mots, elle invite l'esprit à laisser mourir les croyances trop usées, tout comme le corps est forcé de se débarrasser des peaux mortes. Cette analogie révèle un autre versant au caractère foncièrement ontologique de la compréhension. Nous référons ici à comment le mouvement au sein du cercle peut être dit vivant, comme il est également soutenu par Kiesel dans la citation étudiée. En se positionnant comme médiateur entre l'interprète et l'inconnue qu'il souhaite interpréter, la tradition encourage l'actualisation constante de l'esprit humain. Elle offre à l'individu une plateforme sur laquelle s'appuyer pour dialoguer avec l'autre et élargir ses horizons. Sur cette question de la vie de l'esprit, Gadamer écrit :

« La vie de l'esprit consiste au contraire à se reconnaître soi-même dans l'altérité. L'esprit qui tend à la connaissance de lui-même se voit séparé du positif, compris comme ce qui lui est étranger et il doit apprendre à se réconcilier avec lui en y reconnaissant sa propriété en partie.⁶⁷ »

Gadamer, tout comme Kiesel, défendent l'idée que l'œuvre de la tradition est de perpétuer la vitalité de l'esprit. En agissant comme source des préconceptions de l'interprète, elle invite celui-ci à s'y ressourcer pour forger des ébauches de sens aptes à affronter le défi qu'incarnent de nouvelles compréhensions. Une fois intégrées, ces dernières entraîneront la tradition à se réédifier d'une manière suffisamment solide pour s'attaquer à de nouveaux enjeux. Ainsi, tant et aussi longtemps qu'elle est maniée avec ouverture de la part de ses interprètes, la tradition se présente non seulement comme une condition à l'avènement du phénomène de la compréhension, mais également comme une expression de la structure vitale de renouvellement de l'esprit inhérente à tout être humain. En ce sens, le caractère ontologique de la compréhension est assuré par son partage d'une condition nécessaire commune avec la vie de l'esprit, soit l'ouverture à l'autre. Du

⁶⁶ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 24.

⁶⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 552.

même coup, Gadamer nous rappelle à juste titre comment il est néfaste de comprendre l'œuvre de la tradition comme celle d'un renfermement sur soi-même, puisque le refus catégorique d'engager avec ce qui nous est inconnu représente une rupture avec la motion vivante du comprendre, et donc le déclin d'un esprit vers sa mort.

Nous avons précédemment identifié la fonction qu'incarne la tradition d'assurer la familiarité ou la stabilité nécessaire pour produire de nouvelles compréhensions. Nous remarquons maintenant sa double polarité⁶⁸, soit son penchant à inviter ceux qui y prennent part à confronter les facettes plus étrangères de leur existence. Puisqu'intégrer sa tradition, c'est répondre à l'invitation qu'elle nous lance de perpétuer le développement de son entreprise colossale, en tant qu'y participer ouvre la voie à un ensemble de nouvelles compréhensions rendu possible. Ainsi, la familiarité de ce qu'elle conserve est moins à comprendre comme un cachot épistémologique dans lequel se réfugier, que comme un tremplin vers l'exploration de nouveaux horizons. D'une autre manière, elle éveille également celui qui y participe à l'envergure impressionnante de l'influence qu'exerce, souvent inconsciemment, sur lui sa propre historicité. Ici, nous référons aux faits historiques distants et étrangers qui ont construit la tradition dans laquelle il siège et s'actualise. Nous développerons davantage cette idée dans le prochain chapitre.

Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons cherché à expliciter et faire valoir la richesse phénoménologique que représente la notion de cercle herméneutique, tel qu'elle a été étudiée et promue par Heidegger et Gadamer au siècle dernier. En mettant en lumière la structure circulaire de la phénoménalité de la compréhension, nous avons pu rendre compte de la manière dont elle se présente comme une réponse directe au problème que pose l'être, soit d'identifier comment s'orienter au travers des nuances de la circularité co-constitutive que l'être entretient avec son monde. Ce faisant, nous avons affirmé sa primauté ontologique.

C'est à partir de ce cadre que nous avons pu mettre en relief la place de la tradition comme condition à la compréhension. Nous avons tenté d'illustrer la manière dont la tradition occupe une

⁶⁸Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 474.

place de premier rang dans la réalisation du cercle herméneutique gadamérien du tout et des parties, et donc dans la compréhension de soi et de son monde. Cela a été illustré en identifiant le rôle que joue la tradition dans la structure d'anticipation qui à la fois génère des interprétations provisoires et invite celles-ci à se transformer en compréhension informée. Dans la mesure où la tradition est ouverte, elle utilisera ces nouvelles compréhensions pour se renforcer elle-même, dénotant la productivité de la circularité de son entreprise. C'est pourquoi la tradition se présente comme étant simultanément le point de départ et d'arrivée de la compréhension individuelle. L'inverse est également vrai, soit que la tradition a comme point de départ et d'arrivée la compréhension individuelle. Se forme ainsi une circularité co-constitutive entre les deux concepts, qui est tributaire de la circularité ontologique qu'entretient le *Dasein* avec son monde. Ce chapitre prétendait ainsi démontrer la validité de la circularité en tant qu'elle procure une réponse au problème qu'impose au *Dasein* sa propre facticité dans son monde. La tradition joue ici un rôle essentiel. Dans le chapitre suivant, nous continuerons à construire sur cette idée en tentant de démontrer comment la tradition permet également au *Dasein* de répondre au problème que lui imposent sa finitude et son historicité.

Chapitre 2 : De la finitude à la tradition

Introduction

L'intention principale qui animait notre premier chapitre était d'explicitier la relation de co-dépendance qui régit le développement des compréhensions produites par des individus à celles portées par des traditions. Cette idée trouve sa justification dans le fait que l'individu et la communauté partagent une même facticité humaine fondamentale. Elles sont toutes deux des manifestations d'une même réalité humaine, de sorte qu'elles sont soumises à un ensemble de conditions ontologiques communes. C'est ainsi que nous interprétons Gadamer lorsqu'il avance que :

« La compréhension d'une tradition historique portera elle aussi, et nécessairement, l'empreinte de cette structure existentielle de l'être-là.⁶⁹ »

Nous avons vu dans le chapitre précédent que cette empreinte surgissait de la structure circulaire qui se retrouve à l'origine de la conceptualisation heideggérienne du *Dasein*. L'herméneutique gadamérienne révèle comment cette même structure circulaire est également à l'œuvre dans l'événement de la compréhension, qu'elle décrit comme formant un cercle herméneutique. Ce cercle rend compte de l'interconnexion entre l'individu et ses traditions en présentant leur relation comme celle qui relierait les parties d'une chose à leur tout. De la sorte, les deux se développeraient d'une manière mutuellement dépendante et productive.

Dans le présent chapitre, notre intention est de mettre en lumière une seconde empreinte ontologique qu'exerce l'idée de *Dasein* sur l'herméneutique de Gadamer. Tout comme la première, elle consolide encore davantage le caractère ontologique et essentiel de la relation qu'entretient l'être humain avec ses traditions. Cette seconde empreinte est à trouver dans l'influence qu'exerce la finitude de la vie humaine sur son expérience du monde. La nature *existentielle* de cette caractéristique est assurée lorsque Gadamer écrit :

⁶⁹ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 55.

« L'expérience est donc expérience de la finitude humaine. A de l'expérience, au vrai sens du mot, celui qui en a conscience, celui qui sait qu'il n'est pas maître du temps et de l'avenir.⁷⁰ »

L'on remarque ici comment Gadamer rattache l'expérience humaine à l'essentialité de sa finitude. Celle-ci, dont le point culminant réside dans une mortalité inévitable, lui impose des limites infranchissables dans l'achèvement des projets qu'il entreprend. Ces limites se manifestent, entre autres, par l'entremise des délimitations historiques de son existence. Nous référons ici à l'étendue fixe qu'il occupe dans une histoire qui le préfigure et qui continuera sans lui. Gadamer défend donc l'idée que l'humain trouve une partie déterminante de l'essence de son expérience dans l'absence de maîtrise face à une condition temporelle qui détermine radicalement son existence. C'est pourquoi la finitude humaine constitue chez Gadamer une donnée dite ontologique ou première, en ce qu'elle structure *a priori* l'expérience que peut faire l'humain de son monde.

Ainsi, nous souhaitons rendre compte dans ce chapitre de la façon dont l'herméneutique philosophique de Gadamer met en évidence l'importance de l'influence d'une telle donnée sur l'humain, notamment en ce qui concerne ses efforts pour développer une compréhension de sa situation et de son séjour dans le monde. Principalement, nous souhaitons démontrer comment le modèle de la tradition que propose Gadamer se présente comme une réponse cohérente au projet de développement perpétuel de la compréhension humaine d'un monde qu'il ne réussira jamais à épuiser. Nous soutiendrons ici que la tradition répond à la quête humaine de sens en intégrant les contraintes indépassables qu'inflige la mortalité humaine à la poursuite de ce projet.

La réflexion de Gadamer sur la tradition se fait surtout par l'intermédiaire d'une interrogation sur ce qui a amené les sciences humaines à s'en distancer dans les derniers siècles. En raison de ses considérations phénoménologiques sur la finitude humaine, il est clair pour Gadamer que la notion de tradition devrait être centrale au projet d'ériger des sciences humaines⁷¹. C'est pourquoi notre démonstration sera dirigée par la confrontation philosophique qui surgit entre son herméneutique et les présuppositions qui sous-tendent le modèle méthodologique auquel se sont soumises les sciences humaines. Puisque ce qui est essentiel à comprendre ici, c'est que c'est en vertu du paradigme théorique que Gadamer dénonce, mais qui néanmoins habite les sciences humaines dont se réclame le philosophe, que notre travail s'intéresse à un problème auquel

⁷⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 569.

⁷¹ *Ibid*, p. 519.

Gadamer consacre tout son ouvrage philosophique. Dans cette optique, l'éclaircissement du concept de tradition se doit d'être interprété à partir de l'entreprise propre à Gadamer de chercher à révéler ce qui contribue à l'obscurcir injustement. Nous disons injustement puisque la philosophie de Gadamer pointe vers la possibilité d'un renversement, soit qu'une herméneutique de la tradition pourrait agir comme point de départ pour renouveler l'intelligence qui anime les sciences humaines. Elle permettrait de renouer la relation originaires entre les sciences humaines et la sagesse de son héritage humaniste, duquel elles semblent à tort s'être éloignées selon le philosophe. Pour comprendre l'ampleur de cette tension, qui trouve ultimement son lieu dans les différentes interprétations de ce que permet notre finitude, l'on se doit d'abord de distinguer conceptuellement l'idéal d'une méthode objectivante qui s'est imposé à ces sciences à celui de l'événement de compréhension que cherche à élucider Gadamer par son herméneutique phénoménologique.

Compréhension et connaissance

Gadamer, et Heidegger avant lui, ont insisté sur la facette phénoménologique de la finitude, soit son expérience vécue, surtout parce qu'elle serait devenue, selon eux, injustement négligée dans le positivisme scientifique qui a émergé dans la foulée du rationalisme des Lumières. Malgré l'appartenance à un héritage commun, c'est ultimement cette négligence phénoménologique qui a amené Gadamer à se distancer de l'idéal d'une herméneutique proprement scientifique, tel que Dilthey et Schleiermacher l'envisageaient. Nous caractérisons cet idéal de positiviste et de rationaliste en ce qu'il s'appuie sur une foi à l'égard des capacités de la raison d'ériger une méthode qui assure l'objectivité en herméneutique, à savoir une objectivité qui serait capable surmonter la relativité historique qu'impose l'interprétation de textes anciens⁷². C'est ce que rapporte Gadamer lorsqu'il écrit, à l'égard de la vision de ses grands herméneutes :

« L'herméneutique se présente comme fondée sur l'idéal de l'Aufklärung accomplie, sur l'abolition totale des limites de notre horizon historique, sur la suppression de notre propre

⁷² Heckman S. « Beyond humanism: Gadamer, Althusser and the methodology of the Social Sciences », p. 102.

*finitude dans l'infinité du savoir, bref, sur l'omniprésence de l'esprit parvenu au savoir historique.*⁷³ »

Cette conception présente la condition historique de l'humain délimité par sa finitude comme une barrière se plaçant entre le sujet et son potentiel de développer un savoir absolu. Son historicité le situe dans l'histoire et le limite à cet emplacement. Elle lui empêche donc d'accéder à l'universalité d'un tel savoir. Cependant, Dilthey et Schleiermacher visaient une connaissance qui pouvait être dite objective en tant qu'elle s'élevait au-delà des limitations historiques du sujet. Malgré les désaccords sur la manière de procéder, ils se rejoignaient dans la croyance que seule une méthode capable d'objectiver l'expérience humaine, en surmontant autant que possible son historicité, pouvait y parvenir⁷⁴. La méthode visée trouverait son accomplissement dans sa capacité d'offrir la même expérience à tous ceux qui la manient. En d'autres mots, ces penseurs situaient l'élévation au savoir historique dans leur capacité à répéter l'histoire⁷⁵, que ce soit par la restitution des intentions de l'auteur ou des conditions historiques exactes qui le déterminaient. Gadamer remarque dans cette pensée une continuation de celle de Kant⁷⁶ lorsque, dans sa *Critique de la raison pure*, il instaure comme critère de légitimité épistémologique la capacité des sciences pures à produire des connaissances qui précèdent l'expérience du sujet, à savoir des jugements synthétiques *a priori*. Ce serait pourquoi Dilthey et Schleiermacher appuieraient la légitimité de l'herméneutique en tant que science sur sa capacité à idéaliser les textes anciens, c'est-à-dire à extraire de ceux-ci des connaissances objectives libérées de l'appartenance du texte à un moment dans l'histoire⁷⁷.

Gadamer accuse cette épistémologie de trouver son lieu au sein d'une rupture philosophique avec la facticité historique de l'être qu'elle cherche à représenter. L'approche phénoménologique de la philosophie de Gadamer, et de Heidegger à ce titre, consiste à replacer l'expérience humaine sur son socle ontologique. Il s'agit de rappeler que l'expérience émerge toujours de l'appartenance à une situation indépassable. La finitude humaine auquel est soumis l'humain implique qu'il est voué à exister *là*, dans une certaine tranche de son histoire, qui détermine *a priori* l'expérience. Le

⁷³ *Ibid.* p. 545.

⁷⁴ *Ibid.* p. 553.

⁷⁵ *Ibid.* p. 553, 569.

⁷⁶ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 36-37.

⁷⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 553.

caractère transcendantal de cette donnée implique qu'elle trace des limites au sein desquelles peut opérer la conscience, limites qu'un critère de connaissance historique absolue transgresse. C'est en réponse au caractère facticiel que joue cette donnée dans notre existence que nous avons privilégié, dans ce mémoire l'usage de la notion de compréhension plutôt que celui de connaissance, comme cela est davantage le cas dans la recherche dite scientifique. Alors que ces deux notions semblent renvoyer grossièrement au même phénomène, soit la question de savoir comment l'humain intègre et s'approprie l'information qui l'entoure, la différence qui les sépare sur le plan conceptuel n'est pas à négliger dans le cadre de cet argumentaire⁷⁸.

À l'inverse de la connaissance objective visée par les herméneutes précédents, la notion de compréhension que Gadamer mobilise cherche à réhabiliter l'idée que le gain cognitif visé par l'herméneutique dépend fondamentalement de la participation de l'interprète dans le phénomène qu'il souhaite comprendre⁷⁹. L'acte de comprendre implique, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, la capacité de situer les choses en tant que parties dans leur tout respectif. Similairement, la compréhension de soi chez l'humain, d'une manière plus englobante, résulte de notre capacité à situer notre rôle en tant que partie dans un monde qui nous abrite. La compréhension est le résultat d'une habitation dans un monde⁸⁰, qui reflète les conditions ontologiques du sujet qui cherche à se situer dans celui-ci. C'est parce que l'humain est un être fini habitant un monde infini qui le dépasse, qu'il se doit de s'approprier l'information qui l'entoure dans le but d'imprimer une certaine orientation à son existence. Voilà pourquoi Gadamer voit dans le phénomène de la compréhension un phénomène ontologique. Son avènement est toujours guidé par la condition fondamentale que lui impose la finitude, qui marque chacune de ses réalisations.

Il faut insister ici sur la manière dont ces deux conceptions sur notre manière d'intégrer les informations qui s'offrent à nous procèdent de deux rapports à l'être diamétralement opposés. Le gain cognitif visé par une herméneutique objectivante est situé dans la capacité du chercheur à se *séparer* de l'historicité de sa condition pour retrouver l'objectivité du texte obscurci par

⁷⁸ La distinction entre la compréhension et la connaissance scientifique par rapport aux expériences de vérité qu'elles produisent est d'ailleurs la toute première question posée par Gadamer dans *VM*, soit à la première page de son introduction : « *Originellement le phénomène herméneutique n'est absolument pas un problème de méthode. Il ne s'agit pas ici d'une méthode de compréhension scientifique. Il ne s'agit absolument pas ici, par priorité, d'édifier une connaissance assurée qui satisfasse à l'idéal méthodique de la science. Et pourtant, ici également, il s'agit de connaissance et de vérité.* » (p.11)

⁷⁹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 14, 469 ; Misgeld D. « On Gadamer's Hermeneutics », p. 151.

⁸⁰ Ricoeur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, II, p. 91.

l'expérience. Inversement, la possibilité qu'une compréhension se réalise selon Gadamer, mais également chez d'autres phénoménologues importants de la tradition comme Heidegger et Ricœur, provient plutôt de la reconnaissance que le sujet sera toujours *a priori* conditionné par une histoire qui le dépasse, de sorte qu'il est futile de tenter de s'en sortir. Ricœur remarque une transmutation importante, mais subtile du noyau sur lesquelles seraient construites ces deux manières de comprendre le rapport de l'humain à son être⁸¹. Gadamer, suivant les traces de son maître Heidegger, remplace la conception qui théoriserait notre rapport à l'être comme celui d'un sujet qui juge des objets⁸² par la relation d'un *Dasein* qui se conçoit lui-même à partir de son appartenance à son monde, donc d'un être-dans-le-monde⁸³. Le premier modèle, soit celui qui est à l'origine du positivisme en science⁸⁴, prescrit la suppression de l'obstacle que pose la subjectivité à la connaissance. Pour sa part, le second met en lumière la nécessité de la participation de l'être dans son appréhension spontanée du monde, participation qui reflétera toujours dans son entreprise les mêmes contraintes *existentiales* indépassables que pose à l'humain sa propre finitude.

La philosophie de Gadamer laisse alors entendre qu'il se serait opéré un renversement épistémologique malheureux lors de la subordination des sciences humaines à l'influence hégémonique de la méthodologie des sciences de la nature. C'est que sur le plan épistémologique, les sciences humaines exerceraient une primauté sur les sciences de la nature, en tant qu'elles ne se limitent pas à l'étude de certains objets du monde naturel, mais étendent plutôt leur questionnement à l'ensemble de l'expérience humaine⁸⁵. En ce sens, la critique de Gadamer ne consiste pas du tout à invalider l'entière fertilité épistémologique de la formule sujet/objet en elle-même, mais plutôt à réfuter les penseurs qui la mobilisent pour résoudre des problèmes qui dépassent son cadre de référence. Car, comme le souligne Gadamer, soutenu par Ricœur sur ce même point, c'est que ceux qui tenteront d'analyser l'humain à partir d'une perspective sujet/objet s'enfonceront dans le paradoxe affligeant chaque science de l'humain, c'est-à-dire que le sujet qui mène l'étude et l'objet étudiés s'impliquent mutuellement⁸⁶, en tant qu'ils sont tous deux humains.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Heckman S. « Beyond humanism: Gadamer, Althusser and the Methodology of the Social Sciences », p. 101

⁸³ Ricœur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, II*, .91

⁸⁴ Heckman S. « Beyond humanism: Gadamer, Althusser and the Methodology of the Social Sciences », p. 101

⁸⁵ Heckman S. « Beyond humanism: Gadamer, Althusser and the Methodology of the Social Sciences », p. 114; Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 69-70

⁸⁶ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 62 ; Ricœur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, II*, p. 92

Ce faisant, toute suppression de la participation du sujet qu'encourage la recherche objective implique forcément, du même coup, un obscurcissement de son objet.

C'est ce qui motive Gadamer à réhabiliter dans *Vérité et méthode* l'actualité herméneutique d'Aristote, en tant que ce grand penseur grec fondait justement son éthique sur la réalisation que la connaissance théorique ou technique ne sera jamais en mesure d'épuiser le problème que pose l'humain à lui-même. Le savoir moral, ou la *phronesis*, dont cherche à rendre compte Aristote, n'est pas un savoir d'objet avec lequel l'individu humain pourrait prendre une certaine distance. Il est plutôt directement concerné en tant qu'il porte sur une situation à propos de laquelle lui-même ainsi que sa communauté sont tous directement concernés, à savoir le devoir d'agir moralement. L'herméneutique de Gadamer, en situant la compréhension dans le gain cognitif résultant d'une saisie plus représentative des situations dans laquelle l'humain peut se trouver, voit donc un rapprochement à faire entre le savoir visé par l'éthique d'Aristote et celui visé par les sciences humaines. Elles ont comme projet d'élaborer un bilan de ce que l'homme sait de lui-même, de synthétiser la réflexion portant sur la situation dans laquelle l'humain se trouve⁸⁷.

Gadamer argumente que cette autoréflexion sur soi-même se doit de provenir initialement d'une expérience de cette situation qui est elle-même déterminée par les confins de sa finitude. De la sorte, la finitude conditionne à la fois l'expérience ainsi que la réflexion sur celle-ci d'une manière ontologique et indépassable. C'est pourquoi il recommande aux sciences humaines d'être méfiantes du type de réflexion qui prétend trouver la solution au problème qu'elles cherchent à résoudre dans l'accomplissement d'un savoir « pur »⁸⁸, détaché de la situation dans laquelle l'être humain se trouve. Inversement, Gadamer identifie davantage le genre de savoir auquel les sciences humaines devraient aspirer au produit de leur capacité à traiter leur objet d'étude de la manière appropriée. Il s'agit ici de traiter l'humain comme un autre, à savoir un autre être humain avec lequel il partage une appartenance à une situation commune. À cet égard, le regroupement de sciences qui s'intéresse à l'humain devrait se laisser influencer davantage par la sagesse qui figure déjà dans le sens commun qui régule nos interactions humaines quotidiennes. Pensons, par exemple, à ce qui se produit lorsque l'on porte conseil à une autre personne⁸⁹. L'intégration du message que porte un conseil est à son meilleur lorsque celui-ci provient d'un lien commun

⁸⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 503.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 70 ; *Vérité et méthode*, p. 517.

d'amitié, en tant que cette relation présuppose généralement la réciprocité d'une empathie partagée par rapport à la situation de l'un et de l'autre. À l'inverse, il s'agirait d'une erreur particulièrement maladroite de soutenir que l'extraction adéquate du sens d'un conseil découlerait plutôt de la capacité d'objectiver la volonté du messenger. Face à la tâche d'interpréter un conseil, il serait autant inadéquat de tenter de s'extraire complètement de sa position de récepteur, que de s'engager dans une entreprise cherchant à répéter exactement les conditions psychologiques du messenger. Ce sont ces attitudes que dénonce Gadamer. Il suffit de s'attarder à des expériences humaines plus simples pour mettre en évidence les différences dans la qualité de la représentation offerte par chacune de ces deux approches. L'interprétation animée par la compréhension est plus adéquate que l'interprétation qui vise uniquement la production d'une connaissance objective, en ce que la première est plus « humaine » que la seconde. Elle concorde davantage avec notre phénoménologie humaine, soit notre manière d'expérimenter nos rapports entre humains. Nous argumentons que c'est ce que devrait, ultimement, valoriser une science humaine.

Nous prenons soin de marquer cette distinction puisque la conception de la tradition que nous souhaitons mettre en avant est justement à comprendre à partir de sa divergence quant à la méthodologie objectivante que critique Gadamer. Une des particularités essentielles du travail du philosophe en ce qui a trait à la tradition réside dans son caractère polémique, en tant qu'il s'agit d'un renversement quant à l'attitude scientifique et philosophique prédominante au moment de l'écriture de *Vérité et méthode*⁹⁰. Plutôt que de voir dans la tradition un obstacle à la connaissance, Gadamer défend l'idée qu'une conception de la tradition attentive à la phénoménologie de l'humain détient le potentiel de révéler l'influence de la tradition comme une des conditions fondatrices du type de savoir auquel une science humaine devrait véritablement chercher à produire⁹¹. C'est ainsi qu'il faut comprendre le philosophe allemand lorsqu'il écrit :

« La réalité de la tradition ne pose guère, en fait, un problème de connaissance, elle est au contraire un phénomène d'appropriation spontanée et productive du contenu transmis.⁹² »

Cette affirmation véhicule une des grandes thèses de *Vérité et méthode*. Il s'agit ici de soutenir que le problème qui consiste à comprendre adéquatement le statut épistémologique de la tradition,

⁹⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 532.

⁹¹ *Ibid.* p. 15-16

⁹² Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 56

à savoir la valeur cognitive de sa transmission, dans une science de l'humain est directement tributaire de l'infertilité épistémologique d'une soumission de ces sciences à une méthode purement objectivante. C'est pourquoi Gadamer invite plutôt les sciences humaines à renouer avec leur caractère essentiellement herméneutique. Elles devraient se reconnaître dans la considération que l'humain ne pourrait jamais s'objectiver complètement lui-même. Il détient, en effet, la capacité de développer toujours davantage sa compréhension de soi en s'appropriant sa tradition qui, comme l'indique la dernière citation, s'avère être une entreprise productive. Mais pour assurer la rigueur d'un tel propos, nous croyons qu'il est d'abord nécessaire de mettre en évidence le travail de Gadamer portant sur le caractère foncièrement historique de l'expérience de la compréhension humaine, en tant qu'elle rend bien compte de l'étendue de l'influence qu'exerce sur lui sa finitude temporelle.

Conscience historique et horizon

Comme nous l'avons mentionné déjà plusieurs fois, la finitude délimite les conditions fondamentales à notre situation herméneutique humaine. Étant un projet de rétroaction par rapport à une situation qu'il habitera toujours, l'humain se trouve limité dans la distance avec laquelle il peut l'appréhender⁹³. Puisqu'il va de soi que notre vie individuelle s'étend dans le temps jusqu'à une certaine limite, il en va de même de l'étendue de notre point de vue particulier⁹⁴. Gadamer nous invite à concevoir les limitations qui s'imposent à notre capacité de comprendre comme celles qui sont imposées à notre vision lors de l'expérience physique d'un horizon⁹⁵. Puisque notre corps habite toujours un certain endroit dans l'espace que comprend notre planète, notre vision de celle-ci sera toujours limitée, telle qu'elle est délimitée par la ligne horizontale que trace toujours au loin l'horizon. Il en va de même pour notre esprit humain en ce qu'il est capable de saisir ou de voir, en tant qu'il habitera toujours un ensemble de traditions qui caractérise la situation culturelle et historique qu'il habite. Appartenant à une certaine époque dans une ligne du temps virtuellement infinie, il n'en concevra toujours qu'une certaine partie.

⁹³ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 484.

⁹⁴ Grondin J. *L'esprit de l'éducation*, p. 160.

⁹⁵ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 485.

C'est en raison de notre incapacité à contourner notre finitude que Gadamer octroie un statut ontologique à l'appartenance à une certaine situation dans l'histoire, appartenance délimitée par ses horizons respectifs. C'est parce que nous sommes toujours limités par une situation particulière que, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le préjugé s'avère être une nécessité dans notre compréhension du monde. Nous pouvons à cet égard tracer un parallèle évocateur avec le fait que, pour la plus grande partie de l'histoire de l'homme, l'expérience physique de l'horizon l'invitait à souscrire au préjugé que la planète Terre était plate plutôt que sphérique. Prendre conscience de cette finitude délimitée par l'horizon, c'est reconnaître que toutes les compréhensions produites sont tributaires de préjugés qui découlent d'abord, d'une manière plus rudimentaire, de notre appartenance à un lieu dans l'espace, mais aussi, d'une manière plus fondamentale, de notre appartenance à une certaine époque dans le temps⁹⁶.

C'est essentiellement ce à quoi Gadamer tente de sensibiliser son lecteur à travers son travail sur le concept de conscience historique. Cette prise de conscience peut être interprétée de deux manières, toutes deux informatives quant à la proportion de l'influence du caractère foncièrement historique de la situation dans laquelle prend place le grand projet humain, toujours inachevé rappelons-le, de se comprendre soi-même.

D'abord, le concept de conscience historique réfère à la conscience de notre situation herméneutique en général en tant qu'elle est celle d'un être qui appartient à une histoire. Il s'agit alors de réaliser que cette histoire a agi d'une manière déterminante dans le déploiement de notre existence, et ce, à chacune de ses étapes. Elle le fait, notamment, par l'entremise des traditions qui, tant qu'elles sont maintenues, se présentent comme preuves que l'histoire est vivante et agit sur nous. À tout moment où, par exemple, l'on participe à une certaine tradition linguistique, que ce soit par sa lecture, son écriture ou sa traduction, l'on aperçoit l'empreinte d'une communauté qui valorise l'appartenance à son histoire, puisque cette tradition l'incarne et la raconte. De la même manière, lorsqu'une tradition linguistique est volontairement pratiquée, l'on retrouve à son origine une expression de la manière dont la finitude au niveau de l'individu est vécue. Son emploi témoigne d'une volonté naturelle d'appartenir à quelque chose de plus grand que soi-même, de dépasser son propre horizon. Cette adoption témoigne également d'une reconnaissance de l'autorité de la tradition en tant qu'elle porte avec elle le travail d'une histoire qui excède largement

⁹⁶ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 23, 82.

ce qu'une seule vie individuelle serait capable de réaliser. Ricœur favorise également l'exemple de la langue en tant qu'elle nous rappelle comment l'on peut toujours trouver *des traditions*⁹⁷ qui préfigurent et façonnent nos compréhensions individuelles. En tant qu'institution qui nous précède tous, les traditions qui nous préfigurent nous rappelle que :

« [...] nous ne sommes jamais en position absolue d'innovateurs, mais toujours d'abord en situation relative d'héritiers⁹⁸. »

Ce serait alors faire preuve de conscience historique, aux yeux de Gadamer, que de souligner comment l'histoire agit sur nous par l'entremise de notre participation à la tradition⁹⁹, comme dans l'emploi d'une langue par exemple. Mais avant de continuer à développer davantage dans cette direction, il est important de comprendre le second sens que prend le concept de conscience historique chez Gadamer. Il écrit :

« Nous entendons par conscience historique le privilège de l'homme moderne : celui d'avoir pleinement conscience de l'historicité de tout présent et de la relativité de toutes les opinions.¹⁰⁰ »

Ainsi, par conscience historique, Gadamer fait également référence au devoir herméneutique auquel est confronté l'homme actuel ou moderne en raison de la situation qui lui est propre. Il se démarque en effet par l'étendue inégalée de la conscience de son historicité. Jamais auparavant dans son histoire, l'humain n'a été autant informé sur celle-ci, mais surtout des innombrables manières dont elle peut être racontée différemment selon les milliards de points de vue qui habitent présentement notre planète. Alors que cela était vrai à l'époque où Gadamer rédigeait *Vérité et méthode* en 1960, ce l'est encore plus à l'ère de la mondialisation de la communication, permise notamment par le développement de l'internet et de ses moyens de communications de masse. Nous savons maintenant que notre histoire, telle qu'elle nous a été racontée, provient d'un certain horizon occidental dont la connotation pourrait changer si la même histoire était racontée selon la perspective d'autres cultures non européennes.

⁹⁷ Ricœur P. *Temps et récit, Tome III : Le temps raconté*, p. 400.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 454-455.

¹⁰⁰ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 23.

À la lumière de l'éveil récent à la pluralité culturelle impressionnante de la civilisation humaine, la relativité des compréhensions portées par chaque culture s'en retrouve par conséquent multipliée. De plus, nous savons également que chaque culture a drastiquement évolué au fil de son histoire, ce qui signifie que les différentes cultures n'ont pas toujours véhiculé les mêmes valeurs auxquelles elles ont abouti aujourd'hui. Notre conscience de la relativité atteint alors de nouveaux records sur deux dimensions en simultané : en largeur par notre conscience du pluralisme qui habite nos cultures, et en profondeur par notre conscience de la fluctuation de ce qui était considéré comme du « savoir » au travers de nos histoires respectives. En d'autres termes, le concept de conscience historique cherche à nous faire prendre conscience de la variété virtuellement infinie des circonstances historiques dans laquelle s'insère toujours notre compréhension¹⁰¹.

En ayant conscience de la relativité impressionnante à laquelle nous confronte le défi de comprendre, il devient impossible selon Gadamer qu'un esprit éveillé à une telle conscience de l'action de l'histoire puisse prétendre à la réalisation d'une science « objective » de l'humain. C'est pourquoi nous insistons sur l'idée que *Vérité et méthode* est à interpréter, du moins en partie, comme un traité explicitant les limites de la méthode dans l'extraction de vérités objectives¹⁰². Il y est défendu l'idée que certaines expériences dont cherchent à rendre compte les humanités excèdent tout simplement la portée de ce qu'une méthode guidée par le seul usage de la raison pourrait représenter¹⁰³. L'ouvrage de Gadamer s'intéresse plus particulièrement à l'expérience de l'art, de l'histoire et de la philosophie¹⁰⁴ qui sont dans chacune de ces instances fortement influencées par la variété infinie de circonstances historiques qui les conditionnent. Ainsi, les traditions de chaque culture en racontent une expérience différente, souvent similaire en tant qu'elle témoigne de la même expérience humaine fondamentale, mais toujours divergente quant aux détails de ses propositions, autant sur le plan de la technique que de la signification. Pensons notamment ici à la tradition des rites funéraires par exemple, en tant que chaque culture les pratique, mais à chaque fois à la faveur d'une interprétation différente.

¹⁰¹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 49.

¹⁰² Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 23; Misgeld, D. « On Gadamer's Hermeneutics », p. 146.

¹⁰³ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 15.

¹⁰⁴ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 12 ; Misgeld, D. « On Gadamer's Hermeneutics », p. 147.

Vérité et méthode soutient que la pratique de chacune des disciplines des sciences humaines présente une dualité conflictuelle qu'un projet d'ériger une science de l'humain se doit d'incorporer. Ricoeur situe cette dualité dans la simultanéité du sentiment de distanciation aliénante et de l'expérience d'appartenance¹⁰⁵. Nous croyons que cette ambivalence que dénote Ricoeur est cruciale à l'herméneutique de Gadamer et nous allons y revenir souvent. Par exemple, cette tension est présente dans le concept d'horizon lorsqu'il est considéré comme une condition de possibilité de la compréhension. Celui-ci rend compte de la situation dans laquelle l'humain existe en tant qu'il occupe une position particulière et limitée au sein d'une histoire qui le dépasse. Son expérience est marquée par l'ambivalence que crée, d'un côté, son appartenance à son histoire en tant qu'il y joue un rôle actif et y ressent ses effets, et d'un autre côté, du fait qu'il ressent toujours la distance aliénante que lui imposent ses propres limitations par rapport à tout ce qui dépasse son champ d'expérience possible, ou simplement son horizon. À ce sujet, nous avons divisé précédemment cette sphère de l'expérience étrangère en deux dimensions. D'un côté, nous avons l'expérience de tout ce qui a pu précéder l'expérience humaine d'un individu dans l'histoire à laquelle il appartient. De l'autre, nous référerions à l'expérience des histoires des communautés qui lui sont étrangères.

Cette double ignorance dont fait preuve l'humain par rapport à ce qui dépasse et préfigure sa propre situation, telle qu'elle est révélée par l'herméneutique gadamérienne, nous invite à reconsidérer la validité de la prétention à la vérité dont on pourrait se réclamer dans notre compréhension de nous-mêmes. Puisque cette autoréflexion est toujours soumise à l'influence de notre propre finitude, la compréhension qu'a l'humain de lui-même semble être incapable de dépasser la relativité de sa propre historicité. Elle semblerait alors être davantage du registre du vraisemblable que de celui de l'absolument vrai¹⁰⁶. La différence en est surtout une d'immuabilité, en tant que celle qui caractérise la vérité absolue semble tout simplement être incompatible avec l'historicité de la condition humaine¹⁰⁷. Le problème que pose la conscience historique à l'herméneutique est de lui imposer de toujours devoir travailler à partir d'une conscience sensible à la finitude humaine. L'être humain mortel cesserait d'être fini et dès lors humain s'il disposait

¹⁰⁵ Ricoeur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, II, p. 96.

¹⁰⁶ Ingram D. « Hermeneutics and Truth », p. 37; Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 46, 571.

¹⁰⁷ Ipperciel D. « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? », p. 619.

d'une compréhension complète de soi-même et de son monde¹⁰⁸. Il convient alors de considérer que toute prétention à la vérité pour un tel être se doit plutôt d'être comprise comme un « *tenir-pour-vrai* », qui se présente plus originairement comme une proposition quant au sens d'une existence à laquelle il participe de son propre être¹⁰⁹ plutôt que comme un jugement qui réussit véritablement à percer au travers de l'expérience pour toucher à la réalité universelle et objective de notre monde.

La formation comme objet de la tradition

Sur ce point, il est heureux de noter que Gadamer fait précéder sa démonstration des limitations épistémologiques qui s'imposent aux sciences humaines par le rappel d'une tradition avisée de la relativité historique qui accompagne une étude de l'humain. Nous pensons ici au mouvement intellectuel de l'humanisme¹¹⁰. Cherchant à concilier leur double héritage gréco-romain et chrétien, les penseurs de cette tradition aspiraient à renouveler les recherches portant sur la condition humaine à partir d'un nouvel usage des facultés proprement humaines. Cette recherche se voulait moins dépendante des interprétations strictement théologiques et métaphysiques précédemment dominantes¹¹¹. Les penseurs des Lumières en sont de principaux contributeurs, en tant qu'ils ont affirmé la primauté de la raison humaine comme déterminant principal de la connaissance en sciences.

Gadamer nous invite toutefois à redécouvrir un tout autre ensemble d'outils qui ont également émergé à l'ère de l'humanisme, mais dont le développement s'est fait dans l'ombre du succès hégémonique de la raison des Lumières. Parmi les concepts directeurs de l'humanisme, Gadamer reconnaît d'abord et surtout celui de « formation », ou de « *Bildung* » en allemand¹¹². Par cette idée d'une formation de l'humain, nous ne référons pas à celle de son corps, mais davantage à celle à laquelle est soumis son esprit en tant que celui-ci est toujours en situation d'apprentissage. À ce sujet, Gadamer fait ressortir une racine étymologique révélatrice, soit le

¹⁰⁸ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 568.

¹⁰⁹ Ricœur P. *Temps et récit, Tome III : Le temps raconté*, p. 402.

¹¹⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 30-80.

¹¹¹ *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 397.

¹¹² Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 30-31.

renvoi du concept de formation au principe de forme chez Aristote. Ce dernier réfère au phénomène intérieur et intelligible du développement continu qui habiterait la substance de toute chose¹¹³. Au-delà des implications métaphysiques d'un tel principe, il est reconnu au sein de l'humanisme qu'un tel principe réside chez l'humain à la manière d'un esprit qui mérite d'être formé. Puisque l'humain est toujours dans l'incapacité d'épuiser ses possibilités de nouvelles compréhensions, il est toujours invité à s'éduquer, à prendre part à une formation constante qui élève au rang d'impératif le dépassement, voir la transcendance de soi-même. Notre argumentaire consiste ici à situer la notion de tradition qui, rappelons-le, se traduisait initialement en latin par enseignement, dans cette entreprise d'éducation toujours inachevée auquel le condamne sa finitude. C'est dans cette optique que Gadamer voit une complémentarité conceptuelle entre la *Bildung* des humanistes, la tradition et les sciences humaines. Il écrit :

« *Ce qui fait que les sciences de l'esprit sont des sciences, se comprend à partir de la tradition qui est celle du concept de formation plutôt qu'à partir de l'idée de méthode qui est celle de la science moderne. C'est en arrière, à la tradition humaniste, que nous nous trouvons renvoyés.*¹¹⁴ »

Cette conception d'une formation perpétuelle cultivée par les humanistes intéresse Gadamer en tant qu'elle offre une réponse appropriée à l'ambivalence qui caractérise le projet humain d'ériger une science de lui-même. L'insistance sur l'importance de la *Bildung* est le symbole d'une position intermédiaire, une conciliation entre la nécessité de poursuivre des vérités universelles et la relativité inhérente à la compréhension humaine toujours historique. Appartenir à une telle entreprise de formation implique avant tout de reconnaître son ignorance. C'est, ultimement, sur ce type d'effort que s'appuient autant la tradition que les sciences humaines selon Gadamer.

Si Gadamer s'inspire souvent d'Aristote dans son œuvre, c'est parce que sa philosophie pratique était déjà bien avisée de l'importance de la finitude dans le problème de l'agir. Dans son effort d'ériger une éthique, Aristote se questionnait par rapport au rôle exact que devait assumer la raison face aux problèmes que pose l'action¹¹⁵. Cette réflexion aboutit à la distinction d'un type

¹¹³ *Ibid.* p. 33.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 43.

¹¹⁵ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 59.

de raison unique à l'éthique, d'une *phronesis* ou d'une raison pratique qui, comme nous l'avons précédemment souligné, s'oppose à l'*episteme* à partir duquel s'est édifié l'idéal d'une science exacte. La *phronesis* s'en distingue en faisant valoir qu'aucune réflexion sur l'action ne peut faire l'objet d'un tel savoir puisque, tel que le reconnaît Aristote, l'agir vise le concret d'une situation toujours particulière. Il est alors obligatoire de considérer que celle-ci est nécessairement influencée par la relativité infinie des circonstances¹¹⁶. Notre réflexion précédente portant sur le rôle de la conscience historique dans l'herméneutique a mis en lumière une affinité très étroite entre la philosophie de Gadamer et celle d'Aristote, dans lequel Gadamer reconnaît un guide d'une grande valeur¹¹⁷. Si la compréhension est à trouver dans l'accomplissement d'une conscience sensible à l'historicité de sa situation, Gadamer soutient qu'elle atteindra sa plénitude dans sa capacité à informer adéquatement l'action¹¹⁸. C'est ce que réalise toute conscience lorsque, guidée par une raison qui confronte la réalité de la situation humaine, reconnaît l'impératif d'agir à partir d'un état constant de finitude et d'inachèvement. C'est également à cette conclusion que parvient d'Heidegger lorsqu'il pense l'être comme « là », soit essentiellement provoqué¹¹⁹. La situation dans laquelle se trouve l'humain est problématique, car ambivalente, c'est pourquoi elle demande action.

Mais la *phronesis* d'Aristote ne propose aucun repli face au caractère indépassable de l'ambivalence de toute action¹²⁰. La réponse qu'il offre est celle d'une tâche incessante, exigeant une formation continuelle. Telle est la conclusion de la célèbre éthique de la vertu aristotélicienne, en tant qu'elle situe la moralité de l'individu dans la soumission de son agir à une quête de vertu jamais véritablement atteinte une fois pour toutes. L'on peut d'ailleurs y tracer un lien ici avec l'idée heideggérienne précédemment mentionnée, soit l'idée que toute compréhension peut seulement devenir capable d'informer l'agir si elle se nourrit d'abord de l'espoir qu'un effort soutenu de délibération peut suffire à saisir un tel sens. Il est question de répondre à notre finitude par une entreprise de délibération ou de dialogue interne constant et sans relâche qui, sans jamais atteindre l'achèvement, peut au moins prétendre au progrès et au développement perpétuel. Ainsi, la *phronesis* offre à Gadamer un appui pour esquisser une réponse à la question de savoir comment

¹¹⁶ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 49.

¹¹⁷ Berti E. « La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente », p. 251-252

¹¹⁸ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 516.

¹¹⁹ Gadamer H-G. *Les chemins de Heidegger*, p. 186.

¹²⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 49.

une raison sensible à sa finitude doit s'exécuter et il s'agit du dialogue¹²¹. C'est d'une telle raison dialogique que se nourrit la compréhension chez Gadamer lorsqu'il la présente comme l'issue d'un cercle herméneutique.

Lorsque Gadamer invoque le mouvement des humanistes, c'est pour démontrer comment ceux-ci se situaient dans la postérité d'Aristote sur cette question, soit que l'analyse de notre situation humaine demande le déploiement d'une raison qui relève de l'ordre de la *phronesis*. Cependant, d'une manière plus importante encore, elle atteste qu'il a toujours été reconnu par les grands philosophes qui se sont penchés sur la question qu'une science de l'humain devait s'ériger à partir d'une telle raison. Dans son manifeste pédagogique, Gianbattista Vico par exemple soulignait l'idée que l'entreprise d'une science de l'humain ne pouvait aspirer au vrai immuable, mais devait plutôt faire l'objet d'une formation au *sens commun*. Une idée similaire est développée dans l'œuvre de Pascal également qui, dans ses *Pensées*, définit le sens commun comme la capacité de discerner le juste et le bien sans avoir besoin de preuves¹²². Dans la même lignée, Bergson situait l'objet d'une telle science dans le développement d'un bon sens du milieu social, un « tact de la vérité pratique »¹²³. Pour Gadamer, l'œuvre de ces penseurs nous rappelle que :

« La science nouvelle et sa doctrine de la méthode ne permettent pas, même maintenant, de se passer de la sagesse des Anciens, de leur culture de la prudentia et de l'eloquentia. Maintenant encore, ce qui importe en éducation est quelque chose d'autre que cette science : c'est la formation du sensus communis, qui se nourrit non de vérité mais de vraisemblance. »¹²⁴

L'on remarque donc comment Gadamer s'appuie sur ces penseurs pour consolider l'identité unique aux sciences humaines qui les distinguent de celles qui s'épanouissent dans la méthode. Gadamer souhaite faire remarquer à son lecteur que ce qui est commun à tous ces penseurs lorsqu'ils réfléchissent à l'enjeu que pose l'élaboration des sciences humaines, c'est que celles-ci ne visent pas le développement d'un savoir théoriquement immuable, mais plutôt une attitude, un savoir-faire ou un savoir-être même qui est davantage dynamique. Elles visent l'approfondissement de la compréhension de la situation humaine, de sorte que leur fonction

¹²¹ Ipperciel D. « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? », p. 625.

¹²² Grondin J. *L'esprit de l'éducation*, p. 157.

¹²³ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 56.

¹²⁴ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 48.

devrait être de développer la sensibilité de la conscience face ce qui est possible d'espérer accomplir en vertu de sa finitude. C'est pourquoi Gadamer, tout comme les anciens qu'il réhabilite, promeut l'attitude que prescrit la *phronesis*, à savoir la raison avisée de sa propre finitude.

Pour cerner plus concrètement cette distinction, Gadamer s'inspire du célèbre discours qu'a prononcé le chercheur Helmholtz dans lequel il identifiait le propre des sciences humaines au développement d'un tact¹²⁵. Gadamer associe ce tact à une conscience qui, face à sa propre finitude, s'efforce de surmonter la particularité de son horizon en cherchant constamment à élargir ce dernier. Le tact est donc l'œuvre d'une conscience qui reconnaît que son développement est à trouver dans l'ouverture à l'altérité, c'est-à-dire dans l'ouverture à l'autre. Ce qui nous importe ici, c'est de remarquer comment le préambule de Gadamer sur la sagesse humaniste pointe vers l'idée que ce tact trouve son accomplissement dans la reconnaissance d'une appartenance aux traditions¹²⁶. En effet, le tact en question réside ici dans l'élévation de la conscience à l'impératif de son éducation, à la formation perpétuelle dont se doit de bénéficier l'esprit. Inspiré de la conception hégélienne de l'esprit, Gadamer situe la formation de celui-ci dans la rupture qu'il est capable d'opérer avec la particularité de sa situation au profit d'une élévation à l'universel. Comme nous l'avons établi au premier chapitre, il consiste pour Gadamer à replacer sa compréhension individuelle dans le contexte plus vaste des traditions qui la préfigurent. Une formation en sciences humaines devrait donc entraîner l'élève à prendre le recul nécessaire pour entamer un dialogue avec ses ancêtres, de prendre le temps de se sensibiliser aux grandes œuvres qui ont contribué au développement des mêmes questions qui habitent encore et toujours l'humain. C'est en vertu de la participation à un tel dialogue que l'esprit peut être formé au *sensus communis*, qui, lui, se manifeste ultimement dans le tact ou l'humilité nécessaire qu'incarne le réflexe de toujours chercher à informer son agir de l'horizon le plus vaste possible.

On comprend donc que lorsque Gadamer oppose le caractère rationnel de l'autorité dont se réclament les traditions en réponse aux penseurs des Lumières qui, eux, voyaient plutôt dans cette même autorité un obstacle au libre usage de la raison, c'est qu'il est ici question de deux types de rationalité différente. La subtilité de la thèse de Gadamer consiste à avancer que c'est dans la négligence de la distinction importante qui les sépare, et donc dans l'absorption de la raison

¹²⁵ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 24, 28.

¹²⁶ Grondin J. *L'universalité de l'herméneutique*, p. 162.

pratique par la raison théorique, que le conflit identitaire dont souffrent les sciences humaines trouve son origine¹²⁷. Pour Gadamer, une science humaine cherche à développer un tact ou une *phronesis* de ses participants lorsqu'elle les sensibilise à l'étendue de l'influence qu'exerce sur eux leur propre appartenance aux traditions qui les préfigurent. C'est pourquoi il est question de développer les vertus de prudence et d'éloquence. Il importe d'élargir le bagage de son savoir historique à un point tel que, face aux nouveaux problèmes que pose le présent, l'érudit en affaires humaines puisse excéder son horizon en puisant plutôt dans la sagesse des anciens. C'est ainsi qu'il y trouvera une réponse plus éloquente et convaincante, en tant qu'elle l'incite à élargir son horizon.

En ce sens, la vision de la tradition sur laquelle doit s'appuyer le projet d'ériger une science de l'humain est à trouver dans sa capacité à former la mémoire de l'individu, c'est-à-dire d'élever celle-ci à l'universalité à laquelle aspire ce qui est conservé par la tradition¹²⁸. Étant fini, et donc incapable d'omniscience, l'humain est forcé à faire des choix dans la rétention des événements passés qui lui importent¹²⁹. C'est ainsi que la compréhension humaine peut aspirer à dépasser la relativité de son historicité. En prenant soin d'intégrer et de transmettre continuellement les plus grands acquis du passé, elle court la chance d'éviter de reproduire leurs erreurs et ainsi d'avancer. La conservation mémorielle s'insère donc dans le registre de la raison pratique puisqu'elle s'avise directement de la situation dans laquelle l'humain se trouve. Dans le même ordre d'idées, l'acte de *transmission* auquel réfère l'idée même de tradition se doit d'être compris comme un effort d'ériger une mémoire communautaire qui s'alimente du même genre de raison, qui elle, répond au caractère ontologique de l'historicité.

L'on peut ainsi voir comment la tradition est motivée par une ouverture au progrès lorsque l'on compare son œuvre à celle de la mémoire, soit de conserver ce qui est encore d'actualité à la formation de la communauté qui la maintient¹³⁰. La productivité d'une telle entreprise mémorielle permet également de réitérer comment il est naturel pour l'individu de fonder initialement ses compréhensions dans les préjugés de sa communauté, sans pour autant, bien sûr, y rester absolument contraint. Ce que Gadamer nous invite donc à reconnaître dans sa réflexion sur la

¹²⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 503.

¹²⁸ *Ibid.* p. 40, 48.

¹²⁹ *Ibid.* p. 40.

¹³⁰ Misgeld D. « On Gadamer's Hermeneutics », p. 152.

sagesse humaniste de la *Bildung*, c'est qu'en raison de l'expérience de la finitude, la transcendance du genre humain ne peut que dépendre de l'investissement dans une telle entreprise de formation. Comme il est reconnu par les anciens, celle-ci dépend de la capacité de la tradition à y contribuer en conservant certains faits humains qui, lorsque proprement intégrés et racontés, éviteraient à tous ceux qui s'efforcent de les consulter de retomber quelques pas en arrière dans leur réflexion.

En ce sens, les compréhensions qui alimentent les sciences humaines ne peuvent être rabaissées à des descriptions de faits. Il s'agit plutôt de contributions à la formation d'une mémoire dont la sagesse pourra informer toujours davantage le futur. Elles offrent donc une orientation comme possibilité d'être¹³¹. C'est pourquoi notre auteur soutient qu'aucun scientifique s'exerçant dans une de ces sciences ne prétend se consacrer à une pratique qui serait exempte de jugement de valeur à sa source¹³². Sa pratique exige l'appartenance à une certaine tradition¹³³ en tant que le praticien se doit de s'inscrire dans certains héritages s'il souhaite prétendre à l'avancement de son domaine. La proposition de placer la tradition au centre de la compréhension humaine n'est donc pas polémique en tant qu'elle proposerait une tradition qui soit en elle-même toujours normative, elle rappelle seulement que les sciences humaines sont elles aussi toujours normatives. Le savoir qu'elles offrent est moral, c'est-à-dire conforme à une *phronesis* qui culmine dans sa capacité à offrir une orientation générale en vertu de laquelle il est possible d'informer ses actions futures¹³⁴.

C'est pourquoi limiter la sagesse que l'on extrait de la tradition à une prétention au vraisemblable n'est pas la preuve de l'échec de sa scientificité, mais l'œuvre d'une conscience avertie. La rupture avec leur héritage humaniste dont ont été victimes les sciences de l'esprit, suivant notamment l'amputation épistémologique que Kant a infligée à tout jugement qui découle du goût¹³⁵, a forcé les sciences humaines à s'égarer dans un faux dilemme. Devaient-elles soit se plier à un positivisme incompatible avec leur mode de savoir ou bien se résoudre à un relativisme indéfendable¹³⁶? L'apport du travail de Gadamer qui souhaite ménager une place à la vraisemblance réside alors dans une proposition mitoyenne. Ainsi, nous avons tenté de démontrer dans cette section comment l'idéal de formation qui motive la tradition est à comprendre comme

¹³¹ Ricœur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, II, p. 91.

¹³² Gadamer H-G. « Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences », p. 75.

¹³³ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 455 ; Grondin J. *L'universalité de l'herméneutique*, p. 162.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 78 ; Grondin J. *L'universalité de l'herméneutique*, p. 163.

¹³⁶ Hollinger R. « Introduction: Hermeneutics and Pragmatism », p. XI.

une invitation lancée aux sciences humaines à retrouver le juste milieu¹³⁷ qui animait initialement les humanistes dans leur projet d'ériger une intelligence de l'expérience humaine. Nous pensons ici à la capacité de la tradition de dépasser la relativité de l'historicité de l'individu en lui donnant accès à une entreprise de transmission qui assure l'unité universelle d'un dialogue qui fusionne un ensemble d'horizons séparés dans le temps. Les prochaines sections chercheront à rendre compte de cette idée.

Le jeu et le récit dans une phénoménologie de l'expérience humaine

En situant la visée de la compréhension humaine dans la nature vraisemblable du sens plutôt que dans un vrai dit objectif, Gadamer est encore une fois suivi de près par un autre grand herméneute de la même époque. Paul Ricœur, philosophe français qui a consacré une partie considérable de son œuvre philosophique à l'expérience de la temporalité, épaula Gadamer dans la reconnaissance que l'expérience ambivalente de la finitude motive la conscience à se nourrir de sens¹³⁸. Son herméneutique a comme intention de mettre en lumière la tendance humaine à combattre le tragique de sa temporalité par la configuration de grands récits qui reconnaîtraient un sens à l'existence de tous ceux qui y participent¹³⁹, en tant qu'ils ont contribué à l'avancement de quelque chose qui les dépassait. Ce penchant pour la représentation narrative est d'ailleurs apparent lorsque l'on relève le vocabulaire qui est mobilisé pour désigner l'expérience humaine de la temporalité. La discipline scientifique qui a comme intention d'archiver les événements passés porte comme titre une notion directement tirée du lexique narratif, soit celle d'histoire. Pour Ricœur, une telle entreprise témoigne d'une collaboration au niveau de la communauté pour unir les histoires individuelles en une unité épique, un singulier collectif dans lequel tous peuvent se retrouver dans la communauté de leur progrès. Il n'est donc aucunement question d'une méthode objective.

Alors que la représentation narrative est moins explicitement abordée par Gadamer, il est probant qu'elle soit caractéristique pour lui de ce qu'une conscience historique doit éveiller. Nous

¹³⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 474.

¹³⁸ Ricœur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, II, p. 56.

¹³⁹ Grondin J. *Paul Ricœur*, p. 99-100.

souhaitions démontrer dans la section précédente comment le façonnement de la mémoire humaine tel qu'il est visé par la *Bildung* que réhabilite Gadamer en est un qui souscrit au modèle d'une histoire humaine devenue récit épique. À ce sujet, une partie du travail de Ricœur consiste à nous sensibiliser à la phénoménologie d'une mémoire humaine qui opère toujours sous la forme d'un récit. Il reconnaît l'essence normative de la compréhension, en tant que celle-ci découle d'une appartenance à des récits qui permettent d'appréhender des possibilités d'être¹⁴⁰. À cet égard, il nous paraît pertinent de mobiliser à titre d'exemple la réaction courante face à l'amnésie d'un autre. Lorsque quelqu'un se trouve privé de sa mémoire, généralement, ses actions deviennent insensées aux yeux de l'observateur extérieur. On pourrait dire que ses actions cessent de raconter une histoire qui est cohérente, en ce qu'elles cessent d'être informées par une mémoire. C'est ainsi que la compréhension et la mémoire se trouvent liées dans la tendance humaine à représenter son monde à partir de récits qui, comme le défend Ricœur, structurent notre manière d'être.

Il nous importe de remarquer comment l'idée d'un rapport dialogique entre le passé et le présent, dont souhaite rendre compte la conception de la tradition de Gadamer, est justement bien intégrée dans cette herméneutique du récit. Puisque Ricœur défend l'idée que l'expérience humaine trouve son sens dans la perpétuation d'une histoire de l'homme en développement continu, il conçoit l'existence humaine comme celle d'un *être-affecté-par-le-passé*. Cet être est en relation constante avec ses traditions en tant que ce sont elles qui lui offrent la plateforme nécessaire pour prendre part au dialogue constant qui s'opère entre le passé et le présent¹⁴¹ à chaque étape du développement de ces grands récits humains. C'est un tel genre de raisonnement qui anime Gadamer lorsqu'il défend l'idée que même ceux qui critiquent une tradition continuent à y appartenir, en tant qu'ils contribuent eux aussi à la rédaction de l'histoire qu'elle raconte¹⁴². Toute critique d'une tradition présuppose une appartenance à celle-ci et la continue d'une certaine manière.

Si nous prenons soin de mobiliser l'appui de Ricœur sur ce point, c'est que nous sommes conscients qu'il est mal vu de rapprocher science et récit, en ce qu'il est typique de séparer

¹⁴⁰ Ricœur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, II, p. 91.

¹⁴¹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 400.

¹⁴² Warnke G. *Hermeneutics, Tradition and Reason*, p. 79; Piercey R. « Ricœur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate », p. 265.

absolument le sérieux de la connaissance et la futilité du divertissement¹⁴³. Or, enfermer l'expérience humaine au sein d'une telle dichotomie aussi rigide, tout comme celle qu'impose le cadre théorique sujet/objet, découle d'une maladresse herméneutique. Avant de s'attarder à la question de l'histoire, Gadamer dédie une partie de son œuvre à la réhabilitation de la valeur cognitive que portent les œuvres d'art¹⁴⁴, s'opposant à l'idée de ceux qui veulent réserver la connaissance à une seule sphère de l'expérience humaine, celle de la science. Gadamer y explique que l'œuvre d'art trouve son origine dans la tendance humaine à prendre part à des jeux pour se représenter son expérience. Très près de la compréhension sur ce point, le jeu prendrait forme lorsque des joueurs s'unissent pour participer ensemble à des mouvements de va-et-vient qui obéissent à certaines règles. C'est ainsi que le titre de jeu peut recouvrir un terrain si large qu'il englobe autant une partie de tennis qu'une association cocasse de mots. La particularité de Gadamer sur ce point, c'est qu'il insiste sur le primat du jeu par rapport à la conscience du joueur. Lorsque l'on joue véritablement, l'on cesse de contrôler le jeu et on le laisse nous habiter. L'insistance de Gadamer sur le caractère ontologique du jeu souligne la manière dont il habite tout notre être. Tout comme la compréhension, la formule du jeu est un mode de notre existence, en tant que notre existence individuelle peut elle-même être comprise comme une partie d'un jeu qui nous dépasse, une séquence d'une série plus large de laquelle nous ne sommes ni l'initiateur ni le maître¹⁴⁵.

Gadamer soutient donc que « la représentation par le jeu fait émerger ce qui est¹⁴⁶ » puisque c'est lorsque nous nous adonnons à l'expérience au jeu que nous retrouvons, à une plus petite échelle, les conditions originaires dans lesquelles se développe notre compréhension. C'est à partir de l'authenticité d'un tel contexte que ce qui y est représenté, lorsqu'il est le produit d'une rencontre avec d'autres joueurs, s'avère véritablement formateur. Elle pourrait faire gagner en vérité le phénomène représenté en tant qu'elle en offrirait une perspective renouvelée ou, comme l'avance Gadamer, octroierait un surcroît d'être à ce qui est représenté. C'est en vertu de la capacité du jeu à produire un tel surcroît qu'il identifiera l'accomplissement du jeu à sa transmutation en œuvre d'art¹⁴⁷. Celle-ci se produirait lorsque la rencontre au sein d'une représentation commune

¹⁴³ Greisch J. « Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », p. 450.

¹⁴⁴ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 173-278.

¹⁴⁵ Greisch J. « Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », p. 449.

¹⁴⁶ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 190.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 187.

culminerait dans la reconnaissance d'une nouvelle vision du monde enrichissante, autant pour ceux qui y jouent que ceux qui y assistent en tant que spectateurs. Dans ce genre d'instances où tous les participants sont engagés dans une représentation commune, le jeu ou l'œuvre agirait comme médiateur par lequel il devient possible de représenter l'essence des choses. La qualité en tant qu'œuvre d'art, selon Gadamer, serait donc qualifiable par la capacité du médium artistique à se supprimer lui-même lors de son événement¹⁴⁸, c'est-à-dire de permettre une immersion si forte entre les participants et ce qui est représenté que le médium se supprimerait pour laisser place à la plénitude de l'expérience de ce qui est représenté.

L'intention de notre argumentaire ici est de voir dans cette philosophie du jeu des outils pour mieux représenter l'expérience de la tradition. Il s'agit de révéler comment, en un certain sens, la tradition se présente elle aussi comme un énorme jeu auquel se prête inconsciemment, quoique spontanément, toute communauté. Gadamer et Ricœur soulignent comment l'historicité de notre être nous invite à adopter des traditions qui prennent la forme de récits au travers de l'histoire de la formation qu'elles élèvent à la dignité du récit. Notre participation à ceux-ci serait à l'origine de notre manière de comprendre le monde, mais de la même manière dont le jeu peut être source d'un surcroît d'être, la médiatisation que la tradition permet est en mesure de produire un gain cognitif pour ses participants. L'autorité normative des règles auquel nous soumet la tradition, à la manière d'un jeu, nous immerge dans des contextes culturels qui permettent une meilleure représentation de certaines tranches de notre réalité humaine¹⁴⁹. En vertu du dialogue qu'elle crée entre le passé et le présent, elle offre un médium à l'humain pour représenter sa propre évolution au travers du temps.

La preuve d'une tradition qui réussit est justement ce qui marque la difficulté à en émettre une conscience proprement représentative, c'est-à-dire le fait que notre participation à la médiation à laquelle elle nous invite est si intégrée à notre conscience qu'il est difficile de s'en extraire pour rendre compte de la profondeur de l'influence qu'elle exerce sur notre compréhension. En ce sens, le travail de Ricœur s'accorde à celui de Gadamer lorsqu'ils défendent la productivité du penchant ludique de la représentation de notre histoire. Les réticences face à cette conception sont justement à trouver dans la profondeur de notre immersion dans son jeu, ce qu'une conscience historique

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 202.

¹⁴⁹ Warnke G. *Hermeneutics, Tradition and Reason*, p. 49.

doit tirer au clair. En tant que l'histoire est toujours exprimée sous la forme d'une œuvre d'envergure communautaire que l'on se raconte entre nous, il appartient à la fonction de la tradition de continuellement chercher les meilleurs mots pour exprimer l'état de son développement. C'est ainsi que la tradition incarne l'esprit d'une compréhension humaine générale, soit en offrant un espace dans lequel chaque nouvelle soumission artistique peut défier les idéaux établis d'une communauté, voire même les renouveler si le message qu'elle génère réussit à marquer le public suffisamment longtemps. C'est à cet événement herméneutique que Gadamer renvoie lorsqu'il écrit que le cercle du tout et des parties

« [...] ne fait [...] que présenter le comprendre comme le jeu où passent l'un dans l'autre le mouvement de la tradition et celui de l'interprète.¹⁵⁰ »

La tradition comme intelligence renouvelée d'une science de l'humain

Il est vrai que l'incapacité, à laquelle nous confronte l'historicité de notre conscience, d'extraire des vérités absolues dans les affaires humaines semble à première vue condamner les sciences humaines à sombrer dans un relativisme certain. Sans socle « solide » sur lequel ancrer la connaissance des sciences humaines, tel que le recherchait obstinément Dilthey, celles-ci seraient dépourvues d'un fondement capable de justifier leur pertinence¹⁵¹. Or, dans son essai dédié à l'explicitation du problème que représente la conscience historique, Gadamer écrit :

« Mais pour vaincre l'incertitude de la vie, il (Dilthey) espère trouver ce quelque chose de « solide » dans la science, et non dans l'assurance que pourrait offrir l'expérience de la vie elle-même.¹⁵² »

C'est que Gadamer est confiant que l'on dispose déjà dans l'expérience de la vie d'une fondation suffisante pour aborder le problème que nous impose notre existence. Comme nous ne cessons de le rappeler, c'est ce qui l'anime à fonder son herméneutique dans une philosophie qui est dite phénoménologique, en tant qu'elle cherche d'abord à dégager comment la compréhension

¹⁵⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 471.

¹⁵¹ Grondin J. *L'universalité de l'herméneutique*, p. 158.

¹⁵² Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 45.

est vécue. Une science de l'humain sensible à la situation dans laquelle séjourne l'homme devrait savoir s'en contenter, sans chercher obstinément à s'en extraire. C'est pourquoi Ricœur écrit que :

« *L'herméneutique n'est pas une réflexion sur les sciences de l'esprit, mais une explicitation du sol ontologique sur lequel ces sciences peuvent s'édifier.*¹⁵³ »

Le sol ontologique étayé par Gadamer serait selon lui fertile à l'extraction d'un ensemble d'outils qui permette aux sciences humaines, même si elles limitent leur prétention au vraisemblable, de se défendre face aux accusations de relativisme, et ce, tout en évitant de sombrer dans un dogmatisme de la méthode qui les priverait de ce qui les rendent humaines. D'abord, grâce au travail de Gadamer sur la *Bildung* et de Ricœur sur le récit comme réponse à l'expérience de la temporalité, nous remarquons qu'il est impensable de traiter le passage du temps comme la progression d'une donnée qu'il suffit de calculer. Étant une ressource inestimable pour un être fini, le passage du temps est incessamment scruté par notre mémoire, qui cherche quelles nouvelles compréhensions pourraient se présenter comme candidates légitimes à l'enrichissement du récit de formation qu'érige chaque communauté. Par l'entremise de notre rapport au temps qui est médiatisé par une mémoire, la récollection de notre histoire témoigne d'un travail à sa source, soit celui d'un filtrage des apports les plus pertinents. Ce travail qu'opère *a priori* l'histoire implique que nous sommes toujours soumis aux effets de son action¹⁵⁴. L'histoire se doit d'être pensée comme en mouvement, comme le serait un champ de bataille dans lequel chaque fait humain qu'elle enregistre se défend pour préserver sa pertinence. L'enjeu de cette bataille peut être l'oubli, mais également le renouvellement au sein de la mémoire, qui, étant dotée d'un espace limité, cherche à renouveler son contenu à chaque nouvel instant. C'est ce qui distingue notre souvenir de la chute de Rome de n'importe quel événement banal issu de la même époque, par exemple le repas qu'a mangé un paysan de l'époque lors d'une soirée quelconque. Alors que le second a probablement été évacué de sa propre mémoire après l'écoulement de seulement quelques semaines, le premier réussit encore à se tailler une place dans notre imaginaire collectif après des millénaires, et ce, même si aucun être humain qui existe actuellement n'y était.

L'intelligence gadamérienne consiste à défendre la valeur cognitive de ce qui est préservé dans le temps, soit le produit de l'histoire de l'action. Cet acte est l'œuvre d'une raison pratique,

¹⁵³ Ricœur P., *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, II, p. 90.

¹⁵⁴ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 482.

d'une mémoire qui, puisqu'elle est forcée de faire des choix, de s'arrêter sur les éléments les plus aptes à guider l'agir dans le futur. L'autorité accordée aux objets retenus pendant de longues périodes de temps se trouve donc fondée dans la reconnaissance de cette résilience à l'épreuve du temps puisque, pour Gadamer, une telle résistance témoigne forcément d'une certaine vérité, ou du moins d'un contact à ce qui est universel. Il en va de la sorte puisque ce qui a survécu pendant une si longue période n'a pas seulement réussi à dépasser les conditions sociétales de sa propre époque, mais également à résister aux variations qu'a entraînées avec elles la succession des époques. C'est dans cette optique que Gadamer mobilise l'exemple du classique pour réfuter l'aporie historiciste qui consiste à associer l'objectivité en histoire à la capacité de reconstituer les conditions historiques qui ont marqué l'apparition de l'objet étudié. Ce qui est classique pour Gadamer, soit les œuvres dont la pertinence transcende toute époque¹⁵⁵, l'est précisément en tant que leurs valeurs résonnent si universellement au travers de l'histoire qu'elles outrepassent les conditions sociétales de leur production.¹⁵⁶ De la sorte, la valeur cognitive du classique réside dans sa prétention à l'universalité qui, elle, dépend de la capacité d'une œuvre à être continuellement réinterprétée.

Gadamer s'appuie donc sur ce constat pour renverser le préjugé de l'historicisme¹⁵⁷ qui veut voir dans la distance temporelle un obstacle au savoir historique. Cette distance serait plutôt selon Gadamer une source de productivité herméneutique, en tant qu'elle fournit au jugement le critère qui permet de discriminer les préjugés invalides des préjugés valides¹⁵⁸. Nous avons vu comment l'herméneutique de Gadamer rattachait la possibilité d'extraire un sens commun aux choses à la capacité de prendre du recul, de se séparer de l'immédiateté de notre situation pour se réclamer d'un horizon plus vaste. Il est ici question de se sensibiliser à une réalité essentielle de l'historicité de notre être, soit de seulement pouvoir déceler la plénitude de l'objet historique lorsqu'il vient à nous à partir d'une certaine distance historique. C'est elle qui nous permet de voir

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 13, 466.

¹⁵⁶ Ricœur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, II*, p. 196 ; Misgeld D. « On Gadamer's Hermeneutics », p. 152.

¹⁵⁷ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 90.

¹⁵⁸ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 475.

au-delà des conditions historiques dans lesquelles une chose est apparue¹⁵⁹, pour ainsi révéler ce qu'elle contient d'universel, filtré par le travail du temps¹⁶⁰.

Puisque l'effort de rédaction d'une histoire de l'humain s'alimente d'une mémoire qui conserve en vue de former, l'écoulement du temps que documente cette histoire est porteur d'une substance considérable de ce travail de filtrage des préjugés. C'est pourquoi Gadamer souligne la continuité vivante que trace la transmission d'une tradition le long de cette distance temporelle¹⁶¹, dans la mesure où elle porte avec elle le fruit d'une grande délibération humaine. La compréhension est le résultat d'une insertion dans des traditions puisqu'elle consiste à s'immiscer dans cette entreprise. Comme nous l'avons abondamment souligné, cette fusion n'est pas à concevoir comme une limitation qui étouffe la possibilité d'une connaissance absolue, mais comme la condition qui rend possible le développement d'une quelconque connaissance sur l'humain. Ainsi sommes-nous en mesure de compléter ce que nous avons entamé lors du premier chapitre, dans lequel nous souhaitions identifier la tradition comme étant le lieu dans lequel s'opère le cercle de la compréhension. Gadamer écrit :

« Nous fondons la tâche herméneutique précisément sur la tension qui existe entre la familiarité et le caractère étranger du message que nous transmet la tradition. ¹⁶² »

Une grande leçon de l'herméneutique de Gadamer est de nous faire prendre conscience du fait que la confrontation avec ce qui nous est étranger, confrontation qui incarne une étape nécessaire à l'apprentissage de nouvelles choses, n'est pas uniquement à rechercher dans des futurs possibles. L'étranger s'impose également à notre conscience par l'entremise des traditions responsables de notre formation, en tant qu'elles portent en elle les effets de ce que Gadamer appelle la *Wirkungsgeschichte*¹⁶³. Il pense ici à une histoire de l'action dont la richesse herméneutique déborde largement l'horizon particulier dont peut se réclamer l'individu, continuellement prisonnier de la particularité de son époque. Se cache donc une sagesse colossale au sein d'un tel travail de l'histoire, dont les bienfaits peuvent être cultivés par l'immersion aux traditions qui la portent.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 478.

¹⁶⁰ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 87.

¹⁶¹ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 86 ; *Vérité et méthode*, p. 574.

¹⁶² Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 474.

¹⁶³ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 91 ; *Vérité et méthode*, p. 482.

Gadamer et Ricœur insistent dans leur théorisation de la tradition sur l'idée que le caractère paradoxal du rapport que nous entretenons avec l'altérité des contenus qu'elle transmet¹⁶⁴ est d'une pertinence herméneutique fondamentale. À la lumière de ce deuxième chapitre, nous pouvons maintenant mieux comprendre comment, dans notre contact avec la tradition, se retrouve l'ambition de dépasser l'immédiateté familière de l'expérience de l'horizon présent dans lequel l'individu se trouve, pour s'éveiller à une sagesse qui le dépasse, transmise par ses ancêtres devenus étrangers. C'est en ce sens que le contenu que transmet la tradition, par sa transmission le long d'une grande distance temporelle, n'est jamais ni complètement familier, ni complètement étranger. Il est plutôt toujours en développement, en tant qu'il est toujours fructueux de le soumettre à l'interrogation¹⁶⁵. Dialoguer avec sa tradition permet soit d'identifier lesquels de ses apports sont dépassés, soit de renouveler l'universalité de ceux qui figurent encore comme actuels. Dans les deux cas, la conclusion est nécessairement celle de l'enrichissement de la compréhension humaine, informant davantage la conscience de son orientation actuelle dans le monde.

Une des forces remarquables de cette approche réside dans la manière dont elle réussit à rendre compte de la nature du mouvement auquel nous soumet l'historicité de notre expérience. La conception gadamérienne de la tradition démontre comment le dialogue qu'elle génère entre le passé et le présent est vivant, soit en perpétuel mouvement. L'horizon du présent n'est jamais complètement clos¹⁶⁶ puisqu'il est toujours soumis au devenir que lui impose l'avènement des futurs possibles. Cependant, il en va de même pour l'horizon du passé, en tant que chaque nouveau présent représente pour nous l'opportunité de renouveler sa prétention à la vérité possible en vertu de nouvelles applications. C'est parce que la compréhension advient de la rencontre entre ces horizons que l'herméneutique de Gadamer la conçoit comme un processus essentiellement dynamique et fusionnel. C'est pourquoi Gadamer décrit le phénomène comme un événement de fusion entre les horizons¹⁶⁷. Alors que ces horizons semblent indépendants l'un de l'autre à cause de la distance temporelle qui les sépare, l'événement de la compréhension qui découle de leur rencontre révèle leur liaison ontologique chez le *Dasein*, dont l'agir est foncièrement influencé par la temporalité.

¹⁶⁴ Ricœur P. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, II, p. 99.

¹⁶⁵ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 88.

¹⁶⁶ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 395, 488.

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 491.

Nous espérons avoir ainsi démontré notre thèse initiale en cernant comment le dynamisme dialectique entre les horizons passé et présent se trouve à être médiatisé par la tradition. Il s'agissait de dresser le portrait d'une phénoménologie de la compréhension conçue comme une insertion dans un événement de transmission, dans lequel se trouvent fusionnés le passé et le présent¹⁶⁸. L'événement a été décrit comme une intégration dynamique dans un cercle, appelé cercle herméneutique, dans lequel se rencontrent d'une manière productive les éléments ambivalents du caractère fini de la situation dans laquelle est jeté l'humain. Dans notre section portant sur la facette ludique de cette expérience, nous avons identifié comment la qualité d'une expérience de jeu est à trouver dans la capacité du facteur médiateur à se supprimer lui-même lors de l'événement de médiation. La subtilité de l'herméneutique gadamérienne est de réussir à faire ressortir cette richesse phénoménologique que comporte la tradition alors que celle-ci réside justement dans sa capacité à supprimer toute marque de son influence lors de l'expérience de la fusion entre les horizons qu'elle permet. En faisant de la sorte, elle vise à permettre l'expérience complète et véritable de la « chose même »¹⁶⁹, dans laquelle se rejoignent de manière unitaire l'historicité de la conscience et ce que la distance temporelle révèle comme étant universel dans l'objet que l'on souhaite comprendre. En termes plus simples, il s'agit de reconnaître que lorsque je souhaite représenter mon expérience humaine – lorsque je tente d'exprimer un sentiment à une personne par exemple –, je dois toujours utiliser les mots provenant d'une tradition linguistique à laquelle je suis si habitué que j'oublie que je les emprunte à mes ancêtres qui, malgré l'étrangeté de leur expérience, ont participé à la même histoire qui me permet aujourd'hui de représenter mon existence. En ce sens, lorsque j'utilise certains mots pour les appliquer à ma situation et qu'ils sont compris par mon destinataire, je participe, aux côtés de mes ancêtres, à cimenter la capacité de cette tradition d'agir comme médium pour représenter ce qui est universel à une expérience humaine au travers de l'infinité de ses applications possible. Ainsi, cette tradition me permet de mieux comprendre ce qu'implique l'existence humaine dans ce monde.

¹⁶⁸ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 467.

¹⁶⁹ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 91.

Conclusion

Jusqu'ici, nous avons pris soin d'intégrer deux des trois sens que donne Ricœur à l'expérience de la tradition¹⁷⁰. Nous avons maintenant touché au troisième qui est celui de *la traditionalité* de l'historicité humaine qui, heureusement, synthétise bien la conception de la tradition que nous avons mise en avant dans cette section. Il s'agit ici de se détourner d'une vision de la tradition qui la considérerait comme un simple dépôt inerte¹⁷¹ de faits historiques morts et révolus que nous nous efforçons, simplement par respect pour nos ancêtres, de traîner avec nous dans le présent. Au contraire, autant Gadamer que Ricœur voient dans la tradition une source de vitalité, un puits inépuisable de réinterprétation et d'actualisation rendue possible par la même distance temporelle qui obstrue toute possibilité de réminiscence complète et achevée par rapport à notre passé, telle qu'une conscience de l'histoire dominée par l'idéal de méthode des sciences de la nature le souhaiterait. La nouvelle intelligence à laquelle Gadamer souhaite éveiller les sciences humaines, conscientes de l'historicité sur laquelle elles s'érigent, en est une qui devrait se réjouir de sa limitation épistémologique au vraisemblable plutôt que de chercher à tout prix à s'en échapper, en tant que la fusion des horizons qu'elle permet ouvre la voie vers une créativité qui, bien heureusement, s'avère inépuisable.

Nous nous sommes prononcés ici sur le statut épistémologique des sciences humaines puisqu'il s'agit d'un constat essentiel pour révéler la véritable portée du travail de Gadamer sur le concept de la tradition. Dans un climat intellectuel où il est normal d'associer le progrès à la science et aux innovations technologiques qu'elle permet, revendiquer la valeur intellectuelle de l'autorité des traditions venues du passé semble être désuet¹⁷². Si Gadamer défend la tradition, c'est ainsi pour rectifier les négligences que peut entraîner une confiance aveugle en un tel idéal de la science. L'histoire du développement des sciences humaines dans les derniers siècles que présente Gadamer, dans *Vérité et méthode* notamment, indique que celles-ci ont laissé de côté la réalité herméneutique de l'objet de leur recherche au profit de la légitimité épistémologique que leur attribuerait l'adoption d'une méthodologie qui traiterait l'humain comme un objet de la nature. C'est pour combattre cette dérive, soit en redécouvrant la facticité de l'expérience humaine que

¹⁷⁰ La tradition au sens de « LA » tradition (Chapitre 1, *La compréhension comme tâche perpétuelle*) ainsi qu'au sens « DES » traditions (Chapitre 2, *Conscience historique et horizon*).

¹⁷¹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 400.

¹⁷² Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 20.

cette transition méthodologique a obnubilée, que Gadamer comprend son herméneutique comme une phénoménologie. Elle réitère l'essence foncièrement herméneutique de toute recherche qui vise la formation de la compréhension humaine. La pertinence de cette réitération s'avère manifeste lorsque l'essence en question semble sombrer dans l'oubli aux yeux de l'institution qui prétend regrouper l'entièreté de l'effort de recherche portant sur la réalité humaine. Il s'agissait ici d'explicitier comment, pour Gadamer, cette réalité humaine est d'abord et avant tout herméneutique : notre capacité à cerner un sens aux choses dépend de notre appartenance commune à des traditions. Comme l'écrit Ricœur : « il faut d'abord se trouver là et se sentir avant de pouvoir s'orienter. »

En tant qu'être historiquement fini, l'humain ne pourra jamais se résoudre en savoir de soi-même¹⁷³. C'est ce postulat qui permet à Gadamer de reconquérir le problème fondamental de l'herméneutique, soit d'être toujours contraint de renouveler ses compréhensions dans de nouvelles applications¹⁷⁴. Nous nous intéresserons à ce problème fondamental dans le prochain et dernier chapitre en tant qu'il s'agit, en effet, d'un angle mort de la tradition de toujours se situer en position de rattrapage par rapport aux situations qui émergent du futur, jamais confrontées auparavant. Le présent chapitre avait toutefois comme intention de défendre l'idée qu'il est encore plus nuisible de répondre à ce problème en délaissant l'autorité et la sagesse que l'on attribue à ces dites traditions. Cela reviendrait, comme l'écrivait Gadamer, à jouer le rôle d'un fou sans le secours de personne.¹⁷⁵

¹⁷³ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 484.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 493.

¹⁷⁵ *Ibid.* p. 14.

Chapitre 3 : La tradition comme réponse au problème fondamental de l'herméneutique

Introduction

Nous avons jusqu'à présent cherché à démontrer notre thèse initiale, à savoir la primauté essentielle du rapport qu'entretiennent l'avènement d'une compréhension chez l'interprète et son appartenance à des traditions humaines, en fondant cette relation dans ses assises ontologiques. Nous avons d'abord explicité en quoi la compréhension représentait le mode d'être privilégié que déploie le *Dasein* pour esquisser et naviguer la circularité de la relation herméneutique qu'il entretient avec son monde. Ensuite, nous avons identifié la manière dont la tradition constituait le moyen qu'a développé l'humain pour échapper à la particularité de sa compréhension individuelle. C'est par la transmission que l'intelligence humaine détient le potentiel de s'élever à une compréhension supérieure, soit une qui s'élève au-delà de la finitude individuelle. Cette approche nous invite à concevoir la compréhension que l'on exerce aujourd'hui sur le monde comme le produit d'une longue histoire de transmission entre êtres finis. De prédécesseurs à héritiers, les humains collaborent pour découvrir ce qui est universel à leur condition, et ce, au-delà de la distance que peut imposer l'appartenance à différentes parties de l'histoire. Du même coup, nous avons tenté de rendre compte de la manière dont ce schéma de la situation herméneutique qu'offre Gadamer devrait inciter les sciences humaines à s'éloigner de l'idée qu'une telle entreprise doive être uniquement guidée par l'intervention d'une méthode en particulier, seule garante de la vérité. Puisque les vérités fondamentales que cherche à comprendre l'humain ne sont pas à trouver dans la capacité de la raison à s'extraire des limites de sa situation pour s'accomplir dans une objectivité pure. Pour Gadamer, leurs découvertes résulteraient davantage d'une ouverture attentive et sincère face à l'autre, comme en témoigne la productivité herméneutique des fusions des horizons que permet la tradition.

Ce présent chapitre vise maintenant à fournir quelques pistes de réflexion pour se représenter à quoi ressemble en pratique un tel rapport à la tradition. Surtout, nous souhaitons représenter comment les sciences humaines pourraient se réapproprier ce rapport d'une manière qui leur serait bénéfique. Notre argumentaire consiste à défendre l'idée qu'il appartient à chaque discipline de ces sciences de trouver la manière qui est propre à son champ d'études de dompter

le problème que Gadamer nomme « le problème fondamental de l'herméneutique¹⁷⁶ ». Il s'agit de celui que pose l'application de principes généraux à des situations particulières. Le fleurissement de ces disciplines dépendrait de leur capacité à générer un dialogue par rapport à la tension productive, mais difficilement conciliable qui relie, d'un côté, les principes généraux que transmet leur tradition et, de l'autre, la particularité des nouveaux problèmes auxquelles ces disciplines font face. À titre de réponse, nous analyserons l'exemple que Gadamer offre lui-même de cette application dans *Vérité et méthode*, à savoir la science du droit. Nous défendrons l'idée que, tout comme les autres sciences humaines en sont également capables, celle-ci a réussi à marier sensibilité à l'historicité de toute compréhension avec rigueur intellectuelle d'une façon qui assure son statut de science épistémologiquement respectée. Tel est, selon la philosophie de Gadamer, l'accomplissement d'une conscience herméneutique sensible à l'influence de la tradition.

Le problème fondamental de l'herméneutique

Nous avons vu comment le problème que doit résoudre une herméneutique des sciences humaines réside dans la manière d'extraire une compréhension solide ou une vérité à partir d'un dialogue entre deux horizons différents, parfois grandement séparés dans l'histoire. C'est ce qui animait initialement le souci des herméneutes dans l'interprétation des textes : comment est-il possible d'assurer la certitude dans l'interprétation d'un texte si celle-ci s'opère toujours à partir d'une distance, un creux irréconciliable entre la conscience du lecteur et la conscience de l'auteur? C'est à cette tension que l'on faisait allusion lorsque l'on invoquait l'idée qu'il y avait à trouver, au centre de chaque compréhension, une ambivalence entre le familier et l'étranger ou encore à allier un sentiment de distance à un sentiment d'appartenance tel que l'avait Ricœur.

D'un côté, nous avons montré comment l'interprète disposait d'une précompréhension de l'œuvre fondée sur l'anticipation positive qu'il peut la comprendre, c'est-à-dire en extraire un sens. Cette anticipation s'appuie sur la communauté ou la familiarité des situations qui relie l'auteur et le lecteur. Minimale, on y retrouve toujours le partage d'une situation humaine commune, mais également, dans la mesure où l'un est capable de lire l'autre, le partage d'une tradition

¹⁷⁶ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 492.

langagière commune. C'est donc dans cette familiarité de la communauté que devient possible la compréhension, à savoir la rencontre entre horizons.

D'un autre côté, nous avons également montré comment l'exercice d'une conscience sensible à l'influence de l'histoire démontrait que chaque horizon était soumis à une relativité indépassable qui est à trouver dans l'historicité unique qui la détermine. La distance qui sépare l'historicité de l'auteur à celle de l'interprète, à savoir l'incontournable relativité qui sépare les vécus provenant d'appartenances différentes à l'histoire, ne pourra jamais être complètement supprimée. C'est pourtant ce qui motivait le projet d'une herméneutique objective, soit une herméneutique qui cherche à affranchir l'interprète des chaînes de sa propre historicité pour accéder pleinement à la pensée de l'auteur. Mais comme Gadamer s'efforce de le démontrer, une conscience sensible à sa propre finitude révèle qu'il s'agit d'une solution qui est illusoire¹⁷⁷.

C'est pour proposer une réponse plus adaptée à la réalité qu'impose cette tension indépassable que Gadamer présente la compréhension comme étant le produit d'une rencontre ou d'une fusion entre les horizons de ceux qui cherchent à se comprendre. Gadamer situe ainsi le gain cognitif associé au comprendre, non pas dans l'absorption d'une perspective par l'autre, mais dans l'exploration de ce qui les rend à la fois différentes, mais compatibles. Puisqu'un dialogue s'opère, dans la lecture d'un texte, un échange dans lequel l'œuvre offre au lecteur un renouvellement de la représentation qu'il a de soi-même. Mais dans ce renouvellement, l'œuvre se renouvelle également elle-même en tant que facteur de médiation. C'est pourquoi Gadamer insiste sur le fait que le texte nous parle, qu'il a quelque chose à nous dire¹⁷⁸. Tant et aussi longtemps que le texte porte avec lui une sagesse que le lecteur peut appliquer à sa propre situation, le texte sera lu et maintenu en vie, du moins en théorie. Bien sûr, il est de la réalité de la majorité des textes qu'un jour ils cesseront d'être lus et sombreront dans l'oubli. Mais il est certains autres textes, à savoir les classiques qui sont retenus dans l'histoire, qui ne cessent d'être lus et relus au fil des générations. Pour Gadamer, il s'agit d'une preuve convaincante que le propos de ces textes est inépuisable, en ce qu'il ouvre la voie vers la compréhension d'un aspect universel de l'existence humaine. L'universalité de l'œuvre se fait sentir par sa résilience au changement, en tant que le renouvellement de la situation historique dans laquelle se trouvent les générations futures ne fait

¹⁷⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 503.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 433, 499.

que renouveler la sagesse du propos de ces œuvres dont l'actualité persiste. C'est avec cette dynamique en tête qu'il faut comprendre Gadamer lorsqu'il écrit :

« Or, nos réflexions nous ont amené à reconnaître que se produit toujours au sein de la compréhension quelque chose comme une application du texte à comprendre à la situation présente de l'interprète¹⁷⁹ ».

Notre propos est d'illustrer comment l'action de la tradition est à comprendre comme la transformation d'un texte en classique, et comment celui-ci porte avec lui un apport cognitif digne de reconnaissance ou d'autorité. C'est qu'un texte qui continue à être réinterprété et transmis de génération en génération, selon Gadamer, dispose d'un message dont tout le monde peut tirer quelque chose quant à sa propre situation. En ce sens, l'élévation du texte à une certaine universalité dans son application est ce qui caractérise l'action de la tradition.

C'est pourquoi, que l'on ait lu ou pas Shakespeare par exemple, notre appartenance à une tradition occidentale dans laquelle il a été un pilier nous prédispose à approcher son œuvre à partir du préjugé qu'elle est géniale¹⁸⁰. Tout comme l'universalité de son sens ne peut être déduite d'une formule ou d'une méthode qui l'objectiverait, la norme qu'institue le classique ne doit jamais faire l'objet d'un dogme au sein de la tradition¹⁸¹. Au contraire, le génie du classique est à trouver dans le fait qu'il demande sans cesse d'être réinterprété puisque c'est dans cette entreprise qu'il trouve sa vitalité ou sa capacité à perdurer. Par conséquent, la tradition se garde d'élever des œuvres vides ou désuètes au rang de normes dogmatiques, tel que le craignaient les Lumières. Puisqu'en théorie, si de telles œuvres n'ont réellement plus rien à dire ou à offrir par rapport à la situation dans laquelle se trouvent les lecteurs du présent, elles cesseront d'être interprétées et seront oubliées¹⁸².

Nous nous sommes efforcés dans ce mémoire de rendre compte de la manière dont les herméneutiques du jeu, de l'œuvre et de l'histoire, se confondent toutes dans l'herméneutique générale de Gadamer. Il s'agit de reconnaître, dans chacune de ces instances, qu'il y a un gain cognitif ou une compréhension à trouver lorsque plusieurs humains s'entendent dans une représentation commune du monde, soit une représentation dans laquelle chaque personne est

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 493.

¹⁸⁰ Warnke G. *Hermeneutics, Tradition and Reason*, p. 96.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Nous reconnaissons que cette capacité autorégulatrice de la tradition est objet à débat. Elle a notamment joué un rôle central dans le célèbre débat qui a opposé Habermas à Gadamer sur la question de la tradition.

capable de tirer quelque chose qui s'avère enrichissant lorsqu'elle l'applique à sa propre situation. C'est ainsi qu'un simple jeu, à savoir le fait de se lancer une balle ou de peindre une toile par exemple, détient la capacité de s'élever en œuvre d'art s'il rejoint une multitude de personnes, ou encore de devenir un classique s'il réussit à également rejoindre les générations à venir. Puisque pour des êtres finis comme nous, l'histoire que l'on raconte n'est elle-même rien d'autre qu'une entente dans une représentation commune du cheminement que l'humain a parcouru. Ou encore, comme le soutient Ricœur, un grand récit que l'on se raconte pour mieux se représenter notre existence. C'est pour cette raison que nous avons présenté la tradition elle-même comme le jeu que mène une communauté pour se représenter l'évolution de sa formation par l'entremise de ce que ses ancêtres lui ont transmis. La tradition situe ainsi la compréhension individuelle dans la grande tâche qui rejoint universellement tout humain, à savoir l'entreprise de formation qui élève tous ceux qui y contribuent au-delà de leur finitude.

Le problème que pose la participation à ce grand projet reste toutefois toujours le même, c'est-à-dire le problème fondamental auquel est soumis l'herméneutique. Comment est-il possible, en tant qu'interprète individuel, d'appliquer la sagesse que porte la tradition à sa situation pour en produire une compréhension qui, à son tour, contribue à celle-ci ? En d'autres termes, comment est-il possible de concilier d'une manière productive la tension qui se creuse entre l'identité de la chose commune et la situation changeante à partir de laquelle elle doit être comprise¹⁸³? Ou encore plus simplement, comment est-il possible d'assumer la vérité d'un objet, tout en cherchant à le modifier à la lumière de notre situation¹⁸⁴ ? Tel est le problème qui s'impose à l'herméneutique et, comme nous avons vu, celui qui fondait plus originairement encore l'éthique d'Aristote. Il s'agit du problème du comprendre, c'est-à-dire comment appliquer des normes ou des principes généraux à des situations toujours particulières. Nous souhaitons démontrer dans ce mémoire comment la tradition agissait comme point culminant d'une herméneutique qui pense pleinement ce problème, à savoir celui qui découle de l'historicité de toute compréhension. Nous interprétons Gadamer de la sorte lorsqu'il écrit :

« Si le problème herméneutique culmine dans le fait que la tradition doit être comprise en son identité et pourtant toujours autrement, il s'agit là, logiquement parlant, du rapport

¹⁸³ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 495.

¹⁸⁴ Warnke G. *Hermeneutics, Tradition and Reason*, p. 97.

*du tout au particulier. Comprendre est alors un cas particulier de l'application d'une généralité à une situation concrète et particulière. »*¹⁸⁵

Cette citation nous permet de compléter notre propre boucle herméneutique puisqu'elle fait écho à une idée développée dans notre premier chapitre : l'idée d'un cercle herméneutique marque la compréhension de l'individu comme une particularité d'une communauté de compréhension, d'une tradition dont elle fait elle-même toujours partie. La tradition fait loi, de sorte que la tâche du comprendre consiste à appliquer cette loi à sa situation pour découvrir si cette application la confirme ou révèle une exception. De celle-ci ressort un échange, une fusion entre différents horizons qui motive l'approfondissement de leur relation. La productivité de l'entreprise circulaire est à trouver dans sa nature dialogique, à savoir qu'un nombre multiple de parties différentes réussissent à se retrouver ensemble dans leur appartenance à un même tout.

C'est ainsi que la tension entre identité et changement trouve sa fertilité dans le dialogue¹⁸⁶ pour Gadamer. L'action de la tradition consiste à maintenir le dialogue par sa transmission pour qu'il évolue. Seule la préservation de la vie du dialogue par sa transmission est capable d'élever celui-ci au rang d'histoire humaine qui, autant pour l'individu que le collectif, est elle-même un processus vivant, toujours en mouvement. L'autorité qui revient à la tradition provient de l'ensemble du mouvement humain et du travail de l'histoire que porte sa transmission. Par conséquent, son autorité est indicatrice de l'achèvement de ce que vise toute compréhension à la base. Nous entendons ici son développement incessant au sein d'une formation sans limites qui permet à l'humain de se représenter des choses que sa finitude individuelle ne lui permettrait pas. C'est pourquoi Gadamer voit dans le défi d'intégrer la tradition une question importante posée aux sciences humaines. Il est ici question d'identifier la meilleure façon d'intégrer ce grand dialogue de sorte que chacune des disciplines dans lesquels il trouve son expression réussit à y contribuer de la manière qui convient à son objet d'étude.

¹⁸⁵ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 500.

¹⁸⁶ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 570.

Le statut exemplaire de la science du droit

Sur cette question, Gadamer consacre une section de son œuvre à l'éloge des disciplines du droit et de la théologie quant à la manière dont elles auraient reconnu une importance de premier plan au problème fondamental de l'application. Le portrait historique de l'évolution de l'herméneutique que trace Gadamer rappelle que ces disciplines reconnaissent auparavant leur interdépendance avec l'herméneutique philologique¹⁸⁷, à savoir l'interprétation des textes dans laquelle nous avons situé l'origine de la discipline. Elles se rejoignent cependant toutes deux dans leur considération commune que l'application constituait le problème central de leur recherche. Il est en effet, dans chacun des cas, question de la manière appropriée de travailler :

«[...] la tension existant entre le texte donné – texte de loi ou de révélation – d'un côté et, de l'autre, le sens que prend son application à l'instant concret de l'interprétation, que ce soit dans la sentence ou dans la prédication.¹⁸⁸ »

Mais, au cours des 18^e et 19^e siècles, l'herméneutique philologique se serait séparée de ces dernières au profit de l'étude du problème que posait l'interprétation de l'histoire humaine en elle-même. C'est à ce courant de pensée ou à cette prise de conscience du problème herméneutique que posait l'histoire que Gadamer associe la pensée de Dilthey et Schleiermacher, et du même coup, la transformation de l'herméneutique en une théorie portant sur la méthodologie appropriée pour l'ensemble des sciences humaines.

Comme nous venons de le voir, nos réflexions sur la tradition et l'historicité de la compréhension en sciences humaines révèlent que c'est bel et bien pour Gadamer le problème de l'application qui figure au centre de la compréhension humaine. Toute compréhension est toujours l'application de règles générales portées par nos traditions à un présent qui pose de nouveaux problèmes particuliers. Telle est la réalité de l'historicité de la compréhension pour Gadamer. Ainsi, l'élaboration d'une herméneutique générale ou historique n'aurait pas à prendre ses distances avec les disciplines qui s'articulent autour de cette tâche d'application. Elle devrait plutôt s'en inspirer. C'est dans cette optique que Gadamer écrit :

¹⁸⁷ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 495.

¹⁸⁸ *Ibid.*

« *L'herméneutique juridique est en mesure de rappeler à la manière dont procèdent les sciences de l'esprit ce qu'elle est en vérité. Nous avons ici le modèle de la relation entre le présent et le passé que nous cherchons.*¹⁸⁹ »

Si le problème de l'application émerge de la relativité historique de toute compréhension, il est, en effet, pertinent de s'intéresser à l'herméneutique juridique. Celle-ci a toujours demandé à ses pratiquants d'interpréter la loi à partir d'une distance historique, ce qui représente un défi constant auquel ils ont dû s'adapter. Nous nous concentrons ici exclusivement sur l'herméneutique du droit au détriment de l'herméneutique théologique puisque, même si l'argument est essentiellement le même, la discipline du droit permet de l'illustrer de manière plus actuelle. Notre argumentaire consistera, en effet, à évaluer l'actualité et l'exactitude de l'argumentaire de Gadamer en comparant son propos à celui de guides pour une pratique adéquate du droit reconnues au Québec. Nous invoquerons ici le témoignage de l'*Interprétation des lois* rédigé par Côté et Devinat et du *Dictionnaire du vocabulaire juridique* dirigé par Cabrillac.

Pour Gadamer, la tâche de tout juriste, à savoir le pratiquant du droit, est d'interpréter la loi de sorte qu'elle soit correctement appliquée dans les jugements et les sentences¹⁹⁰. Ainsi, la compréhension ou la vérité qu'il vise est celle d'une bonne herméneutique de la loi. Il est question d'interprétation ici puisque la loi pose en elle-même plusieurs problèmes. Dans leur section intitulée « *L'influence de l'application sur l'interprétation* », Côté et Devinat reconnaissent que ces problèmes surgissent surtout de l'application des lois¹⁹¹. Ils nomment entre autres l'ambiguïté des termes, le conflit des règles selon les différents contextes et l'évaluation du poids relatif des principes constituants. Ils formulent le problème de la manière suivante :

« *L'interprétation juridique suppose en effet un va-et-vient constant entre la loi et les faits, un arbitrage entre les exigences du passé, celles du texte, et les exigences du présent, qui se manifestent dans une appréciation des faits au moment de l'application.*¹⁹² »

Les auteurs identifient clairement ici le problème de la constance de la loi face à la diversité de ses applications, qui n'est pas sans rappeler la même tension que nous avons rattachée plus

¹⁸⁹ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 524.

¹⁹⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 495.

¹⁹¹ Côté P-A. Devinat M. *Interprétation des lois*, p. 19-20.

¹⁹² Côté P-A. Devinat M. *Interprétation des lois*, p. 20.

généralement au concept de tradition. Il s'agit, en effet, du problème de l'application tel que le décrit Gadamer, soit la difficulté de concilier le maintien de l'identité et le changement, entre l'universalité de la maxime qu'incarne le texte de la loi et son interprétation dans la situation concrète du jugement rendu. La difficulté découle de l'application du général au particulier, puisqu'il est impossible de rédiger une loi qui exprime clairement comment elle doit être interprétée dans chacune de ses applications potentielles. Celles-ci sont virtuellement infinies. À la manière de Gadamer, les auteurs établissent donc un lien entre le problème de l'application de la loi et l'influence qu'exerce sur elle sa propre historicité. Le futur finira toujours par révéler des angles morts au sein de la loi, puisque comme Côté et Devinat le soulignent, le texte de la loi porte les exigences du passé dans lequel elle a été écrite. Or, celles-ci finiront toujours par devenir incompatibles avec les exigences du présent qui est celui de la situation à laquelle la loi doit être appliquée. À titre d'exemple, nous avons qu'à penser aux lois concernant le Code de la route. Il y a de cela à peine quelques siècles, elles concernaient davantage la circulation des chariots tirés par des chevaux que des véhicules à haute vitesse qui circulent aujourd'hui.

Il s'agit donc ici de considérer que l'interprétation de la loi doit être menée d'une manière à garantir le respect de son autorité, car c'est elle qui assure sa légitimité. Cependant, l'interprétation doit simultanément laisser une place à la prise en compte des nouvelles réalités qui pourraient conduire à sa modification. C'est cette tension qui anime la pratique du droit, dans la mesure où celle-ci peut être décrite comme une discussion constante portant sur la légitimité de l'application des lois dépendamment de leur interprétation. Ainsi, l'herméneutique juridique a su reconnaître l'essence dialogale et historique de sa pratique en tant qu'elle a dû s'accoutumer au fait que les interprétations qui y sont proposées ne feront jamais l'objet d'une objectivité au sens de la science. L'intérêt de la discipline dans son ensemble est davantage moral, puisque le droit consiste à se prononcer sur le problème de l'agir humain, qui, lui, est voué à toujours évoluer dans le temps. Sur ce point, la position de Gadamer est remarquablement similaire à celle de Côté et Devinat. Il est écrit dans leur ouvrage :

« 35. La théorie officielle de l'interprétation doit être vue d'abord comme une théorie normative, comme une doctrine, c'est-à-dire comme une construction intellectuelle qui prescrit la manière de concevoir le phénomène de l'interprétation de la loi [...]. La théorie officielle ne vise donc pas tant à décrire ou à expliquer le phénomène de l'interprétation

qu'à imposer à la communauté des juristes un modèle théorique affirmé comme vrai, une doctrine, une orthodoxie.

36. Cette doctrine trouve son fondement principal dans des principes juridiques fondamentaux, soit ceux de la souveraineté du Parlement et de la séparation des pouvoirs¹⁹³. »

Ici, les auteurs défendent clairement l'idée que le droit est une science morale dont la pratique s'appuie sur une tradition qui, en vertu de l'autorité de ses principes, prescrit un modèle à la délibération qu'elle régit. En ce sens, la pratique du droit peut être décrite comme la rencontre entre un ensemble de juristes qui, à partir de leur érudition sur la tradition qui conditionne *a priori* leur pratique, s'affrontent sur les différences dans leurs interprétations de la loi. La participation des juristes à une tradition qui guide leur recherche n'est alors aucunement vue ici comme un obstacle à la découverte de vérité, comme le défend typiquement l'attitude scientifique. Elle est plutôt reconnue, en contexte de droit, comme la condition même à l'avènement d'une vérité propre à tout le domaine juridique. Les décisions rendues reposent toujours sur une délibération entre juristes qui, malgré leurs divergences, s'accordent sur le fait que la solution au litige réside dans l'interprétation la plus éclairée de la tradition de laquelle ils se réclament. Il est donc permis d'avancer que la délibération est menée par la tradition en ce qu'elle repose sur l'espoir que cette tradition en question soit en mesure de guider le tribunal vers la vérité.

C'est d'un tel espoir que s'inspire la reconnaissance de l'autorité du juge par exemple. Même si les différences dans l'interprétation de la loi peuvent mener les avocats à s'affronter féroce­ment, chacun d'eux préserve sa confiance en la capacité du juge de s'informer de la délibération afin d'appliquer le meilleur jugement possible. C'est pourquoi, malgré l'intensité que l'on reconnaît aux confrontations juridiques, nous insistons sur sa facette dialogique. Elles cherchent à cultiver le gain qui émerge d'une rencontre ouverte entre des interprétations étrangères au sein d'une tradition commune. Mais l'intention ultime de la décision qui met un terme au litige reste de culminer dans une compréhension commune, juste et adaptée. Il s'agit d'appliquer la loi adéquatement pour confirmer et enrichir la capacité de la tradition juridique qui a donné lieu à la décision. Ce faisant, nous réitérons ici le bien-fondé du cercle herméneutique en démontrant

¹⁹³ Côté P-A. Devinat M. *Interprétation des lois*, p. 11.

comment, en droit, la compréhension dépend d'une appartenance à une tradition dont la vertu intellectuelle de son autorité est *a priori* reconnue lorsque le juriste s'en informe pour rendre justice à un cas donné.

Cette idée devrait devenir plus évidente suite à notre analyse du concept de jurisprudence. Notre intention est maintenant de démontrer comment le problème de l'application qui régit toute herméneutique se doit de culminer, tel que le soutient Gadamer, dans le développement d'une tradition, à savoir une entreprise de transmission des savoirs. Dans le cas de l'herméneutique juridique, l'évolution du concept de jurisprudence, notamment en vertu du rôle qu'il a joué dans l'évolution de la discipline, agit comme une preuve probante du bien-fondé de cette théorie. Initialement, le concept de jurisprudence correspondait à la science du droit¹⁹⁴. La combinaison des termes latins *jus* et *prudentia* incarnait ensemble l'essentiel de la pratique juridique, à savoir le fait d'exercer une prudence dans l'application de la loi¹⁹⁵. Il est d'emblée intéressant ici de pointer la résonance aristotélicienne dans le fait de placer la vertu de la prudence comme cause ou condition de l'action juste. Comme nous l'avons déjà souligné, il est important de remarquer que le problème que pose l'agir juste n'est pas du ressort de la technique ou de la méthode, mais plutôt du développement de vertus morales, d'une prudence qui permet de maîtriser la délibération constante que demande un agir juste¹⁹⁶.

Toutefois, la signification du terme de jurisprudence a changé pour signifier aujourd'hui l'ensemble des décisions rendues par les tribunaux et, par extension, des règles juridiques que l'on peut tirer de ses décisions à titre de précédents importants¹⁹⁷. On parlera, par exemple, de la jurisprudence qui s'est développée quant à une telle loi, c'est-à-dire l'historique de son application. La rédaction du code de Napoléon, notamment, a agi comme une étape significative de cette évolution étymologique. Un des grands philosophes du droit et rédacteurs du code, Jean-Étienne-Marie Portalis, défendait la nécessité de séparer le législateur, celui qui écrit des lois, du magistrat, soit celui qui l'applique. Par rapport au second, celui qui nous intéresse davantage, Portalis

¹⁹⁴ *Encyclopaedia Universalis*, « *Jurisprudence* ».

¹⁹⁵ Tur R.-H.-S. « What is Jurisprudence? », p. 149.

¹⁹⁶ Dans son *Éthique à Nicomaque* (1140a-b) Aristote associe la prudence (la traduction française de *phronesis*) à la maîtrise de la délibération face à l'agir qui mène à la vie juste et heureuse.

¹⁹⁷ Cabrillac R. et al. *Dictionnaire du vocabulaire juridique*, p. 319-320 ; *Encyclopaedia Universalis*, « *Jurisprudence* ».

soutenait qu'il ne pouvait pas plus se passer de la jurisprudence que de la loi elle-même¹⁹⁸. La sagesse de son application et le bienfait de sa pratique en dépendent.

Cet énoncé demeure valide dans la pratique du droit actuel au Québec. Il est très rare que celui qui étudie le droit apprenne uniquement les lois en elles-mêmes. Inversement, la loi sera toujours apprise conjointement avec la jurisprudence pertinente à son effet, en tant que la sagesse que portent certaines applications précédentes de la loi s'avère d'une valeur inestimable pour guider le juriste d'aujourd'hui dans son interprétation de la même loi. Comme le souligne Cabrillac dans son *Dictionnaire du vocabulaire juridique*, il est commun de voir certaines solutions apportées par des décisions de qualité se nimer d'une autorité morale qui influe sur les décisions futures, en ce qu'elles deviennent de nouveaux standards pour interpréter adéquatement la loi en question¹⁹⁹. Nous argumentons que cette double signification de la jurisprudence est similaire à celle de la tradition dans l'œuvre de Gadamer. Autant réfère-t-elle à l'entreprise de transmission du savoir en général, qu'elle réfère plus spécifiquement au classique qui constitue le centre de sa valeur normative. D'une manière similaire à la jurisprudence, nous avons démontré comment la transformation d'une œuvre au rang de classique l'auréolait d'une autorité morale qui élève celle-ci au rang de standard qui guide l'interprétation des futures œuvres dans le domaine où le classique exerce son influence. Cette comparaison nous permet de valider la thèse de Gadamer qui consiste à définir les sciences humaines comme des disciplines essentiellement morales pour la raison qu'elles puisent leur développement de la force normative qui caractérise l'action de la tradition.

Sur ce même sujet, Côté et Devinat fournissent un apport qui nous est particulièrement éclairant. Ils écrivent :

« 61. *L'interprétation en droit n'a pas pour unique déterminant la découverte d'une vérité historique. Le juge, en particulier, n'interprète pas la loi pour le seul plaisir intellectuel de ressusciter la pensée qui a présidé à la rédaction de la loi. Il l'interprète en vue d'une action : l'application de la loi. [...] Il suffit en effet de lire attentivement la jurisprudence pour déceler ce que certains ont appelé l'« inversion du raisonnement », c'est-à-dire le phénomène selon lequel la conclusion du raisonnement judiciaire (l'application) influe sur la détermination des prémisses de celui-ci, notamment sur la détermination du sens du*

¹⁹⁸ *Encyclopaedia Universalis*, « Jurisprudence ».

¹⁹⁹ Cabrillac R. et al. *Dictionnaire du vocabulaire juridique*, p. 319-320.

texte à appliquer. C'est à partir de ces constats que l'on peut affirmer que les conséquences de l'application de la loi sont susceptibles de rétroagir sur son interprétation. »

Encore une fois, des arguments centraux à la théorie de Gadamer sont apparents ici. D'abord, il est reconnu que la sagesse du droit n'est en aucun cas le produit d'une objectivation historique de la loi, tel que pourrait le soutenir une herméneutique tournée vers l'historicisme que critique Gadamer. Mais surtout, il est reconnu que l'interprétation bonne de la loi est le produit d'une participation à un cercle herméneutique. En effet, l'interprétation de la loi vise l'extraction d'un sens qui ne peut être trouvé que dans l'application de la généralité du texte de la loi à une situation particulière. L'analyse sur la jurisprudence offerte par Côté et Devinat démontre donc que l'interprétation de la loi doit d'abord s'alimenter d'une anticipation du sens que prendra l'application de la loi, comme le soutient Gadamer. Mais ce qui est plus important encore, c'est qu'elle met en évidence comment cette interprétation doit se développer à partir d'une ébauche de sens qui sera formé à partir d'une jurisprudence documentant les applications antérieures de cette même loi. Ainsi, l'appartenance à une tradition juridique est à la fois l'issue et le point de départ de la compréhension des lois du juriste. Puisqu'en effet, inscrire son interprétation de la loi dans une continuité cohérente et sensée avec la jurisprudence est ce qui anime le processus d'interprétation du juriste dans chacune de ses étapes. C'est en ce sens que nous retrouvons la théorie du cercle herméneutique qui relie ensemble la compréhension individuelle et son appartenance déterminante à une entreprise de transmission de l'ensemble des compréhensions qui la précède. Gadamer lui-même le reconnaît lorsqu'il écrit :

« La tâche de concrétisation ne consiste pas simplement à connaître les articles du code. Si on veut juger en juriste le cas soumis, il faut évidemment connaître aussi la jurisprudence, ainsi que tous les éléments qui la déterminent.²⁰⁰ »

Il est question ici des exigences qu'impose au juriste la facticité humaine dans l'interprétation de la loi. Nous pensons ici, comme dans le reste de ce mémoire, à la nécessité de toujours devoir intégrer la réalité historique dans laquelle nous insère l'interprétation des textes. C'est que la situation dans laquelle le juriste doit appliquer ou concrétiser la généralité de la loi en est elle-même toujours une d'appartenance à une histoire du droit qui précède et détermine son

²⁰⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 527.

interprétation. La compréhension en droit dépend de l'appartenance à ces traditions, et c'est ce qui explique pourquoi la loi ne peut pas être étudiée comme un objet fixe et invariable.

La jurisprudence témoigne de la manière dont l'histoire du droit a su dépasser les angles morts importants qu'ont dû affronter les juristes du passé dans son application. C'est pourquoi il relève de la prudence chez le juriste de toujours consulter, lorsqu'il cherche à appliquer une loi, les cas de jurisprudence qui traitent de problèmes similaires à la situation particulière dans laquelle se trouve le juriste. À l'inverse, il semble être probant de défendre qu'un juriste qui ferait complètement abstraction de la jurisprudence dans sa pratique nuirait considérablement à la qualité de celle-ci. C'est pourquoi nous avançons que sa compréhension du droit et sa capacité à y contribuer par la qualité de son interprétation de la loi sont directement tributaires de son appartenance à une tradition de jurisprudence qui témoigne du cheminement qu'a fait la loi au travers de ses diverses applications dans le temps. L'importance capitale attribuée à la jurisprudence, comme le reconnaissent les auteurs étudiés, témoigne que c'est l'action de la tradition qui permet au droit de surmonter l'historicité de la loi pour élever celle-ci au rang de savoir digne d'autorité.

Présentée ainsi, la science du droit agit non seulement comme un exemple idéal pour illustrer l'idée centrale d'application dans l'herméneutique de la tradition de Gadamer, mais elle peut également servir de modèle théorique sur lequel toute science humaine peut s'appuyer pour défendre sa légitimité. En effet, nous avons soutenu dans cette section que la rigueur intellectuelle du droit découlait de la qualité de son herméneutique, à savoir sa maîtrise du problème que représente l'application du général au particulier. Sur le plan de sa pratique, il s'agit d'interpréter et d'appliquer la loi dans les sentences particulières en tenant toujours compte de la jurisprudence pertinente. Mais sur le plan davantage théorique ou philosophique, nous soutenons plus généralement que la rigueur intellectuelle du juriste dépend de sa capacité à développer une conscience sensible et informée face à l'historicité de sa discipline pour laisser celle-ci guider sa pratique.

Comme nous l'avons vu, le droit confirme la validité de la théorie du cercle herméneutique que met en évidence Gadamer. Nous entendons ici l'idée que la compréhension est toujours le produit d'un dialogue ou d'un échange avec les traditions dans lesquelles elle trouve ses fondements. Elle se manifeste dans la manière dont la relation qui relie le juriste à la loi culmine

dans l'élaboration d'une jurisprudence qui motive la formation d'un juriste plus apte à déceler la juste application de la loi dans l'universalité de ses applications possibles. En ce sens, la transmission qu'accomplit la jurisprudence est à l'origine du développement du juriste ainsi que de la loi.

Eu égard à la reconnaissance de l'importance de la tradition et de la nécessité de son apport à la progression du droit en tant que science, il est inconcevable qu'une compréhension de la loi se fasse, aujourd'hui, sans tenir compte de l'influence de la jurisprudence. Ainsi, en mariant la rigidité de la loi à l'ouverture que lui permet la jurisprudence, la science du droit reconnaît qu'il est possible de concilier l'autorité de la loi à son besoin d'être constamment actualisée face aux nouvelles exigences que comporte l'horizon en motion perpétuel qu'incarne le présent. Le droit fonde alors la rigueur intellectuelle de sa discipline, non pas dans une lecture objectivante de la loi, mais dans la fusion qu'elle permet entre les différents horizons des juristes d'expérience. Ceux-ci se rencontrent, malgré la distance temporelle qui les sépare, dans la communauté de leur appartenance à une même tradition qui se démontre vivante par sa manière de maintenir le dialogue entre chacun de ses contributeurs au-delà des limites que leur impose leur propre finitude.

La critique de conservatisme

Nous concluons ce dernier chapitre à vocation plus concrète par la réfutation d'une critique commune à l'égard de la philosophie de Gadamer. Il est question de rabaisser celle-ci à l'éloge d'une idéologie politique particulière, à savoir le conservatisme. Considérant qu'une partie importante de l'œuvre de Gadamer consiste à confronter le projet rationaliste des Lumières sur la base d'une réhabilitation de la tradition et de l'autorité, il serait difficile d'en vouloir au lecteur hâtif qui constaterait dans sa philosophie une résonance essentiellement conservatrice. En effet, la philosophie conservatrice est définie par l'importance capitale qu'elle attribue à la conservation de la tradition²⁰¹ et à la défense de l'autorité qui la protège. Or, la mise à l'épreuve de cette interprétation est un bon chemin à prendre pour nous aider à mieux cerner sa véritable position.

²⁰¹ Ipperciel D. « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? », p. 616.

C'est que la conservation mise en avant par le conservatisme est davantage de l'ordre d'un *traditionalisme*, lequel vise le maintien de l'appartenance à *une* tradition au détriment des autres. Or, ce que nous avons cherché à démontrer, c'est que l'appartenance *aux* traditions que décrit Gadamer est bien plus radicale, en ce qu'elle est ontologique²⁰². La compréhension qui résulte de l'appartenance aux traditions n'est pas redevable du bien-fondé d'une tradition en particulier, mais plutôt d'un mode d'être plus général dans lequel elle s'insère toujours. C'est que la finitude force l'humain à prendre part à un dialogue incessant qui ne trouvera jamais son accomplissement dans un savoir absolu et final²⁰³. Gadamer s'intéresse, en effet, à la manière propre à la tradition de faire avancer le dialogue par sa transmission, autant lorsque cette tradition fait l'objet d'une conservation que d'une critique. Gadamer s'érige alors en opposition à toute forme de dogmatisme qui pourrait entraver le dialogue. Autant le maintien radical d'une tradition que la critique radicale de celle-ci peut limiter la capacité de celui qui adopte ces positions de participer pleinement au dialogue qui génère le renouveau de la compréhension. C'est pourquoi la seule radicalité que Gadamer cautionne est celle d'une perpétuelle ouverture à l'altérité de la critique²⁰⁴, qui, elle, est incompatible avec une quelconque position conservatrice ou traditionaliste.

En soulevant la profondeur de la convergence qui relie la philosophie de Gadamer à celle qui anime actuellement la science du droit, nous souhaitons démontrer comment la position de Gadamer sur la tradition n'est pas si étrangère à notre société contemporaine. Au fait, l'intention du rapprochement était justement de désamorcer la méfiance qui accompagne trop souvent aujourd'hui, à notre sens, l'invocation des vertus intellectuelles de la tradition. La discipline du droit peut faire l'éloge de la conservation des lois et du respect de leur autorité sans pour autant être rabaissée au titre d'une institution fondamentalement conservatrice. Nous avons voulu montrer ici que ce critère devrait également tenir pour la défense des bienfaits de la tradition qu'entreprend Gadamer. La situation contemporaine du droit et la position de Gadamer ont été comparées sur la base de leur intelligence dialogale ou délibérative de la tradition dans l'intention de révéler comment celle-ci peut être dite vivante, c'est-à-dire donner lieu à des entreprises en évolution constante. À la lumière de l'humain qui les érige, les lois et les traditions sont faillibles et doivent se renouveler en permanence. C'est pourquoi des lois aberrantes ont dû être abrogées et

²⁰² *Ibid.* p. 617.

²⁰³ *Ibid.* p. 620.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 616.

abolies au travers de l'histoire, sans pour autant que le système qui les abritait soit lui-même renversé dans sa totalité. Il en va de même pour les traditions dans un sens plus large. Il est possible de simultanément reconnaître la vertu de son entreprise générale tout en dénonçant ses dénouements plus malheureux. C'est pourquoi la conscience historique de Gadamer se réalise dans le développement d'une sensibilité envers la complexité du bagage historique qui nous précède et influe sur notre compréhension du monde. Une telle influence doit faire l'objet d'une réflexion sérieuse qui ne peut trouver sa résolution dans un dogmatisme en faveur ou contre la tradition.

À ce sujet, il est révélateur de remarquer que la pensée de Gadamer est cohérente avec elle-même, en ce qu'elle propose elle-même une critique soutenue de certaines grandes figures constitutives de la tradition herméneutique avec laquelle il partage une appartenance. En s'attaquant, en effet, à l'herméneutique de Dilthey et de Schleiermacher, ainsi qu'à la philosophie de Kant, pour n'en nommer que quelques-uns, Gadamer ne démontre pas une confiance aveugle dans l'autonomie de la tradition. Il reconnaît la place que la tradition occupe dans l'histoire de l'herméneutique et de la philosophie, et espère y contribuer au travers d'une appropriation critique des classiques qui le précèdent. Il démontre ainsi comment la re-connaissance de l'autorité peut être mise au service de la connaissance sans l'étouffer.

Conclusion

Si Gadamer voit dans le droit une discipline exemplaire, c'est donc en raison de sa manière de reconnaître que la justice à laquelle elle aspire est toujours le produit d'une raison délibérative, d'une *phronesis* qui trouve son actualisation dans le dialogue²⁰⁵. Il en va de même pour toute réflexion qui a comme objet un autre sujet humain. Ce type de réflexion est délibératif en tant qu'il doit toujours s'articuler autour de la même tension. Celle-ci surgit entre l'expérience d'appartenance à un genre humain commun et l'expérience d'une distance aliénante qui sépare chacune de nos expériences humaines individuelles, soit ce qui nous rend incapables de nous comprendre complètement l'un l'autre. Pour Ricœur, l'entièreté de *Vérité et méthode* est consacrée

²⁰⁵ Misgeld D. « On Gadamer's Hermeneutics », p. 157 ; Ipperciel D. « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? » p. 625.

au parcours de cette tension²⁰⁶. Les trois grandes sections révéleraient, respectivement au travers d'une phénoménologie de l'art, de l'histoire et du langage, comment cette tension détermine *a priori* chacune de ces expériences qu'aucune méthode ne parvient à résorber.

L'essence herméneutique de cette phénoménologie se manifeste dans l'idée de Gadamer selon laquelle la seule résolution à cette tension est à trouver dans la manière dont l'humain réussit à interpréter un texte d'une manière productive. Le texte en lui-même demande à être interprété en tant que son sens ne nous apparaît jamais immédiatement²⁰⁷. Il faut toujours être ouvert face à son altérité, puisque comme tout autre être humain, il est sujet à nous apprendre quelque chose quant à la particularité de la communauté de notre appartenance. Ce qui distingue le texte, c'est qu'il est figé dans le temps par son écriture, de sorte qu'il ouvre la voie à des applications qui débordent l'historicité de chaque individu. C'est ce qui se produit lorsqu'un lecteur se retrouve lui-même différemment dans la lecture d'un texte qui le précède de plusieurs siècles. Ainsi, le fait qu'un texte ait été transmis est à voir comme la conséquence naturelle et logique de sa capacité à être applicable au-delà d'une appartenance aux mêmes conditions historiques, tel que le pense la science méthodique. La transmission au sein d'un processus de tradition peut alors être vue comme un antidote à la relativité historique dont semble être victime la compréhension. Le maintien de l'appartenance à une même tradition au travers des époques témoigne du fait que les idées portées par certains textes peuvent réussir à échapper à l'historicité de leur condition pour s'élever au rang d'une compréhension générale. C'est pourquoi Gadamer en vient à concevoir l'étude de l'histoire elle-même comme celle d'un texte, ou plutôt d'un grand récit qui s'écrit lui-même à chaque instant où un texte est transmis. Dans une telle entreprise, chacun des textes qui sont transmis constitue un fragment de son sens, ou encore, une lettre de son alphabet²⁰⁸. L'œuvre de Gadamer démontre comment la compréhension en histoire, en art, en droit, en théologie et dans toutes les sciences humaines, est le résultat de notre participation à cette entreprise. En ce sens, la compréhension est elle-même toujours advenir²⁰⁹, en ce qu'elle est à la fois le produit et la continuation d'un dialogue incessant, d'un cercle herméneutique.

²⁰⁶ Ricœur p. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, II*, p. 96.

²⁰⁷ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 25 ; *Vérité et méthode*, p. 537, 542.

²⁰⁸ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 543.

²⁰⁹ Gadamer H-G. *Le problème de la conscience historique*, p. 21 ; *Vérité et méthode*, p. 503.

Conclusion

Pour ce dernier effort de synthèse, nous aimerions nous appuyer sur les mots de Gadamer lui-même qui, bien heureusement, résumant très bien l'idée essentielle de notre propre travail :

« Nos considérations sur l'importance de la tradition dans la conscience historique se rattachaient à l'analyse heideggerienne de l'herméneutique de la facticité et cherchaient à en recueillir les fruits pour une herméneutique des sciences de l'esprit.²¹⁰ »

C'est précisément de cette manière que nous avons souhaité présenter l'importance et la portée du concept de tradition dans le travail de Gadamer. Nous avons d'abord rattaché celui-ci aux grands développements de l'herméneutique de la facticité de Heidegger, à savoir la conception des concepts de *Dasein*, d'*être-au-monde* et de structure d'anticipation. Ceux-ci ont permis à Gadamer de dégager une phénoménologie de la compréhension qui s'appuie sur la notion de cercle herméneutique pour présenter le rapport qui relie la compréhension individuelle à la tradition comme étant une relation qui unit l'entreprise individuelle de comprendre son sort à celle d'un projet humain de former perpétuellement la compréhension de son monde et de sa place dans celui-ci. Nous avons ensuite cherché à fonder la nécessité herméneutique de l'appartenance aux traditions dans la réalité que nous fait découvrir une conscience proprement historique. Nous entendons ici l'incontestable relativité historique à laquelle est soumise toute compréhension humaine, victime de sa propre facticité. C'est ce qui nous a amenés à voir, avec Gadamer, le problème fondateur d'une science de l'homme dans l'identification de la voie adéquate pour appliquer l'universalité du théorique au particulier dans la situation concrète qui demande action. Ce que nous avons souhaité démontrer à ce sujet, en nous réclamant de la philosophie de Gadamer, c'est que ce problème essentiellement herméneutique trouve sa réponse dans la participation à un dialogue incessant et qui doit toujours rester ouvert. Il s'agit d'interpréter toute nouvelle information à partir de l'horizon le plus vaste et informé possible. Comme en témoigne la science du droit, celui-ci est à trouver dans l'immersion dans la tradition qui, par son travail de conservation et de filtrage, permet à l'individu de fusionner la richesse particulière de sa

²¹⁰ Gadamer H-G. *Vérité et méthode*, p. 495.

perspective à celle de ses ancêtres pour qu'ils puissent le supporter dans la résolution des problèmes que réserve le futur.

D'une manière plus générale, il importe de reconnaître comment la philosophie de Gadamer va au-delà d'un horizon strictement limité aux traditions herméneutiques et philosophiques. Sa philosophie énonce, en effet, une vérité humaine universelle qui pourrait servir de fondement, comme il y insiste dans son travail, à toutes les sciences humaines: chaque humain est capable de dialoguer avec autrui, et c'est de cette rencontre avec l'autre que la compréhension trouve son effervescence. C'est pourquoi il est important de valoriser l'approfondissement de notre conscience historique, tel que le suggère Gadamer, même si et d'autant qu'elle nous prive d'une vérité absolue, totalement étrangère à l'histoire. Gadamer souhaite que l'on célèbre cette ouverture de nos horizons, car elle révèle un champ d'exploration encore plus étendu et fertile pour la connaissance humaine. C'est dans cette intention qu'il écrit :

« I heard one day that a Japanese scholar, who was a great admirer of Heidegger, was disappointed because in reading my book he felt excluded, since I insisted so much on the basic grounds of practice and of living in our own tradition. But I think he was wrong. Tradition is not a privilege of Western culture; the dialogue between traditions as well as the dialogue between our past and our tradition is expanding beyond any pregiven limitations. As other cultures are now leaning towards our culture, I think the dialogue or the communicative understanding between them acquires more and more the common ground of human life that is needed for comprehensive partnership and for the general interests of mankind in economics, in energy problems, and in the problems of preservation from catastrophic political developments. In all these things, we no longer pretend any form of exclusiveness and share with everybody our human task of contributing in the modest proportions which are ours to the well-being of human life.²¹¹ »

Si le mouvement de la compréhension consiste à aller chercher ce qui nous est étranger dans les traditions qui nous sont familières, il consiste également à trouver un terrain d'entente possible entre traditions étrangères. Puisque pour Gadamer, l'appartenance aux traditions est d'abord un mode d'être, qui souligne notre appartenance commune à une histoire de l'homme, qui

²¹¹ Gadamer H-G. « Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences », p. 85.

est en formation perpétuelle. C'est pourquoi il semble seulement naturel que, si l'essor d'un sens véritablement commun à tous les hommes doit être possible, il trouve son lieu dans une fusion des traditions.

Bibliographie

1. Œuvres de Hans-Georg Gadamer

Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Le problème de la conscience historique, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Années d'apprentissage philosophique, Paris, Criterion, 1992.

« Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie : Commentaires métacritiques de "Wahrheit und Methode" » dans *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 83-108.

« Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences », dans *Research in Phenomenology*, 9, 1979, p. 74-85

« La dimension religieuse », dans *Les chemins de Heidegger*, traduit et présenté par Jean Grondin, Paris, J. Vrin, 2002.

« Être, Esprit et Dieu », dans *Les chemins de Heidegger*, traduit et présenté par Jean Grondin, Paris, J. Vrin, 2002.

2. Littérature secondaire

ALLEAU, R. et PÉPIN, J. « Tradition ». Dans *Encyclopaedia Universalis*. Consulté le 17 avril 2023. <<https://www.universalis.fr/encyclopedie/tradition/>>

AUDI, R. (dir.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

BERTI, E. « *La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente* », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, n° 2, 1990, p. 249-266. <<http://www.jstor.org/stable/40903103>>

CABRILLAC R. et al. *Dictionnaire du vocabulaire juridique*, 11^e édition, Paris, LexisNexis, 2020.

CÔTÉ, P-A. DEVINAT, M. *Interprétation des lois*, 5^e édition, Montréal: Les Éditions Thémis, 2021

DUBOIS, C. *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Éditions du Seuil, 2000. p.17-63

GAFFIOT, F. « *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français* », 3^e éd. revue et augm. /éd Paris, Hachette, 2008.

GREISCH, J. « *Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique* », dans *Revue Internationale de Philosophie* 54, n° 213 (3) (2000), p. 447-468. <<http://www.jstor.org/stable/23955758>>

GRIMAL, E. « Sur la notion de l'objectivité », dans *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* 135, n° 7/9, 1945, p. 236-255. <<http://www.jstor.org/stable/41086715>>.

GRONDIN, J *L'esprit de l'éducation*, Paris, Presses universitaires de France, 2022.

- ... *L'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Que sais-je? », 2017.
- ... *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- ... « L'universalité de l'herméneutique: Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », in : *Revue Internationale de Philosophie* 54, n° 213, 2000, p. 469-485
- ... *Paul Ricœur*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je? », 2016.
- ... « *What is the Hermeneutical Circle?* », in *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, 2016.

HECKMAN, S. « *Beyond Humanism: Gadamer, Althusser and the Methodology of the Social Sciences* ». in *Western Political Quarterly* 36, n° 1, 1983, p. 98-115 <<https://doi.org/10.2307/447847>>.

HOLLINGER, R. « *Introduction: Hermeneutics and Pragmatism* », in *Hermeneutics and Praxis*, ed. by R. Hollinger, Notre Dame University Press, 1985, p. IX-XX

IPPERCIEL, D. « *La pensée de Gadamer est-elle conservatrice?* », in *Revue philosophique de Louvain* (102) 2004, p. 610-629.

INGRAM, D. « Hermeneutics and Truth » in *Hermeneutics and Praxis*, ed. by R. Hollinger, Notre Dame University Press, 1985, p.32-53

KISIEL, T. « The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger », in *Hermeneutics and Praxis*, ed. by R. Hollinger, Notre Dame University Press, 1985, p. 3-31

MISGELD, D. « On Gadamer's Hermeneutics », in *Hermeneutics and Praxis*, ed. by R. Hollinger, Notre Dame University Press, 1985, p. 143-170.

PIERCEY, R. « Ricœur's Account of Tradition and the Gadamer: Habermas Debate » in *Human Studies* 27, n° 3, 2004, p. 259-280. <<http://www.jstor.org/stable/20010375>>.

RICŒUR, P. *Temps et récit, tome 3 : Le temps raconté*, Paris, éditions du Seuil, 1985 1.

- ... *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*, Paris, éditions du Seuil, collection « Points essais », 1998.

TUNC, A. « Jurisprudence », dans *Encyclopaedia Universalis*. Consulté le 8 mai 2023. <<https://www.universalis.fr/encyclopedie/jurisprudence>>

TUR, R. H. S. "What Is Jurisprudence?" in *The Philosophical Quarterly*, 28, n° 111, 1978, p.149-161. <<https://doi.org/10.2307/2219360>>

WARNKE, G. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, 1987.