

GADAMER ET LE PROBLÈME DU COMPRENDRE

Ass. Deodatus PALUKU KAGHOMA¹

Résumé

La question de la compréhension ou mieux du comprendre est fondamentale chez tout être humain. Cet être veut comprendre et n'existe qu'en comprenant. Alors comment rendre possible ce comprendre ? Chez Hans-Georg Gadamer, cette question fondamentale de l'herméneutique se rapporte à celle de « comment surmonter les obstacles de la compréhension ». Voilà pourquoi il penche vers la conscience de l'efficiace historique comme fondement du comprendre. Mais cette conscience historique, qui se fonde sur la réhabilitation des trois concepts clés (le préjugé, l'autorité et la tradition), se veut être valorisée par la distanciation historique, la conscience de notre finitude, l'horizon qui rend possible la fusion des horizons. Pour Gadamer, c'est au niveau de la fusion des horizons que se réalise la vraie compréhension. Cependant, tout en valorisant l'histoire dans la compréhension, contre le rationalisme de l'Aufklärung et sans tomber dans le Romantisme, son herméneutique qui réhabilite le préjugé tend à plonger dans le relativisme. Et comment la finitude de l'être humain permettrait-elle la vraie compréhension ?

Summary

The question of understanding or well of the understand is fundamental at any human being. This being wants to understand and exist in understanding. Then how to make it possible this understand? For Hans-Georg Gadamer, this fundamental question of hermeneutics goes along with the one of "how overcome the obstacles of comprehension". That is why he sides towards the conscience of historical efficiace as a basis of understand. But this historical conscience, which is founded on the rehabilitation of the three key concepts (the préjudje, the authority and the tradition), wants to be valued by the historical distanciation, the conscience of our finitude, the horizon which makes possible the fusion of horizons. For Gadamer, it is at the level of the fusion of horizons that the true comprehension is realized. However, in valuing the history in the comprehension, against the rationalism of the Aufklärung and without falling in Romantism, its hermeneutics which rehabilitate the prejudged tends to bring to relativism. And how could the finitude of the human being allow the true comprehension?

INTRODUCTION

S'il faut convenir que l'art de comprendre définit, selon Schleiermacher, ce qu'il faut appeler herméneutique², il va sans dire que la problématique que nous voulons aborder ici, nous plonge dans une démarche proprement herméneutique.

En effet, le problème du comprendre, aussi vieux que l'histoire du développement de la pensée philosophique, n'a cessé, depuis fort longtemps, de se poser de façon impérative. A vrai dire, il faut noter que toute connaissance est un couronnement du comprendre ; et l'élaboration de toute méthode de recherche ne vise qu'à cela. Le comprendre embrasse donc tous les domaines de l'activité humaine, car il est d'une nécessité que l'homme comprenne dans son agir et qu'en même temps il soit compris en tout ce qu'il fait. Peu importe que cela se focalise sur

¹ E-mail : pkaghoma@yahoo.fr

² Cf J. STAROBINSKI, « Avant – propos », dans F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Traduction et introduction de M. SIMON, Paris, Labor et Fides, 1987, p.5.

le comment ou sur le pourquoi, il s'agit toujours du problème du comprendre qui peut se présenter sous diverses formes : scientifique ou philosophique.

Partant, nous prenons soin de préciser qu'il s'agit ici du comprendre philosophique circonscrit dans le champ herméneutique. Mais au départ, ne faudrait-il pas nous demander : Que signifie « comprendre » ? Nous trouvons que cette question est indispensable pour poser le problème du comprendre qui suscite, lui aussi, cette autre question : Qu'est-ce qui donne au comprendre ? Autrement dit, « Comment surmonter les obstacles de la compréhension ? » Le comprendre a-t-il un fondement sans lequel il n'y aurait pas de compréhension ? Ou encore, le problème du comprendre peut-il être exclusivement résolu sur les plans psychologique et historique par reproduction du passé, comme l'entrevoient Schleiermacher et Dilthey, ou sur le plan ontologique, selon la vision de Heidegger ?

Tout bien considéré, le problème du comprendre pose celui de son fondement. Il s'agit d'un pré requis qui constituerait la clé fondamentale au comprendre. Dans cette perspective, Gadamer n'a-t-il pas fondé la compréhension dans la conscience de l'efficacité historique, c'est-à-dire la conscience du travail de l'histoire sur l'être de l'être humain ? En fait, ce travail façonne l'être de l'être humain qui en devient le fruit. C'est ainsi que, pour Gadamer, « Comprendre n'est pas un mode de comportement du sujet parmi d'autres, mais le mode d'être du Dasein lui-même. C'est dans ce sens, ajoute notre Auteur, que le concept herméneutique est mis ici en œuvre. Il désigne la notion fondamentale de l'existence qui la constitue dans sa finitude et son historicité, et qui embrasse par là même l'ensemble de son expérience du monde »³. Il convient donc de noter que Gadamer cherche à résoudre le problème du comprendre dans l'historicité de l'existence. Voilà pourquoi il affirme : « la compréhension doit être entendue comme un acte de l'existence, et elle est donc un “ pro-jet jeté ” »⁴. De fait, étant donné que l'existence n'est point un état ponctuel, mais plutôt continu, la compréhension, comme acte qui s'y rapporte tout en lui donnant un sens, est donc une actualisation perpétuellement en actualisation.

Considérant que nous existons comme êtres historiques, qui ont pour mode d'être la compréhension, l'historicité du comprendre de Gadamer, portant sur les traditions, a, pour ainsi dire, attiré notre intérêt pour tenter cette réflexion analytique ; car nous sommes tous au monde portés par nos cultures, nos traditions.

Aussi, ne nous faudrait-il pas envisager le comprendre en rapport avec un événement, c'est-à-dire un advenir du sens qui ne relève pas vraiment d'une méthodologie ? En effet, en reconnaissant la compréhension comme affaire d'événement, c'est là, comme l'estime Jean Grondin, une preuve de ne savoir vraiment pas comment, ni d'où elle advient. Bien entendu, elle « se produit, elle nous

³ Y. ELISSALDE, « Définir l'interprétation », dans G. DENIAU et J.C. GENS (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Ed. du Sporg, s.d., p. 37.

⁴ H.-G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Ed. du Seuil, 1996, p. 74

porte, nous nourrit, elle est l'élément dans lequel nous baignons et qui nous permet justement de nous comprendre, de partager des expériences ensemble »⁵. Sous cet angle, le problème du comprendre se révèle être un problème lié à l'expérience qui nous frappe et qui se repose en nous, contrairement à l'expérience préparée au laboratoire par un scientifique. En ce sens, « comprendre, ce n'est pas maîtriser, c'est un peu comme un respirer ou aimer : on ne sait trop ce qui nous tient, ni d'où vient le vent qui nous insuffle vie, mais nous savons que tout en dépend et que nous ne sommes maîtres de rien »⁶.

Comme on peut le constater, dans son historicité du comprendre, Gadamer a pris à compte l'épistémologie et l'ontologie en partant de Schleiermacher, Dilthey et Heidegger dont il importe de commencer par appréhender les considérations avant d'aborder, pour notre analyse, la perspective gadamérienne en termes, justement, d'historicité du comprendre. Ici, il sera nécessaire de commencer par considérer la réalité « expériences extra - méthodiques de la vérité », après quoi nous mettrons l'accent sur la conscience historique qui sera suivie de sa valorisation. Et pour terminer, nous pourrions tenter une appréciation critique de l'auteur. Mais, quel que soit cet aspect critique, notre démarche sera analytique.

I. LE COMPRENDRE CHEZ SCHLEIERMACHER, DILTHEY ET HEIDEGGER

Si, pour Schleiermacher, l'herméneutique devient l'art de comprendre le discours, et plus précisément de comprendre l'auteur du discours aussi bien qu'il ne s'est lui-même compris⁷, il faut alors, comme fondement du comprendre, pénétrer, saisir, à l'aide des manifestations extérieures, les sentiments intérieurs vécus chez autrui. Il y a là une part de l'Esprit historiciste romantique et une tendance psychologisante de l'herméneutique qui ramène la compréhension à la vie intérieure, subjective d'autrui. C'est seulement plus tard que Schleiermacher rectifiera sa pensée en précisant « qu'il ne s'agit pas de comprendre l'auteur dans sa personnalité subjective, mais son discours »⁸.

Avec Dilthey, disciple de Schleiermacher, c'est l'amplitude de l'horizon historique, où il institue toute activité philosophique, qui prend place. Pour lui, le comprendre est du ressort des sciences de l'esprit ou sciences humaines portant sur les faits de conscience, en l'occurrence l'histoire, tandis que dans les sciences de la nature, c'est l'explication qui tient lieu. D'où son clivage épistémologique entre expliquer et comprendre⁹. Ce faisant, Dilthey perpétuera, dans sa radicalisation, la

⁵ Cf. J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Ed. du Cerf, 1999, p. 37-38.

⁶ *Ib.*, p. 37-38.

⁷ Cf. C. BERNER, *La philosophie de Schleiermacher*, Paris, Cerf, 1995, p. 77

⁸ *Ib.*

⁹ Cf. D. HUISMAN (dir), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, P. 749

tendance psychologisante de l'herméneutique de son maître dans la compréhension de l'initiation vivante du processus créateur¹⁰. Dilthey voulait donc compléter la *Critique de la raison pure* de Kant par la *Critique de la raison historique* pour bien mener son projet de fonder l'objectivité des sciences de l'esprit¹¹. Cependant, le modèle psychologique qu'il a dû certes abandonner, hypothéquait si gravement, dans sa pensée, les chances pour la *Critique de la raison historique*. Toutefois, Dilthey sera un interlocuteur de Heidegger lors de sa rédaction de *Etre et Temps*.

Dans *Etre et Temps*, Heidegger opère un renversement au niveau du problème fondamental du comprendre. Il veut fonder ontologiquement la compréhension. Il n'est plus question du comment savoir, du comment connaître, mais plutôt du mode d'être du Dasein qui n'existe qu'en comprenant. C'est dire, en fait, que l'herméneutique de la facticité de Heidegger trouve son fondement dans la structure même du Dasein, toujours orienté vers l'interprétation de tout ce qui l'entoure et le constitue. Heidegger procède ainsi à la jonction du caractère scrupuleux de la description phénoménologique husserlienne et l'amplitude de l'horizon historique dans l'ontologie de la connaissance.

Faisons remarquer qu'aux vues de Gadamer toutes ces approches, constituant un enchaînement, n'épuisent pas le problème du fondement du comprendre, et, par conséquent, celui du comprendre lui-même. Bien entendu, ces approches trouvent leur rebondissement chez Gadamer comme point de départ, soit par opposition, soit pour un développement en vue d'un dépassement, pour l'élaboration de son herméneutique. Mais Gadamer se veut être plus concret, en ce qui est essentiellement fondamental au comprendre. Pour lui, il s'agit de la conscience du travail de l'histoire sur l'être de l'être humain. C'est bien là 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. Il est à tout moment manifeste que cette prise de conscience historique n'est pas sans effet sur l'activité intellectuelle de nos contemporains : que l'on pense aux immenses bouleversements spirituels de notre époque »¹².

Gadamer prend ainsi une position contre l'Aufklärung qui soutient que la seule raison humaine est capable d'atteindre la vérité par le discernement méthodique. Aussi, même s'il reconnaît la valeur de l'histoire dans la compréhension, il est hors de toute acception qu'il prend position pour le Romantisme qui préconise le retour à l'histoire par la reproduction. En effet, pour Gadamer, la tradition

¹⁰ Cf. C. BERNER ; *O.C.*, p. 12

¹¹ Cf. H. – G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, p. 36.

¹² H-G. GADAMER, *O.C.* p. 23.

historique, même la plus authentique et la mieux établie, a besoin d'être saisie¹³. Il y a donc, entre raison et tradition un rapport de complémentarité et vice versa.

Cela étant, et à proprement parler, pour commencer notre analyse sur Gadamer, qu'en est-il des « expériences extra-méthodiques de la vérité » ?

II. LES EXPERIENCES EXTRA-METHODIQUES DE LA VERITE

Dans son chef d'œuvre *Vérité et méthode*, Gadamer relève les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Il s'agit de la sphère esthétique, de la sphère historique et de la sphère langagière. En effet, il convient de noter que c'est au niveau de ces sphères que se situent les expériences extra-méthodiques de la vérité. En fait, le problème herméneutique, qui concerne le phénomène de la compréhension et de l'interprétation juste de qui est compris, outrepassé, par son origine déjà, les limites posées par l'idée de méthode telle que la conçoit la science moderne. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les expériences extra-méthodiques de la vérité, expériences qui dépassent le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique et de toute interrogation sur sa légitimation spécifique¹⁴. Plus précisément, par expériences « extra-méthodiques », nous entendons « les domaines dans lesquels, selon F. Volpi, la réflexion méthodologique, d'autant plus si elle se caractérise par l'exigence de rigueur empruntée aux sciences exactes, empêche ou obstrue l'expérience de la vérité qui leur correspond, plutôt qu'elle ne la favorise »¹⁵. Et Gadamer de certifier que « les sciences de l'esprit se rencontrent avec certains types d'expériences situés à l'extérieur de la science, avec l'expérience de la philosophie, avec celle de l'art et celle de l'histoire même. Ce sont tous des types d'expérience dans lesquels une vérité se manifeste qui ne peut être vérifiée par les moyens méthodologiques dont la science dispose »¹⁶. Pour Gadamer, la compréhension ainsi que l'interprétation des textes ne sont pas seulement affaire de science, mais relèvent aussi bien évidemment de l'expérience générale que l'homme fait du monde. Aussi, il nous rappelle qu'originellement le phénomène herméneutique n'est absolument pas un problème de méthode¹⁷. C'est dans ce sens qu'il faut aussi comprendre la logique du titre de son chef d'œuvre : *Vérité et méthode*.

En effet, il faut noter que Gadamer prend position ici contre le rationalisme de l'Aufklärung qui soutient que l'histoire ne constitue point un champ d'investigation,

¹³ Cf. H. — G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complète, Paris, Ed. du Seuil, 1996, p. 302-303.

¹⁴ Cf. *Ib.*, p. 11.

¹⁵ F. VOLTPI, « Herméneutique et philosophie pratique », dans G. DENIAU et J.-. GENS, *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Ed. du Sborg, s.d., p. 14.

¹⁶ H. — G., GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 11-12

¹⁷ Cf. *Ib.*, p. 11.

et qu'il faut seulement se servir de son propre entendement, de sa propre raison. « Pour nous, écrit Gadamer, la raison n'est qu'en tant que réelle et historique ; ce qui est dire tout simplement qu'elle n'est pas son propre maître, mais reste toujours dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action »¹⁸

Ce disant, qu'en est-il spécialement des expériences extra-méthodiques de la vérité, considérées distinctement ?

II.1. L'expérience de la sphère esthétique

Dans la sphère esthétique, Gadamer nous fait remarquer que l'ontologie revêt une primauté par rapport à l'épistémologie. C'est dire, en fait, que c'est l'expérience d'être saisi qui précède toujours et rend possible l'exercice critique du jugement. C'est ainsi qu'il propose alors une ontologie de l'art où le primat revient au monde ouvert par l'œuvre. En effet, dans la première section de *Vérité et méthode*, Gadamer cherche à contourner l'approche subjectiviste de l'art qui fait de l'œuvre un objet offert à la libre jouissance d'une conscience esthétique. Il veut montrer que le sujet véritable de l'art n'est autre que l'œuvre elle-même qui se présente dans la multiplicité de ses représentations ; l'être de l'œuvre d'art réside ainsi dans son auto-présentation¹⁹.

En effet, il y a auto-présentation de l'œuvre d'art lorsque la relation entre l'œuvre elle-même et sa présentation n'est pas une relation réelle entre deux termes existant séparément. Il s'agit donc d'une présentation du « même », de sorte que la distinction entre l'œuvre elle-même et sa présentation n'est pensable, selon Gadamer, qu'à partir de la « relation mimétique originaire ». Retenons aussi que cette relation mimétique n'est pas ici une relation d'imitation d'un modèle, mais elle désigne plutôt l'événement même de la venue à la présence de l'œuvre d'art²⁰. A ce propos, Guy Deniau nous donne cette précision : « l'auto-présentation est un mouvement de différenciation du même, par lequel nous reconnaissons, dit Gadamer, ce qui se présente en son essence. L'essence n'a rien d'un être positif, elle désigne plutôt ce jeu réglé de la présentation du même, lequel « ressort » en sa vérité, c'est-à-dire tel qu'en lui-même, dans la disjonction de la phénoménalité »²¹. C'est ainsi que, pour accéder à la vérité de l'art ou de l'œuvre d'art, il faut, aux vues de Gadamer, détruire la conscience esthétique qui considère les œuvres d'art comme des objets esthétiques, c'est-à-dire en faisant abstraction de leur portée morale ou cognitive. En plus, l'appréciation esthétique autonome qui résulte de l'abstraction de la dimension

¹⁸ Ib., p. 297.

¹⁹ Gf. G. DENIAU, *Gadamer*, paris, ellipses Edition Marketing, 2004,p.14.

²⁰ Gf. Ib.

²¹ Ib., p. 26.

morale et cognitive ne devra pas oublier que l'œuvre d'art est d'abord participation à une expérience de vérité²². Qu'en est-il alors dans la sphère historique ?

II.2. L'expérience de la sphère historique.

« Si Hegel a été l'un des premiers à reconnaître le caractère historique de toute pensée, mérite que lui reconnaît l'école historique, il est clair que sa philosophie idéale a réagi à l'historisation de l'idée, de la raison et de la philosophie, par une idéalisation de l'histoire, construite en fonction des expériences de rationalités du concept philosophie »²³.

Il s'agit là d'une volonté, chez Hegel, d'imposer une téléologie à priori au cours de l'histoire, c'est-à-dire l'idée d'un progrès de l'histoire dans le sens d'une réaction toujours plus complète de la raison, qui ne prend pas en compte la facticité, l'individualité, voire la liberté caractérisant en propre les faits historiques²⁴. Or, bien que la raison soit en œuvre dans l'histoire, il faut reconnaître que l'histoire est d'une « excédentaire inclôturable » par rapport à la raison. C'est ainsi que poser l'expérience de la sphère historique comme expérience extra-méthodique de la vérité peut se justifier.

Pour Gadamer, l'expérience véritable est ainsi pour chacun l'expérience de sa propre historicité. Cette expérience qui est issue de la finitude humaine est une expérience herméneutique ayant affaire à la tradition²⁵. Elle est donc une herméneutique authentiquement historique. Pour élucider le sens de cette herméneutique, Gadamer part de l'échec de l'historicisme tel que constaté chez Dilthey, et il rappelle ensuite les nouvelles dimensions ontologiques de Husserl et de Heidegger. Pour lui, la connaissance historique ne peut, pour ainsi dire, être décrite selon le modèle d'une connaissance objectiviste, car elle est elle-même un processus qui a tous les caractères d'un événement historique. Cette connaissance qui est celle de l'expérience historique est à la fois savoir historique et être historique²⁶. C'est en ce sens justement et seulement en ce sens que l'expérience de la sphère historique est expérience de vérité. Et la structure de la compréhension qui se trouve à la base de cette expérience herméneutique est quelque chose comme une « appartenance » à la tradition²⁷, source des préjugés et expression d'autorité. Ce disant, que faut-il retenir de la sphère langagière ?

²² Cf. J. GRONDIN, *O.C.*, p. 41.

²³ *Ib.*, p. 98.

²⁴ Cf. *Ib.*, p. 99.

²⁵ Cf. H.-G., GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 380-381.

²⁶ Cf. *Ib.*, *Le problème de la conscience historique*, p. 73-74.

²⁷ Cf. *Ib.*

II.3. L'expérience de la sphère langagière

« “Comprendre ce qui nous prend”, saisir ce qui depuis toujours nous saisit, voilà comment on peut résumer le pari paradoxal de l’herméneutique »²⁸. Il en va aussi bien de la sphère langagière que de celles esthétique et historique. En effet, Gadamer souligne autant le mystère de notre appartenance au langage que celui à l’histoire. Bien plus, il faut aussi noter que la sphère langagière n’est point séparée de deux autres. A vrai dire, c’est au niveau du langage que la conscience esthétique, au sens herméneutique du terme, et la conscience historique sont portées au discours. Voilà pourquoi Jean Grondin déclare : « c’est dans le langage que Gadamer verra en 1960 la dimension la plus universelle de l’appartenance de notre conscience à un être-travaillé par l’histoire »²⁹.

Tout compte fait, l’auteur de *Vérité et méthode* cherche donc à approcher l’inapprochable, c’est-à-dire l’obscurité affolante du langage. Cette approche conserve à ce titre un caractère exemplaire pour l’herméneutique de la jectité qui n’a d’autre ambition que de rapprocher à la conscience ce qui précède de toute pensée et la rend possible. Ainsi, en parlant, en 1960, d’élément langagier de toute compréhension, notre auteur explore ce qui était encore très largement une « terra incognita » de la philosophie³⁰.

De ce fait, il faut affirmer que toute compréhension est langagière, même si cela pouvait paraître provocant. Cela signifie donc qu’en tout comprendre se trouve un rapport potentiel au langage de telle sorte qu’il soit toujours possible, là où une dissension émerge, de s’acheminer par le parler-ensemble vers une entente³¹. C’est dire, en fait que pour comprendre l’expérience extra-méthodique de la vérité dans la sphère langagière, il faut prendre en compte le rôle du langage dans la réalisation du dialogue et de l’entente ainsi que son caractère spéculatif. En effet, la thèse que Gadamer développe contre Hegel qui soutient que le langage est soumis à l’énoncé et à la logique, est une thèse selon laquelle le langage possède une structure spéculative. En effet, en ce qui concerne le caractère spéculatif du langage, Gadamer est plus fondamental que Hegel ne pouvait le penser, car « spéculatif » ne signifie pas la réflexion d’un contenu logique³², et il n’a donc rien à voir avec une philosophie de la réflexivité subjective.

²⁸ Cf. J. GRONDIN, *O.C.*, 128.

²⁹ *Ib.*

³⁰ *Df.*, p182

³¹ Cf. H.-G. GADAMER, *Langage et vérité*, traduit de l’allemand et préfacé par Jean-claude GENS, Paris, Gallimard, 1995, p. 151-152.

³² Cf. Z. JANKOVIC, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstruction du Dasein ?*, Paris, L’Harmattan, 2003, p.39.

En somme, c'est dans cet angle spéculatif qu'il convient d'appréhender les deux aspects que revêt le langage, à savoir l'aspect interprétant et celui de vision du monde. Aussi, dire que le langage est interprétant, n'a d'autre sens que celui d'une mise en lumière, c'est-à-dire d'une mise au monde de l'être, mais tout en le voilant.

Considérant alors que le « caractère langagier de la compréhension est la concrétisation de l'histoire de l'influence »³³, nous pouvons maintenant nous demander en quoi consiste cette histoire de l'influence dans le comprendre.

III. L'HISTORICITE DU COMPRENDRE CHEZ GADAMER : LA CONSCIENCE HISTORIQUE

Nous pouvons donc le rappeler, Gadamer fonde le comprendre sur le travail de l'histoire sur l'être de l'être humain, effcience dont il faut prendre conscience. C'est comme l'exprime Paul Ricoeur, la « conscience-de-l'histoire-des-effets » qu'il comprend comme « la conscience d'être exposé à l'histoire et à son action, d'une manière telle qu'on ne peut objecter cette action sur nous, parce qu'elle fait partie du phénomène historique lui-même »³⁴. Partant, nous comprenons que l'homme n'est point à mesure de se passer de l'histoire. Et comme l'écrit bien Gadamer, « En vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous au contraire qui lui appartenons. 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'Etat où nous vivons »³⁵. En ce sens, « le problème de l'herméneutique, écrit-il encore, est, à mon avis, non seulement un problème de la méthodologie des sciences humaines, non seulement un problème relevant de la discussion actuelle sur les manières scientifiques de penser et de philosopher, mais aussi un problème humain, un problème qui porte sur la possibilité même de l'existence humaine et qui peut-être en décidera un jour »³⁶. Et l'existence humaine est ce qui se trouve toujours exposé au travail de l'histoire, d'où la réalité « histoire de l'influence » qui nous donne à envisager les préjugés, l'autorité et la tradition faisant objet de réhabilitation chez Gadamer.

³³ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 411.

³⁴ P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 98.

³⁵ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 298.

³⁶ Id., *L'art de comprendre. Ecrits I. Herméneutique et tradition philosophie*, traduit de l'Allemand par M. SIMON, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 40.

III.1. Le préjugé comme structure d'anticipation du comprendre

C'est dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*, intitulée : « Extension de la question de vérité à la compréhension dans les sciences de l'esprit » et plus précisément dans « les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique » que Gadamer aborde le problème des préjugés. Il faut noter que c'est la perspective ontologique du comprendre de Heidegger, permettant de dégager la structure préalable de la compréhension, qui semble bien fondamentale à la notion de préjugé. Loin d'être ce dont il faut se débarrasser pour commencer à penser - pour oser penser selon le fameux adage Sapere aude -, pour accéder à l'âge adulte³⁷, le préjugé est, chez Gadamer, une structure d'anticipation du comprendre.

Pour Gadamer, la réhabilitation du préjugé est ce qu'il faut privilégier puisque ce qui convient c'est de comprendre le préjugé non pas comme un jugement non fondé, faux et qui est un obstacle épistémologique, mais au contraire comme ce qui rend possible le jugement, la compréhension. Il s'agit ici d'une projection préalable qui « signifie que celui qui veut comprendre « projette par anticipation un sens du tout »³⁸. Voilà pourquoi Jean Grondin renchérit « qu'il n'y a pas de compréhension sans anticipation, pas d'interprétation sans compréhension préalable », car « une compréhension qui s'est avisée de son appartenance essentielle à une constellation de sens qui la rend possible tâchera donc de développer une conscience expresse de sa propre constellation, de ses propres préjugés »³⁹. Alors, faut-il nous pencher maintenant sur le deuxième élément de la trilogie gadamérienne qui est l'autorité.

III.2. La notion de conscience de limites : l'autorité

Par « conscience de limites », Gadamer entend qu'aucun être humain ne peut prétendre avoir une connaissance totale, parfaite, voire absolue. Ce qui donnerait, d'un côté, à la domination et, de l'autre, à l'abdication de la raison. Être investi d'autorité consisterait ainsi à avoir conscience de ses limites en matière de connaissance. Alors, contrairement à ceux qui conçoivent l'autorité toujours en rapport avec la domination ou la violence, avec l'obéissance aveugle, l'abdication de la raison ou l'acte de soumission douloureuse, Gadamer, ne reconnaissant l'autorité en rien de cela, estime que l'autorité a son fondement ultime « dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre. Ce qui est lié au fait qu'en vérité l'autorité ne se reçoit pas, mais s'acquiert et doit nécessairement être acquise par quiconque y prétend »⁴⁰.

³⁷ Cf. P. RICOEUR, *O.C.*, p. 338.

³⁸ G. DENIAU, *O.C.*, p.23.

³⁹ J. GRONDIN, *O.C.*, p. 121 et 128.

⁴⁰ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 300.

L'autorité est donc une notion de conscience de limites. C'est un acte d'acceptation et de reconnaissance de ses limites dans sa finitude. Elle « repose, certifie Gadamer, sur la connaissance, par conséquence, sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise dans son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné »⁴¹.

En effet, pour Gadamer, l'analyse de ce concept d'autorité a souffert d'une malfaçon depuis le siècle de l'Aufklärung, en raison de la confusion entre domination, autorité et violence. « Or, l'autorité en son essence n'implique rien de cela ». « La connaissance de l'autorité est toujours liée à l'idée que ce qu'elle dit ne relève pas de l'arbitraire, étranger à la raison, mais peut être en principe compris. En cela consiste l'essence de l'autorité que revendiquent l'éducateur, le Supérieur, le spécialiste »⁴². Et que dire du troisième élément de la trilogie, à savoir : la tradition ?

III.3. La tradition comme conscience d'appartenance

Notre appartenance à l'histoire est bien une appartenance à la tradition ou à des traditions qui nous façonnent et exercent sur nous une certaine autorité. Il s'agit d'une autorité dans la connaissance, sur base des structures d'anticipation du comprendre. En fait, « la compréhension n'est pas tant en elle-même, à penser comme une action de la subjectivité, que comme une insertion dans l'événement de la tradition (Überlieferung), tandis que passé et présent se médiatisent conditionnellement ». Et, « l'in-terprétation est le mode fondamental sous lequel s'exerce l'intelligence qui accorde à l'histoire la priorité sur le savoir. Elle trouve dans la tradition l'horizon synthétique qui rapproche, sans les confondre, les horizons particuliers du passé et du présent, de la réalité et de l'interprète »⁴³.

Et pour en venir à Gadamer, faisons remarquer que la conscience de notre appartenance à la tradition ne consiste pas à nous extasier sur notre passé. Bien au contraire, il s'agit, non d'un retour, mais d'un recours, d'assumer et d'éveiller celui-ci avec un regard objectif et critique pour bien gérer le présent concret en vue d'enfanter le futur, et pour une compréhension adéquate à nous-mêmes⁴⁴. Pour tout dire, cette tradition qui nous déborde de la même manière que l'histoire, nous précède et nous détermine en quelque sorte. C'est l'ensemble des capacités d'éveil qui sont librement

⁴¹ Ib

⁴² P. RICOEUR, *O.C.*, p. 343.

⁴³ J. P. RESWEBER, *La théologie face au défi herméneutique*, Louvain, Edition Vander Nauvelaets, 1975, p. 285-286. cf. S. KANGUDI, « Une africanité technophobe ou technophile ? Un herméneute s'interroge », dans *Identités culturelles et nouvelles technologies*, (R.P.A., 31), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2002, p.3.

⁴⁴ Cf. S. KANGUDI, a.c., p.4.

reprises, mais nullement créées ou fondées dans leur validité par un libre discernement. La tradition, c'est donc tout ce qui s'impose à la conscience sans avoir été préalablement fondé en raison⁴⁵.

Si, tout compte fait, la « conscience historique est « la relation d'appartenance » qui nous précède et nous porte, et que nous ne pourrions jamais réfléchir entièrement ni objectiver »⁴⁶, la question que nous pouvons maintenant capitaliser est celle portant sur la valorisation de cette conscience de l'efficacité historique.

IV. POUR UNE VALORISATION DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE

Qu'est-ce qui justifierait un tel énoncé ? A cette question, la réponse de Gadamer ne se fait pas attendre : « Il est indispensable que la conscience se rende compte de ses préjugés séculaires et de ses anticipations actuelles. Sans cette "purification", la lumière que nous recevons de la conscience historique n'est qu'une lumière voilée, inopérante. Sans elle, nos connaissances de l'historiquement "autre" ne sont que simples réductions ; un procédé cognitif qui implique des préjugés ou des anticipations, des idées préconçues sur la méthode et sur ce que " doit " être une donnée historique, nivelle l'expérience et conduit inévitablement à trahir ce qui est spécifiquement " autre " »⁴⁷. C'est ainsi que Gadamer envisage quatre moments pour valoriser la conscience de l'efficacité historique : la distance historique, le survol, l'horizon et la fusion des horizons.

VI. 1. La distance historique

Entendu que la conscience historique est comprise comme « la relation d'appartenance » qui nous précède et nous porte, et que nous ne pouvons jamais réfléchir entièrement ni objectiver, dans quelle mesure parlerions-nous de la « distance histoire » qui est un fait aux yeux de Gadamer ? En effet, s'il faut parler de distance historique, il convient de savoir que celle-ci ne vient pas rompre notre lien avec notre passé, c'est-à-dire nous rendre extérieurs à notre histoire de sorte que cette histoire devienne objectivable. Elle nous permet plutôt de faire une histoire critique. Car, s'il faut prendre en considération ce qui est nié de la distance historique, cela conduirait à un mode d'expérience de distanciation aliénante⁴⁸ qui nous rend

⁴⁵ Cf. J. GRONDIN, O.C., p. 146-147.

⁴⁶ M. MADILA Basanguka, « *Tradition, langage et jeu chez Hans-Georg Gadamer* », dans RPK, vol. XVII, n° 32, Kinshasa, FCK, 2004, p. 88.

⁴⁷ H.-G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, p. 82-83.

⁴⁸ Cf. H.-G. GADAMER, *Herméneutique et philosophique*, Préface de J. GREISCH, Paris, Beauchesne, 1999, p. 30.

étrangers à l'objet que nous interprétons. En fait, en matière de distance historique, il convient de noter qu'il existe vraiment une polarité entre familiarité et étrangeté »⁴⁹

Cependant, l'interprète n'est pas lui-même en mesure de distinguer préalablement les préjugés féconds qui permettent la compréhension, de ceux qui lui font obstacle et mènent à des contresens. Il faut seulement de reconnaître que la position intermédiaire, où doit se tenir l'herméneutique, n'a nullement pour tâche de développer une procédure de compréhension, mais d'éclairer les conditions dans lesquelles cette compréhension se produit. Or, ces conditions n'ont pas toutes le caractère d'une procédure ou d'une méthode que celui qui s'emploie à comprendre pourrait à volonté mettre en œuvre ; elles sont au contraire nécessairement quelque chose de donné⁵⁰. Eu égard à cela, la distance historique, que Gadamer appelle en d'autres termes « distance temporelle », et son importance pour la compréhension, ne doivent pas être laissées en marge, mais être mises au premier plan. Et comme la valorisation de la conscience historique fait mention du survol, voici le moment venu pour en parler.

IV.2. Le Survol

Avec Gadamer, nous comprenons le survol au sens de maîtriser par un regard d'ensemble. Alors une question s'avère être ici importante, celle de savoir si l'homme peut être capable de maîtrise dans la connaissance ou dans la compréhension. En d'autres termes, un savoir absolu est-il possible pour parler de maîtrise, ou encore de possibilité d'une compréhension parfaite qui mettrait un terme à l'entreprise herméneutique ?

Partant, il ressort clairement que pour valoriser la conscience de l'efficacité historique, il ne doit pas être question de considérer le survol seulement dans son sens de maîtriser par un regard d'ensemble. En effet, la notion de survol introduit ici l'idée de finitude, car, l'homme qui interprète, qui ferait un survol, est un être fini qui est situé dans le temps et dans l'espace. Par conséquent, il ne peut prétendre à un savoir absolu. C'est dire que le survol nous ouvre à notre propre situation qui s'apparente à la conscience propre de l'histoire de l'influence qui est un moment de l'acte même de comprendre.

Au fond, se comprendre comme être historique, ce n'est pas avoir de soi un savoir absolu, car tout savoir de soi-même repose sur une donnée préliminaire, que nous ne maîtrisons pas ; une sorte de nécessité historique que Hegel a appelée « la substance ». C'est en ce sens aussi que Heidegger parle de l'être historique comme d'un « projet-jeté » dans une situation⁵¹, ce que Paul Ricœur traduit dans un autre

⁴⁹ *Vérité et méthode*, p. 317

⁵⁰ Cf. *Ibidem*

⁵¹ Cf. M. MADILA Basanguka, « a.c. », p. 91.

langage : « je suis-en-situation-de-civilisation » ou encore « j'appartiens à ma civilisation comme je suis lié à mon corps », c'est-à-dire je suis à l'égard de ma culture « dans le même rapport équivoque qu'à l'égard de mon corps : je le subis et le fais »⁵². En effet, si le survol s'avère impossible à réaliser à cause de notre finitude liée à notre situation, il est important de penser à l'horizon qui marque l'ouverture.

IV. 3. L'horizon

Aux vues de Gadamer, « l'homme sans horizon est celui qui ne voit pas assez loin et qui, pour cette raison surestime ce qui est proche de lui. Inversement, ne pas manquer d'horizon, ce n'être pas borné au plus proche mais pouvoir regarder au-delà. Quiconque ne manque pas d'horizon sait apprécier à juste valeur la signification de toutes choses comprises dans cet horizon, en ce qui concerne leur proximité et leur éloignement, leur grandeur et leur petitesse »⁵³. En ce sens, Gadamer fait remarquer que l'horizon est ouverture en tant qu'il permet de se transporter dans un autre point de vue, dans une autre culture.

Ainsi, nous comprenons de quelle manière la tradition élargit l'horizon du présent, l'horizon de l'expérience du présent. Et, abondant dans le même sens, Marcel Madila certifie : « l'horizon, c'est l'autre face de la « situation », ou si l'on veut, sa contrepartie. En effet, là où il y a aussi horizon, au sens ou une situation n'est jamais définitivement bouclée. L'être historique, lui non plus, n'est pas un être isolé, ni une île accessible : il est « être avec » c'est-à-dire ouvert sur le dehors »⁵⁴. Alors, il va sans dire que toute situation possède un horizon qui « est le champ de vision qui comprend et inclut tout ce que l'on peut voir d'un point précis »⁵⁵. Et, en définitive, il faut convenir que si la situation limite nos possibilités de vision, l'horizon, au contraire, fait exploser notre monde étant donné que, précisément, il n'est pas de présence, même limitée soit-elle, qui soit complètement fermée. Entendu alors que l'horizon fait exposer la situation, la compréhension ne pourra se réaliser qu'à la fusion des horizons dont il nous faut maintenant parler.

IV.4. La fusion des horizons

Nous sommes ici en présence d'un concept dialectique qui procède d'un double refus, celui de l'objectivisme, selon lequel l'objectivation de l'autre se fait dans l'oubli du propre, et celui du savoir absolu, selon lequel l'histoire universelle est susceptible de s'articuler dans un unique horizon. Il est donc besoin de rétablir une

⁵² Cf. P. RICOEUR, *Le chrétien et la civilisation occidentale* » dans *Autres temps*. Cahier d'éthique sociale et politique, n) 77, 2003, p. 24.

⁵³ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 324.

⁵⁴ M. MADILA Basanguka, « a.c. ? P. 92.

⁵⁵ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 324.

dialectique de points de vue et une tension entre l'autre et le propre, car, nous n'existons ni dans des horizons fermés, ni dans un horizon unique⁵⁶ Justement, c'est dans la tension entre l'autre et le propre, entre les textes du passé et le point de vue du lecteur que le concept de fusion des horizons devient opérant.

Tout bien considéré, la notion de « fusion des horizons » désigne, chez Gadamer, la visée ultime de la compréhension, c'est-à-dire la communion avec autrui. Dans l'acte de comprendre s'effectue une véritable fusion des horizons grâce à laquelle s'accomplit à la fois la projection de l'horizon historique et sa « sursomption ». Considérant que la projection de l'horizon historique n'est pas dans l'aliénation d'une conscience passée, on convient qu'elle est au contraire recueillie par l'horizon de la compréhension au présent. Ainsi la réalisation contrôlée d'une telle fusion pouvait être définie comme la veille de la conscience propre à l'histoire de l'influence⁵⁷.

Toutefois, serait-ce admissible de terminer cette réflexion sur la perspective historique du comprendre de Gadamer sans formuler quelques considérations critiques ? Voilà ce qui, maintenant, retient notre attention.

V. APPRECIATION CRITIQUE DE L'HISTORICITE GADAMERIENNE DU COMPRENDRE.

A la lecture de l'œuvre de H.-G. Gadamer, surtout de son chef d'œuvre : *Vérité et méthode*, on ne peut pas ne pas rencontrer quelques obstacles qui, pratiquement, sont d'ordre épistémologique, bien que Gadamer ait le mérite d'avoir intégré l'histoire dans la sphère de la conscience en vue du comprendre. En effet, à peine apparu, *Vérité et méthode* soulève des problèmes que son auteur qualifiera de malentendus⁵⁸. L'ouvrage ne semblait pas répondre aux attentes des lecteurs qui comptaient y découvrir une réponse à « la question fondamentale de l'herméneutique qui était une doctrine ou un art de la méthode jusqu'au début du XX^{ème} siècle »⁵⁹. La vraie question traitée dans l'ouvrage se rapporte à ceci : « comment surmonter les obstacles de la compréhension »⁶⁰ ? C'est ainsi que son intérêt est tourné vers l'historicité du comprendre qui pourra faire ici objet de considération critique.

Nous pouvons ainsi nous demander si l'historicité gadamérienne du comprendre ne plonge pas dans le relativisme et l'auto-contradiction. En effet, « pour

⁵⁶ Cf. P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 348

⁵⁷ H. -G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 328.

⁵⁸ Nous nous référons ici à la préface de la seconde édition de *Vérité et méthode*, 1976, p.8.

⁵⁹ G. SCHOLTZ, « La philosophie herméneutique de Gadamer et les sciences humaines », dans G.

DENIAU et J.-C. GENS (dir.), *O.C.*, p. 168.

⁶⁰ « Ib. »

Gadamer, l'historicité de la conscience est telle qu'elle ne se laisse jamais entièrement dissoudre par le travail de la réflexion. C'est dans ce contexte que surgit inmanquablement l'accusation de relativisme ou d'auto-contradiction »⁶¹. Cependant, Gadamer ne reconnaîtra jamais que son herméneutique défend un relativisme, car, « le relativisme représente pour lui une figure de réflexion sans prise effective sur les choses »⁶². Est-ce en ce sens qu'il nous faut entendre le relativisme, sinon dans le sens que tout est relatif ? Et si tout est relatif, tout devient alors excusable.

Tout compte fait, tout semble partir du fait que, pour Gadamer, « le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours. C'est pourquoi la compréhension est une attitude non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive »⁶³. Aux vues de J. Grondin, cette « prise de position paraît miner l'idée dans l'ordre de la compréhension. Conclusion que Gadamer semble prêt à endosser lorsqu'il affirme, (...) qu'il n'est pas vraiment approprié de parler d'une "meilleure" compréhension et qu'il suffit de dire que l'on comprend "autrement". Le pluralisme de l'herméneutique phénoménologique, délivrée de ses ambitions techniques, affichera par conséquent une tolérance quasi illimitée face à la diversité des interprétations »⁶⁴

Quoi qu'on en dise la question du relativisme, dans l'herméneutique de Gadamer, engage à une discussion, étant donné que l'accent porte sur la tolérance. Au sujet de cette tolérance, nous pouvons nous poser quelques questions. Bien entendu, « la tolérance peut assurément représenter une vertu herméneutique, mais que faut-il penser du relativisme auquel semble conduire l'herméneutique philosophique ? ». « Comment est-il possible de tolérer un certain pluralisme tout en éloignant le soupçon du relativisme ? »⁶⁵.

Ce disant, qu'en serait-il de l'auto-contradiction que nous pouvons considérer ici comme pragmatique ou performative ? S'il nous faut admettre que la vérité comporte une part d'historicité, nous serons, par conséquent, amenés à l'acceptation que tout n'est donc pas relatif. Mais la finitude va-t-elle échapper à sa condition de finitude en découvrant, grâce aux vertus de la réflexion, que sa finitude ou son historicité ne peut être maintenue sans auto-contradiction ? Tout bien

⁶¹ J. GRONDIN, *O.C.*, p. 168.

⁶² *Ib.*

⁶³ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 318.

⁶⁴ J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 1993, p. 197.

⁶⁵ *Ib.*

⁶⁵ Cf. G. SCHOLTZ, « a,c. », p. 183

considéré, il sied de convenir que la finitude devient ici un nouvel absolu⁶⁶ sur lequel se fondent la justification du relativisme et celle de l'auto-contradiction.

Une autre notion importante qui retient notre attention est bien sûr celle des préjugés. Les préjugés sont pour Gadamer des conditions de la compréhension. Ce qui revient à dire qu'il faut les capitaliser, sauf un, le préjugé contre les préjugés. Nous aurons à remarquer que cet optimisme de Gadamer que les préjugés ne sont mis en question que par l'interprétandum, c'est-à-dire la lecture, n'est pas partagé par tout le monde. Gunter Scholtz estime même qu'il aurait fallu qu'il rédige un chapitre intitulé « la compréhension en tant que condition de la critique concrète des préjugés » car si des préjugés peuvent empêcher la compréhension et nous rendre sourds à l'égard d'un texte, il est impossible qu'ils soient des conditions de la compréhension⁶⁷

Aussi, comme le suggèrent les sémioticiens modernes, qui refusent toute attention à des préjugés, une précompréhension peut fausser l'interprétation du texte et l'influencer en l'orientant dans des schémas autres que les structures du texte lui-même. Pour eux, il faut une neutralité devant le texte, « c'est-à-dire, comme le note Algirdas Julien Gréimas, une manière de parler du texte tout en s'effaçant devant lui »⁶⁸. Il s'agit donc de circonscrire l'instance d'interprétation interne au texte. Car, justement il se pourrait que « Le discours historique sur les textes pose le même problème herméneutique que leur "actualisation". En circonscrivant l'instance d'interprétation interne au texte, la sémiotique médiatise l'interprétation de façon plus radicale que toute lecture historique »⁶⁹. Pour tout dire, « cette neutralité permet d'éviter les transpositions – et les transports – métaphoriques qui sollicitent à tout instant le lecteur, en faisant apparaître, avant même la richesse potentielle du texte, ses prises de position idéologiques agrémentées au goût du jour »⁷⁰

VI. CONCLUSION

Nous nous sommes proposé de réfléchir, avec Hans-Georg Gadamer, sur un problème très fondamental pour tout être humain, celui du comprendre. Ce problème se veut, pour son épuisement, être dédoublé de celui de son fondement, à savoir, pour le cas de Gadamer, la conscience du travail de l'histoire sur l'être de l'être humain. Ce qui intéresse chez Gadamer, c'est la valeur accordée à l'histoire dans sa teneur effective, et cela par opposition à l'Aufklärung qui soutient que seule

⁶⁶ Cf. G. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p.183

⁶⁷ Cf. G SCHOLTZ, « a,c. », p. 183

⁶⁸ A.J.GREIMAS, « Post face » de XXX, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Editions du Seuil, Paris, 1977, p. 227.

⁶⁹ XXX, O. C., p. 224.

⁷⁰ *Ib.*, p. 228

la raison humaine est capable d'atteindre la vérité par discernement, et au Romantisme qui préconise le retour à l'histoire par la reproduction.

Bien plus, pour Gadamer, la question de la vérité n'est pas exclusivement réservée à ce qui relève du rationalisme méthodique. Gadamer reconnaît la part des expériences extra-méthodiques de la vérité, qui sont les expériences des sphères esthétique, historique et langagière. L'analyse de ces trois expériences nous a donné à appréhender la vérité non comme la correspondance entre la pensée et la réalité-définition close, statique, définitive - mais comme un surgissement, un avènement, un déploiement du sens. C'est pourquoi, dans l'historicité du comprendre, Gadamer cherche à réhabiliter, en perspective de l'avènement du sens, la trilogie inséparable de la sphère historique comprenant le préjugé, l'autorité et la tradition.

En effet, c'est sur cette trilogie que se fonde la conscience de l'efficiace historique qui se veut être valorisée. Pour ce faire, il y a nécessité d'une distance historique qui nous permet de faire une histoire critique ; du survol qui, tout en exprimant une certaine maîtrise, nous fait découvrir notre finitude, d'un horizon comme ouverture de la situation dans laquelle nous nous trouvons, pour permettre la considération d'un autre point de vue, d'une autre culture; et enfin, d'une fusion d'horizons, c'est-à-dire la possibilité de se transporter soi-même, avec son horizon, ses préjugés, dans un autre point de vue, dans une autre culture.

En somme, c'est dans la conscience du travail de l'histoire sur l'être de tout être humain que se fonde le comprendre. Mais pour donner à une bonne compréhension, cette conscience historique doit être valorisée par la distanciation historique qui permet l'ouverture de la situation de finitude en horizon pour la fusion des horizons. Et c'est au niveau de la fusion des horizons que se réalise définitivement la compréhension.

Au terme de cette analyse de l'historicité gadamérienne du comprendre, nous nous sommes investi à faire une appréciation critique portant sur le relativisme - lorsque Gadamer admet qu'il n'est pas vraiment approprié de parler d'une « meilleure » compréhension et qu'il suffit de dire que l'on comprend « autrement » - , et sur l'auto-contradiction - quand on considère la finitude qui devient un nouvel absolu, car celle-ci ne peut échapper à sa condition de finitude -, dans lesquels semble plonger son herméneutique. Aussi, la notion des préjugés comme condition de la compréhension ne pouvait échapper à la critique. En effet, une précompréhension peut fausser l'interprétation et l'influencer.

Pour terminer, notons par ailleurs que notre analyse pourrait ouvrir à des recherches plus développées et approfondies sur la distance historique et la fusion des horizons qui sont indispensables à la vraie compréhension.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de l'auteur

- GADAMER, H.-G., *L'art de comprendre. Ecrits I. Herméneutique et tradition philosophique* Traduit de l'allemand par M. SIMON ; Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- GADAMER, H.-G., *Langage et vérité*. Traduit de l'Allemand, 1995 et préfacé par J.-C. GENS, Paris, Gallimard, 1995
- GADAMER, H.-G., *Le problème de la conscience historique*. Edition du seuil, Paris, 1996.
- GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Edition intégrale revue et complète par FRUCHON, J. GRONDIN et MERLIO, Edition du Seuil, Paris 1996.
- GADAMER, H.-G., *Herméneutique et philosophie*. Préface de J. GREISCH, Beauchemin, Paris 1999.

Écrits sur l'auteur

A. Ouvrages

- DENIAU, G., *Gadamer*. Paris, Ellipses Edition Marketing, 2004.
- GRONDIN, J., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris, Edition du Cerf, 1999.
- JANKOVIC, *Au-delà du Signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein ?* L'harmattan, Paris 2003.

B. Articles

- ELISSABLE, Y., « Définir l'interprétation », dans DENIAU, G. et GENS, j.-C. (dir), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*. Paris, Edition du Sborg, s.d., p. 37-51.
- KANGUDI Kabwatila, « Dialectique entre herméneutique des traditions et critique des idéologies », dans *Revue Philosophique de Kinshasa* 21-22, Kinshasa, Facultés catholique de Kinshasa, 1998, p. 83-98.
- MADILA Basanguka, M., « Tradition, langage et jeu chez Hans-Georg Gadamer », dans *Revue Philosophique de Kinshasa*. Vol. XVII, n° 32, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, p. 87-103.
- SCHOLTZ, G., « La philosophie herméneutique de Gadamer et les sciences humaines », dans DENIAU, G. et GENS, J.-C. (dir), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*. Paris, Edition du Sborg, s.d., p. 181-194.

VOLPI, F., « Herméneutique et Philosophie pratique », dans DENIAU, G. et GENS, J.- C. (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*. Paris, Edition du Sborg, s.d., p. 13-35.

Autres ouvrages

BERNER, C., *La philosophie de Schleiermacher*. Paris, CERF, 1995.

DILTHEY, W., *Critique de la raison historique. Introduction aux Sciences de l'Esprit et aux autres textes*. Traduction de MESURE, S., Paris, CERF, 1992.

RESWEBER, J.P., *La théologie face au défi herméneutique*. Louvain, Edition Vander Nouvelaerts, 1975.

XXX, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*. Editions du Seuil, Paris, 1977.

HUISMAN, D. (dir), *Dictionnaire des philosophes*. Paris, P.U.F, 1984.