

Laval théologique et philosophique



Herméneutique philosophique et théologie

Jean-Claude Petit

Volume 41, Number 2, juin 1985

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400164ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400164ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Petit, J.-C. (1985). Herméneutique philosophique et théologie. *Laval théologique et philosophique*, 41(2), 159–170. <https://doi.org/10.7202/400164ar>

HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIE *

Jean-Claude PETIT

RÉSUMÉ. — L'histoire de l'herméneutique est étroitement liée à la pratique même de la théologie. Alors qu'elle avait été jusque-là comprise comme une méthode d'interprétation, tributaire de la connaissance et de l'application de certaines règles, l'herméneutique se voit ancrée par M. Heidegger et H.-G. Gadamer dans une compréhension de l'homme-dans-le-monde et déployée comme un mode d'être du *dasein* historique. Elle n'est plus alors un instrument au service d'une théologie mais inscrit celle-ci au cœur d'un véritable pluralisme comme elle inscrit le pluralisme en son centre, contribuant ainsi à modifier la compréhension que la théologie peut avoir d'elle-même.

TOUT d'abord quelques remarques sur les limites de cette intervention. Je crains, en effet, que le titre de cette conférence n'éveille des attentes que le temps à notre disposition ne permettra jamais de combler. Puisqu'il est souhaité que nous ayons quelque temps pour poursuivre ensuite la réflexion en commun, il apparaît évident que je devrai m'en tenir à quelques traits que j'estime tout à fait essentiels et qui m'apparaissent de première importance pour le théologien. Ceci, en revanche, risque de se faire au prix d'une véritable simplification alors que la question que je veux aborder avec vous m'apparaît, au contraire, complexe et difficile. Il faudra, en conséquence, comprendre ce qui suit comme une première approximation, une première introduction à des considérations plus développées et mieux fondées, auxquelles contribuera sans doute l'échange qui suivra et que reprendront, éventuellement, des publications ultérieures.

— I —

L'herméneutique, vous le savez, est une vieille affaire. Dans un article important de l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, H.-G. Gadamer en retrace l'histoire qui

* Texte d'une conférence donnée à la Faculté de théologie de l'Université Laval le 13 avril 1984.

nous conduit des réflexions de Platon et des traités d'Aristote jusqu'aux théories contemporaines de l'interprétation qui s'articulent dans la ligne des pensées de M. Heidegger et de ses propres travaux. Cette histoire, vous le savez également, est étroitement liée à la pratique même de la théologie : Origène, Augustin, Luther, Spinoza, Schleiermacher, pour n'en nommer que quelques-uns, sont autant de noms qui ont marqué d'une manière tout à fait décisive aussi bien la théorie que la pratique de l'interprétation ; et si, après Schleiermacher, l'herméneutique semble davantage être prise en charge par les philosophes et les historiens, les grands dictionnaires théologiques du XIX^e s. et du début du XX^e lui conservent une entrée, et les manuels continuent d'en parler comme d'une chose qui va de soi et qui tient sa place au côté de nombreuses autres exigences. Ce qui frappe toutefois lorsqu'on regarde cette histoire d'un peu près c'est d'abord le point d'ancrage de l'herméneutique en théologie, à savoir, l'exigence d'interprétation des textes de l'Écriture, et il est tout à fait significatif que les noms d'Augustin, de Luther, de Schleiermacher marquent des étapes décisives dans l'histoire de l'herméneutique en marquant également des moments de transformation profonde dans la signification de ces textes pour l'expérience et la pensée croyante. Le lien de l'herméneutique aux textes bibliques deviendra d'ailleurs si exclusif et si peu problématique que c'est le plus souvent à ce titre (herméneutique biblique) que nos dictionnaires s'en souviendront jusqu'au début du XX^e s.

La signification de ce fait n'apparaît clairement, cependant, que si l'on note que l'évolution de la théologie comme discipline doit bien peu de chose à cet état de fait. La tâche d'interprétation des textes de l'Écriture va passer de plus en plus au second plan pour laisser place à celle de la démonstration de vérités particulières organisées en système. La conscience des implications méthodologiques de son propre travail ne manquera pas pour autant au théologien : il les trouvera et les articulera, cependant, de plus en plus dans une logique du raisonnement et de la démonstration qui rétroagira de plus en plus sur sa conception de l'Écriture elle-même, qui ne devra pas, précisément, être interprétée, mais bien plutôt préservée, dans la preuve et la démonstration. Sa « vérité » sera cherchée de plus en plus en dehors d'elle, dans un lieu accessible qu'à la connaissance de la foi, elle-même de plus en plus conçue sur le modèle de la raison. Je n'insiste pas davantage sur cette question très complexe de l'histoire de la théologie, qui ne doit pas, de toute façon, vous être tout à fait étrangère. Je rappelle simplement ces quelques éléments pour signaler comment la permanence, en fin de compte étonnante, de l'herméneutique en théologie, et dans son lien précisément à l'interprétation des textes de l'Écriture Sainte, nous renvoie fondamentalement au destin même de la théologie occidentale et nous permet de comprendre la réception complexe, et sous plusieurs aspects, ambiguë, en théologie contemporaine, de l'herméneutique philosophique.

La réception de l'herméneutique philosophique s'est faite sur l'horizon de cette conception de la théologie et à un moment où plus que jamais auparavant cette même théologie se trouvait (et se trouve encore d'ailleurs) dans une crise profonde. L'herméneutique philosophique a ainsi été perçue tantôt sous les traits familiers d'une ancienne servante de la maison, qui, revenant au bercail après avoir frayé avec la pensée contemporaine, allait pouvoir donner à l'antique science, en lui permettant

de mieux s'assurer de ses sources, la crédibilité et l'efficacité dont elle a tant besoin, tantôt sous les traits tout aussi familiers mais moins désirables de la servante inutile et rêveuse, capable uniquement d'éviter les exigences de la critique et d'échapper, par son charme, aux ordres du maître. Par les uns et les autres, l'herméneutique philosophique a été comprise, comme Schleiermacher p. ex. jadis l'avait articulée, comme une méthode d'interprétation dont l'utilité se mesure aux services qu'elle peut rendre à une tâche préalablement définie.

— II —

Car c'est bien ainsi qu'habituellement on avait entendu l'herméneutique. Théorie ou art de l'interprétation (*Kunstlehre*) elle consiste dans la juste connaissance des règles qui président à l'interprétation d'un texte. On en distinguera parfois celles qui gouvernent leur utilisation pratique, la maîtrise technique de l'exégète, comme, en d'autres lieux, on y inclura ce qui concerne le travail de l'application. Tout à fait instructif à cet égard me paraît être l'extrait que cite J. M. Robinson d'un texte de la deuxième moitié du XVIII^e s. qui ne me semble pas du tout éloigné de ce qu'on pourrait entendre aujourd'hui encore :

« Théologie exégétique ou exégèse et le verbe *exegeisthai* peuvent être considérés comme des synonymes d'herméneutic et *hermeneutica* ; ils sont d'ailleurs utilisés dans un tel sens si bien que "*theologia hermeneutica*" et "*exegetica*" sont une même chose. D'une manière plus appropriée toutefois, on distingue ces deux expressions l'une de l'autre, de sorte qu'une nouvelle subdivision en "*exegesis theoretica*" et "*practica*" peut être évitée. Ainsi, herméneutique embrasse en fait la théorie des règles d'interprétation de l'Écriture Sainte, alors qu'exégèse ou "théologie exégétique" renvoie à l'exécution de fait ou à l'application de ces règles dans des cas particuliers sur des passages et des livres réels de la Sainte Écriture. » (D. Seigmund Jacob Baumgartens ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutic (sic !). Ed. by W. Joachim Christoph Bertram. Halle, Johann Justinus Gebauer 1769, pp. 5 s.).¹

Cette distinction entre une tâche théorique à laquelle on réserve ici le nom d'« herméneutique » et une tâche pratique, celle de l'application — l'exégèse — participe elle aussi au destin global de la théologie occidentale et contribuera à sa manière à la crise de la théologie à laquelle nous avons fait allusion. À cette distinction s'en ajoutera également une autre qui renforcera encore davantage l'idée que l'herméneutique est finalement une technique utile, peut-être même tout à fait essentielle, à l'interprétation : il y aura ainsi d'un côté l'herméneutique et de l'autre ce qu'on appellera la critique. L'influence de Schleiermacher ici ne sera pas négligeable. Vous savez que Schleiermacher a considérablement élargi le domaine de l'herméneutique. Il fut, en effet, le premier à poser le problème herméneutique dans les termes d'une question concernant la compréhension en général.

1. « Hermeneutic since Barth. » In : *The New Hermeneutic*. (New Frontiers in Theology, 2) Ed. by J.M. Robinson and J.-B. Cobb, Jr. Harper and Row, New York — Evanston — London 1964, p. 10, n. 22.

Dans sa deuxième édition de sa *Brève exposition de l'étude de la théologie* qu'il fait paraître en 1830, Schleiermacher en vient, aux paragraphes 132 et s. à parler de l'herméneutique. Il écrit :

132 « La parfaite compréhension d'un discours ou d'un texte est le résultat d'une maîtrise (*Kunstleistung*) et exige une "Kunstlehre" ou une technique, que nous désignons par l'expression : herméneutique. Nous appelons "Art" (*Kunst*), déjà en un sens étroit, chaque création rassemblée (*jede zusammengesetzte Hervorbringung*) dans laquelle nous sommes conscients de règles générales dont l'application dans chaque cas ne peut être en retour ramenée à des règles. C'est à tort qu'on limite habituellement l'usage de l'herméneutique uniquement à de grandes œuvres ou à des passages difficiles. Les règles ne peuvent constituer une *Kunstlehre* que si elles sont prises de la nature de tout le processus et que si elles l'englobent dans son entier. »

133 « Une telle *Kunstlehre* n'existe vraiment que dans la mesure où les prescriptions constituent un système qui repose immédiatement sur les principes clairs de la nature de la pensée et du langage. Aussi longtemps que l'herméneutique n'est considérée que comme un agrégat d'observations individuelles, générales ou particulières, si fines ou recommandables soient-elles, elle ne mérite pas encore d'être appelée une "Kunstlehre". »

Tout en élargissant de cette manière la portée de l'herméneutique, Schleiermacher ne cesse pas pour autant de la distinguer d'une autre démarche, bien qu'il estime que les deux s'appartiennent : la critique. Dans l'introduction générale d'un texte paru après sa mort et que ses premiers éditeurs intitulent *Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (SW, I, 7, Berlin 1838), texte que cite Heidegger dans le *Dialogue avec le Japonais : (Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, p. 97)*, nous pouvons lire ceci :

« Herméneutique et Critique, toutes deux disciplines philologiques, toutes deux *Kunstlehren*, vont ensemble, parce que l'exercice de l'une présuppose l'autre. La première est en général l'art de bien comprendre le discours d'un autre, principalement le discours écrit ; la seconde est l'art de bien juger l'authenticité des écrits et des extraits d'écrits, et de les vérifier à partir de témoignages et d'indications suffisantes. »

Le Japonais qui entend ce texte dans le dialogue, ne se trompe pas, qui répond en disant : « ainsi, l'herméneutique, convenablement élargie peut désigner la théorie et la méthodologie (*Methodenlehre*) de tout genre d'interprétation. » Car voilà bien, en effet, ce que malgré ou avec toutes ces distinctions dont nous avons fait brièvement état, la tradition comprend lorsqu'elle entend « herméneutique » : une méthodologie de l'interprétation, qui introduit à la connaissance et à la pratique des règles qui la rendent possible.

Une telle compréhension de l'herméneutique implique plusieurs choses, aussi bien quant à la chose à comprendre, quelle qu'elle soit, que quant à la compréhension elle-même. Quant à la chose à comprendre, elle implique tout d'abord que nous ne la comprenons pas, ce qui semble aller de soi, mais que nous pouvons connaître quelles règles ou quelle méthode il y a lieu de mettre en œuvre pour que la compréhension s'effectue. Ceci implique en retour que, d'une manière générale, la compréhension est

le résultat de la juste application, consciente ou non, de règles particulières, dont la pertinence ou la fécondité nous est accessible antérieurement à la rencontre avec ce qui est à comprendre. Ce qui est à comprendre est déjà là, en quelque façon, et la question qui préoccupe est celle de savoir finalement *comment* puis-je y avoir accès. L'expérience nous enseignant que ce qui s'offre à notre compréhension est particulièrement complexe, nous nous convainquons facilement de ce qu'il peut exister plusieurs méthodes qui nous en ménagent l'accès. Comme celles-ci manifestement s'enseignent, nous venons les apprendre en vue de bien les posséder. Puisque la théologie s'intéresse particulièrement à des textes, nous nous intéressons à notre tour à ce qui concerne leur interprétation. Si notre professeur ne lit pas l'allemand et a fait ses études à Paris nous « ferons » de la linguistique ou de l'analyse structurale. S'il arrive d'Allemagne et a lu Heidegger ou Gadamer, nous « ferons » de l'herméneutique.

— III —

Or l'herméneutique philosophique, qui nomme le chemin de pensée ouvert par Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer, n'est précisément pas une méthode dont la légitimité et la fécondité pourraient être établies, qui pourrait être enseignée, apprise et utilisée. L'herméneutique philosophique est une philosophie, ou mieux peut-être, une interprétation de l'existence, qui ne se propose pas par la voie d'une analyse de type déductif et démonstratif et qui pourrait ainsi être apprise et éventuellement enseignée, mais qui est de facture phénoménologique, démonstrative et qui, pour être comprise, exige d'être à chaque fois réeffectuée. On n'utilise pas, ainsi, l'herméneutique philosophique pour je ne sais quelle autre tâche, fût-elle théologique, mais on peut éprouver, en interprétant soi-même, la portée de ce qu'elle montre pour notre propre intelligence de nous-mêmes et de notre monde.

Gadamer s'est expliqué sur son entreprise à plusieurs reprises. Dans une lettre à l'éminent historien du droit, Emilio Betti, il écrit ceci :

« Au fond, je ne propose *aucune méthode*, mais je décris *ce qui est*. Que les choses soient telles que je les décris, je pense qu'on ne peut sérieusement le contester... Vous aussi, par exemple, quand vous lisez une étude classique de Mommsen, vous savez aussitôt à quel moment cela peut seulement avoir été écrit. Même un maître de la méthode historique n'a pas le pouvoir de garder totalement sa liberté à l'égard des préjugés de son temps, de son environnement social, de sa situation nationale, etc. Cela serait-il donc un défaut ? Et même s'il en était ainsi, je tiens pour un devoir philosophique de se demander pourquoi ce défaut n'est jamais absent là où se réalise quelque chose. En d'autres termes, je considère uniquement comme scientifique de *reconnaître ce qui est*, au lieu de partir de ce qui devrait ou voudrait être. J'essaie dans cet esprit de conduire ma pensée au-delà du concept de méthode de la science moderne (qui garde sa légitimité limitée) et de concevoir, dans une universalité de principe, ce qui a *toujours* lieu. » (cf. H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre*, Aubier, Paris, 1982, t. 1, p. 55).

En d'autres termes, une théorie philosophique de l'herméneutique n'est en aucune manière une théorie de la méthode. Gadamer a été on ne peut plus clair là-dessus dans son introduction à *Wahrheit und Methode*, puis dans sa préface à la deuxième édition. Pour lui, il s'agit de réaliser que comprendre et interpréter des

textes n'est pas seulement l'affaire de la science mais appartient de toute évidence à l'expérience humaine du monde dans son ensemble. « Le phénomène herméneutique, écrit Gadamer, n'est à sa source même en aucune manière un problème de méthode. Il n'y va pas en lui d'une méthode de la compréhension par laquelle des textes seraient soumis à une connaissance scientifique comme toute espèce d'objets d'expérience. Il ne s'agit en aucune manière de constituer en première ligne une connaissance certaine qui satisferait à l'idéal de méthode de la science — et pourtant il s'agit ici aussi de connaissance et de vérité. Dans la compréhension de la tradition ce ne sont pas seulement des textes qui sont compris, on y acquiert aussi des vues personnelles et on reconnaît des vérités. » (Einführung, XXV)

Dans la préface à la deuxième édition de WuM (XIV), le projet s'exprimera de la façon suivante : « Mon intention la plus expresse (eigentlicher Anspruch) était, et demeure, de nature philosophique : ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ce n'est pas ce que nous devrions faire, mais bien plutôt ce qui arrive de nous par-delà notre vouloir et notre faire. »

Ce qui caractérise le projet gadamérien ce n'est pas du tout la remise en question de la légitimité des méthodes. Par rapport à la démarche scientifique elle-même ce n'est même pas une différence des méthodes mais bien une différence des buts visés par la connaissance. La question qui est soulevée à propos de la compréhension veut précisément dévoiler, rendre manifeste ce qui est tenu caché par la querelle des méthodes, « ce qui en fait ne limite pas tant la science moderne ou ne l'enferme, mais qui bien plutôt constitue sa présupposition et qui, pour sa part, la rend possible. » La question n'est pas d'abord ce qu'il me faut faire pour comprendre, mais bien qu'arrive-t-il lorsque je comprends ? comment la compréhension est-elle tout simplement possible ? « C'est une question, observe Gadamer, qui précède toute espèce de conduite de la subjectivité, qui précède également le comportement méthodologique des sciences basées sur la compréhension, leurs normes, leurs règles. » (*id.*) Nous retrouvons ici la pensée de Heidegger. L'analytique heideggérienne de la temporalité du Dasein avait montré que comprendre n'est pas une activité parmi d'autres d'un sujet doué de diverses facultés dont celle justement de comprendre, qu'il exercerait à loisir, mais que la compréhension est le mode d'être du Dasein lui-même. « C'est en ce sens, poursuit Gadamer, que le concept d'herméneutique est employé ici. Il désigne la motion fondamentale du Dasein qui constitue sa finitude et son historicité et embrasse par là même la totalité de son expérience du monde. »

Nous avons là un des éléments les plus fondamentaux de l'herméneutique gadamérienne, comme aussi celui qui révèle peut-être le plus ce qu'il a hérité de Heidegger à savoir que comprendre n'est pas pour le Dasein une activité parmi d'autres mais définit la manière dont il existe dans son monde : le Dasein existe comprenant. On peut dire que dans *Wahrheit und Methode*, Gadamer s'est appliqué à expliciter cet énoncé fondamental et à en dégager les implications pratiques.

— IV —

D'une manière tout à fait concrète, ceci signifie tout d'abord que le Dasein appartient dès toujours à une tradition. Il n'est pas évident que cette affirmation toute simple ait été à l'abri de toute mauvaise interprétation, sans doute parce qu'elle heurte de front ce que Gadamer a appelé le « préjugé » de l'*Aufklärung*, à savoir précisément celui de prétendre pouvoir et devoir ne pas en avoir, de pouvoir, et devoir, s'arracher à tout ce que la raison n'aurait pas encore éprouvé pour repartir à la conquête de ce qui est vraiment et de ce qui vaut vraiment. Cette appartenance de l'homme à une tradition n'est pas le fruit d'une reconquête rationnelle : dans ce cas ce serait la tradition qui nous appartiendrait. Reconnaître que l'homme appartient dès toujours à une tradition c'est reconnaître, comme le dit Gadamer, que « bien avant que nous accédions à la compréhension de nous-mêmes par la méditation réflexive, nous nous comprenons d'une manière qui va de soi (auf selbstverständliche Weise) dans la famille, la société et l'État où nous vivons. » (Wu M, 261) « En vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons. » (*id.*)

Ce sera tout le mérite de *Wahrheit und Methode* que d'avoir pris au sérieux la facture de part en part langagière de cette appartenance radicale et de s'être appliqué à en dégager les implications pratiques pour la compréhension.

Ce qu'il faut voir tout d'abord c'est que notre appartenance, si elle n'est pas l'objet d'une reconquête rationnelle, n'est pas non plus une donnée brute. D'une part en effet, nous nous trouvons bien dès toujours constamment au sein de traditions, ce qui exclut, comme le remarque Gadamer, « toute attitude objectivante qui nous ferait considérer l'apport de la tradition comme quelque chose d'autre, d'étranger. » (Wu M, 266) Cet apport, au contraire, est dès toujours ressenti comme nôtre, « c'est un modèle à suivre ou à renier, une manière de nous reconnaître nous-mêmes. » Bref, nous ne pouvons pas le mettre à distance et réussir ainsi à nous en libérer. D'autre part, ce lien n'est jamais complètement contesté, non problématique. Il s'établit, remarque Gadamer, une polarité entre familiarité et étrangeté, et c'est sur cette polarité qui est en fait une tension « que se fonde la tâche de l'herméneutique. »

Ce lien tensionnel avec ce qui s'offre à comprendre, et que celui qui veut comprendre ne crée pas grâce à son initiative, constitue ce que Gadamer appelle, après Heidegger et peut-être surtout Bultmann, la précompréhension (Wu M, 278) ou, le plus souvent, les préjugés (*id.* 279, 254ss.) Dans cette perspective, la tâche de la compréhension ne peut pas être d'échapper à des « préjugés » qui bloqueraient l'accès à une chose à comprendre présupposée « intacte » derrière ce qui nous la voile, mais de nous rendre précisément conscients de ces préjugés et de les mettre, comme le dit Gadamer, « en suspens » ou encore « en jeu ». C'est ici, me semble-t-il, que se décide toute la signification de l'herméneutique gadamérienne : cette tâche de l'herméneutique, qui s'inscrit dans cet espace tensionnel que nous venons d'évoquer, ne consiste nullement à développer une procédure de compréhension mais à expliciter les conditions qui la rendent possible. Or ces conditions ne sont pas de l'ordre d'une méthode, que celui qui veut comprendre pourrait à volonté mettre en œuvre ; « elles sont bien plutôt nécessairement quelque chose de donné. Les préjugés et les préconceptions qui occupent la conscience de l'interprète ne sont pas en tant que tels

à sa libre disposition. Il n'est pas en mesure de distinguer de lui-même, à titre préalable, les préjugés féconds qui permettent la compréhension de ceux qui lui font obstacles et mènent à des malentendus. » (Wu M, 279)

Or ceci a tout de suite une conséquence fondamentale que nous devons noter : cette exigence de discrimination des préjugés favorables de ceux qui constituent un obstacle, n'est pas une tâche préalable, qui relèverait de la compétence méthodologique : elle doit au contraire s'effectuer au cours même de la compréhension. L'herméneutique doit alors demander comment celle-ci s'effectue. Je ne peux pas reprendre ici tout le chemin de *Wahrheit und Methode* et les nombreux textes qui l'ont suivi et qui se proposent précisément de répondre à cette question. J'attire seulement l'attention sur deux choses qui me permettront ensuite de proposer quelques remarques sur la théologie. La première concerne la question de la distance temporelle, « qui seule est en mesure, remarque Gadamer, de rendre possible la solution de la question proprement critique de l'herméneutique » (Wu M, 282). La seconde concerne la structure de cette mise en jeu de nos préjugés et donc, finalement, de nous-mêmes dans la compréhension, à savoir : la question.

Tout d'abord, la distance temporelle. L'herméneutique romantique, et d'une manière particulière Schleiermacher, avait compris l'exigence fondamentale de la compréhension comme étant celle de pouvoir reproduire la production originelle qui avait donné naissance à l'œuvre que nous devons nous-mêmes comprendre. Il fallait en quelque sorte pouvoir se mettre au même niveau que l'auteur et le comprendre possiblement mieux qu'il ne s'était compris lui-même. Que la compréhension ultérieure, comme le fait remarquer Gadamer, possède par rapport à la production originelle une supériorité de principe et puisse ainsi être formulée comme un « mieux comprendre », cela ne repose pas sur la prise de conscience qui, comme le croyait Schleiermacher, nous conduirait à la même place que l'auteur, mais décrit entre l'interprète et l'auteur une différence irréductible qui est donnée précisément par la distance historique. Il ne s'agit pas de comprendre une œuvre telle qu'elle a pu avoir été comprise à l'origine, « il faut que chaque époque comprenne à sa manière le texte transmis ». Cette exigence est tout à fait incontournable « car ce texte fait partie de la totalité de la tradition à laquelle elle prend intérêt quant au fond (ein Sachliches Interesse) et dans laquelle elle cherche à se comprendre elle-même. » (Wu M, 280).

Le sens d'un texte ou d'une œuvre en général tel qu'il s'adresse à l'interprète ne dépend pas de son auteur et de son premier public, car « il est également toujours déterminé par la situation historique de l'interprète et aussi par la totalité du cours objectif de l'histoire ». En d'autres termes, « le sens d'un texte dépasse son auteur non pas occasionnellement mais toujours ». Et c'est pour cette raison que comprendre n'est pas une attitude uniquement reproductive mais aussi et toujours une attitude productive. Ceci signifie que dans la compréhension nous ne comprenons pas nécessairement mieux que l'auteur ou qu'une époque antérieure, « ni en ce sens que l'on aurait un savoir meilleur de la chose en question grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que posséderait le conscient par rapport au caractère inconscient de la production. Il est suffisant de dire que lorsqu'on comprend vraiment (wenn man überhaupt versteht) on comprend autrement (man versteht anders). »

Ceci est tout à fait fondamental. Contrairement à la conception de la compréhension qui s'était constituée à l'époque romantique, et dont la théologie est demeurée tellement tributaire, ce n'est plus l'individualité et son opinion qui sont envisagées ici mais « la vérité de la chose » (*die Sachliche Wahrheit*), « un texte n'est plus compris comme une simple expression de la vie, mais est pris au sérieux dans son ambition de vérité. » C'est proprement cela que Gadamer appelle « comprendre ». Affirmer cela ne revient pas à introduire un nouveau principe méthodologique qui viendrait déloger une manière ancienne et éventuellement problématique de faire, mais à démasquer comme une illusion toute compréhension de la compréhension qui prétendrait la faire résider dans l'application de méthodes dont l'objectif consisterait à nous permettre de franchir une distance historique conçue comme un obstacle qui nous sépare de la source de la compréhension. La distance temporelle n'est pas un obstacle à surmonter. Non seulement n'est-elle pas un obstacle à surmonter mais elle constitue au contraire la possibilité même de la compréhension. Non seulement n'est-il pas nécessaire pour comprendre de « se transporter dans l'esprit de l'époque, de penser selon ses concepts, ses représentations » plutôt que selon celles de sa propre époque, pour atteindre ainsi à une soi-disant objectivité historique ; non seulement une telle chose n'est pas nécessaire mais elle est impossible. La distance temporelle n'exige pas d'être franchie parce que, précisément, elle n'est pas un abîme béant par-dessus lequel il nous faudrait jeter un pont : elle est bien plutôt déjà toujours « remplie par la continuité de provenance et de transmission à la lumière de laquelle toute tradition se montre à nous. » (*id.* 281) L'historien de la théologie devrait être conscient de cette réalité. Les travaux d'Albert Schweitzer, en tout cas, pourraient se charger de le lui rappeler. On comprend toujours à partir de soi et de son monde et on comprend toujours pour soi et son monde.

J'ai rappelé tantôt cette exigence d'opérer une distinction entre les préjugés vrais, qui guident la compréhension, des préjugés faux qui entraînent, eux, la mécompréhension. Or une telle tâche n'est pas d'abord d'ordre méthodologique. « Isoler un préjugé en tant que tel, note Gadamer, demande évidemment une suspension de sa validité. Car aussi longtemps qu'un préjugé nous détermine, nous ne le connaissons et ne le considérons pas comme un jugement. Comment peut-il être isolé en tant que tel ? On ne peut regarder, pour ainsi dire, un préjugé en face, aussi longtemps que ce préjugé reste en vigueur et opère à notre insu, mais seulement quand il est pour ainsi dire excité. Ce qui peut l'exciter ainsi, c'est précisément sa rencontre avec la tradition. » (*id.* 283)

Ce qui incite à la compréhension doit s'être lui-même auparavant fait valoir dans son altérité. Autrement dit, la première chose avec quoi la compréhension commence est que quelque chose nous interpelle. De toutes les conditions herméneutiques, nous dit Gadamer, c'est la plus éminente. Qu'est-il exigé par là ? Ce que nous venons d'évoquer : la suspension de nos propres préjugés. « Or toute suspension de jugement, même et surtout celle de préjugés, a du point de vue logique, la structure de la question. » (*id.* 283) C'est la deuxième chose que je voudrais très brièvement évoquer avec vous.

Il ne s'agit manifestement pas ici de cette habilité à formuler des phrases qui se termineraient par un point d'interrogation. Ce qui est en cause c'est ici aussi une

réalité toute simple mais, à la vérité, fondamentale : il s'agit de demeurer ouvert à ce que l'autre (l'œuvre, le texte) a à nous dire, et ceci n'est possible que si nous réalisons que nous ne savons pas. « Celui qui croit toujours en savoir plus long est en fait incapable de questionner. Pour savoir questionner, il faut vouloir savoir. Or cela signifie : savoir qu'on ne sait pas. » (Wu M. 345) Mais qu'est-ce, encore une fois, que questionner ? « Questionner veut dire placer dans l'ouvert. L'ouverture de ce qui est demandé réside dans le caractère non fixé de la réponse. La chose demandée doit rester en suspens dans l'attente de la sentence qui constate et décide. Dévoiler ainsi la chose demandée dans toute sa problématicité (Fraglichkeit), voilà ce qui fait le sens de l'acte de questionner. Elle doit être mise en suspens de façon que le « contre » équilibre le « pour ». Une question n'achève son sens qu'en passant par ce suspens qui fait d'elle une question ouverte (...) L'ouverture de la question n'est cependant pas illimitée. Elle implique au contraire une délimitation précise par l'horizon de la question. Une question qui en est dépourvue débouche dans le vide. Elle ne devient question que lorsque la flottante indétermination de la direction qu'elle indique est posée dans la détermination d'un « ainsi ou autrement » : en d'autres termes, la question doit être *posée* (Stellen : dis-posée). La position de la question signifie ouverture, mais en même temps délimitation. Elle implique que soient explicitement fixées les présuppositions qui se maintiennent et à partir desquelles ce qui est en question, ce qui est encore ouvert, se montre. » (*id.* 346). Or, « dans la préséance que possède la question au regard de l'essence du savoir, la limite de l'idée de méthode d'où l'ensemble de nos considérations étaient parties, se manifeste dans toute sa radicalité. Il n'y a pas de méthode pour apprendre à questionner. » (*id.* 347-8). Une fois de plus, et c'est Socrate qui nous l'enseigne, il s'agit de savoir qu'on ne sait pas.

La thèse de Gadamer est qu'on ne peut parvenir à la question « que de la façon dont une trouvaille (Einfall) vient à l'esprit. » Certes, poursuit Gadamer, lorsque nous parlons de trouvaille, nous pensons moins à l'acte de questionner qu'à celui de répondre ; nous pensons par exemple à la solution d'énigmes et nous posons ainsi qu'il n'y a pas de procédé de méthode qui conduise à l'idée qui constitue la solution. Nous savons cependant que les idées ne viennent pas tout à fait sans être préparées. Elles présupposent déjà qu'on soit orienté vers le domaine de l'ouvert d'où peut jaillir l'idée ; ceci signifie qu'elles présupposent des questions. La véritable essence de la trouvaille qui vient à l'esprit consiste peut-être moins à tomber sur elle, comme sur la solution d'une énigme, qu'à tomber sur la question qui se fraye une ouverture, rendant ainsi la réponse possible. Toute trouvaille a la structure de la question. Mais que la question vienne à l'esprit, et déjà nous transperçons les platitudes de l'opinion courante. C'est pourquoi nous disons aussi de la question qu'elle nous arrive, qu'elle surgit ou qu'elle se pose plutôt que ce soit nous qui la faisons surgir ou qui la posons. » (*id.* 348) Déjà dans *Aus der Erfahrung des Denkens*, Heidegger avait rappelé que ce n'est jamais nous qui allons vers les idées, ce sont elles qui viennent à nous. C'est pourquoi il enseignait aussi que penser c'est être attentif.

À la fin de la préface à la seconde édition de *Wahrheit und Methode*, Gadamer tire une flèche vers une conception que plusieurs pourraient se faire du philosophe : « Il a beau être convoqué, écrit-il, à toujours tirer les conséquences radicales de tout,

le rôle de prophète, de sentinelle, de prédicateur lui sied très mal, comme aussi celui d'un "Jos-connaissant" (Besserwisser). » (XXIII) Je pense que ce rôle sied encore plus mal au théologien.

— V —

La question que nous sommes maintenant tentés de poser ressemble peut-être à celle-ci : que pouvons-nous faire maintenant avec tout ceci en théologie ? Je pose plutôt la question inverse : qu'arrive-t-il de la théologie si nous voulons prendre cela au sérieux ? Je suis le premier tout à fait conscient de n'avoir qu'effleuré ici une question très complexe et n'avoir retenu finalement que quelques éléments parmi plusieurs autres. Il m'a semblé, cependant, qu'ils pourraient suffire à indiquer dans quel sens l'herméneutique philosophique opère un déplacement de la théorie de la compréhension, qui me paraît décisif pour la théologie.

Une première chose me paraît s'imposer : la théologie ne peut pas se comprendre en fonction de la constitution d'un savoir, qui serait à ce titre transmissible et deviendrait normatif pour la foi. La compréhension, même croyante, demeure à ce point liée à la situation et aux questions de celui qui comprend que vouloir en extraire un soi-disant contenu qui obligerait à ce titre tous et chacun apparaît comme une absurdité. Ce serait refuser d'admettre le caractère fini de notre existence historique et supposer que non seulement l'on puisse mais aussi que l'on doive dans l'interprétation éviter ses propres concepts. Penser d'une manière historique signifie précisément « opérer la transposition que subissent les concepts du passé quand nous essayons de penser par eux. » (*id.* 374) Cela signifie que la compréhension est une tâche qui échoit en propre à chaque génération, oui, à chaque humain qui pense, et qu'elle demeure déjà à ce titre une tâche infinie. Si je vois bien ce qui se passe en théologie depuis une vingtaine d'années, il me semble que le déplacement qui s'opère en elle va dans ce sens. Non pas sans tiraillement, loin de là, au prix même de plusieurs remises en question radicales, elle redécouvre peu à peu que le seul qui ne change pas c'est « Jésus-Christ, le même hier, aujourd'hui et demain. »

Ceci signifie en retour que la théologie doit compter avec un pluralisme réel des interprétations, tout à fait irréductible et incontournable. Ceci aussi me semble faire partie de l'expérience que la théologie fait d'elle-même depuis quelques décennies. Il ne s'agit pas d'un pluralisme des méthodes qui paraîtrait acceptable en ce qu'elles convergeraient malgré tout vers une seule interprétation valide, mais bien d'un pluralisme des interprétations dont la justesse ne pourra pas être appréciée à partir d'une instance extérieure qui échapperait quant à elle aux limites de notre existence historique. Le pluralisme dont il s'agit ne signifie pas non plus que n'importe quoi peut être dit de tout. Le violoncelliste qui s'y connaît en musique sait qu'on ne joue pas une suite de Bach comme une sonate de Beethoven. Le pluralisme dont il s'agit est la conséquence de la dimension historique du comprendre : nous comprenons à chaque fois autrement. Ceci heurte de front un point particulièrement sensible de la conscience théologique, et il y a certainement quelque risque à l'aborder ici de cette manière sans qu'il soit possible d'y apporter toutes les nuances qui s'imposeraient. Si

nous voulons, toutefois, prendre le risque d'un raccourci, il me semble qu'on peut dire ceci :

Toute interprétation, quelle qu'elle soit, doit s'inscrire dans la situation herméneutique à laquelle elle appartient. Une interprétation juste « en soi » apparaît comme « un idéal vide de pensée qui méconnaît l'essence de la tradition. » (Wu M, 375) « Ceci ne signifie nullement que la prétention à la justesse que doit avoir toute interprétation se dissolvent dans le subjectif ou l'occasionnel. » (*id.*) La distinction entre le subjectif et l'objectif n'est plus ici première ni fondamentale. L'interprétation est tout à la fois une exigence de la chose à comprendre elle-même et la façon dont l'interprète l'accueille. La 3^e suite pour violoncelle de Bach n'advient dans ce qu'elle est que par et dans l'interprétation qui en est faite. Une théologie qui estimerait ne pas pouvoir se comprendre de cette manière devra faire la preuve qu'elle échappe à l'existence historique et montrer pourquoi et comment.

Qu'arrive-t-il toutefois, si elle est bien de part en part interprétation historique d'une expérience héritée de la tradition ? Elle ne peut plus alors trouver son refuge ni dans l'assurance d'un objet déjà toujours calmement possédé ni dans le déploiement de méthodes particulières. La réception, en théologie, de l'herméneutique philosophique ne se traduit pas par l'introduction d'une méthode nouvelle de travail ni dans le réaménagement des méthodes anciennes. La réception, en théologie, de l'herméneutique philosophique doit se traduire par une nouvelle conscience qu'elle devrait avoir d'elle-même, qui la ferait chercher dans son présent, par son présent et pour son présent la signification d'une interpellation qu'elle ne crée pas mais qui de toute évidence lui vient de loin et affirme une prétention à son égard, à savoir pour reprendre la formulation biblique, que « Jésus est (aujourd'hui) Seigneur. » (Rom 10:9) Elle se trouvera comme dépossédée d'elle-même, renvoyée à une pratique interprétative qui l'obligera à rendre compte non plus de son passé mais de sa capacité à montrer ce qui vient. C'est uniquement de cette manière qu'elle trouvera à s'insérer dans la tradition de ce qu'elle doit comprendre, ou, pour le dire autrement, qu'elle permettra à l'objet de la foi d'avancer encore dans nos présents. Si Bach nous parle encore aujourd'hui c'est parce qu'il a été interprété chaque fois à nouveau jusqu'à nous et que nous l'interprétons nous-mêmes à notre tour. Il n'en va pas autrement en foi chrétienne.

De l'expérience médiévale de la foi — en fait déjà d'Augustin et avant lui de Paul et de Jean — nous vient la compréhension de la théologie comme « *fides quaerens intellectum* ». Il ne faut pas comprendre cette « quête d'intelligence » comme une activité particulière de la foi, à côté d'autres activités, peut-être importante mais dont elle pourrait peut-être aussi se passer. La foi *est* « *quaerens intellectum* » au sens le plus fort du terme : sans cette quête, elle n'est plus foi. Mais l'intellectum, en revanche, ne doit pas être compris non plus comme ce qu'enfin on peut trouver : il demeure toujours ce qui se laisse chercher, il n'advient même que *dans* la quête qu'en fait la foi. C'est là d'ailleurs sa seule « méthode » dont l'unique traduction, en théologie, devrait être précisément la « recherche », c'est-à-dire la quête, ce qui, justement, nous garde en chemin ou encore, la question. « Après cela, il se manifesta sous d'autres traits à deux d'entre eux qui étaient en chemin... » (Mc 16: 12).