

## Table des matières

Introduction.....	4
a) « Nous sommes <i>nous-mêmes</i> déjà des êtres historiques ».....	4
b) Facticité et tradition. Compréhension et herméneutique.....	5
§1. La compréhension comme compréhension de texte.....	7
a) Compréhension et interprétation ne sont pas séparées. Le texte est lié à la tradition qui nous appelle. L'histoire de l'action. Comprendre est toujours <i>comprendre autrement</i> . Il y a toujours une compréhension précédente. La compréhension comme celle de la <i>même chose</i> est la <i>précompréhension</i> .....	7
b) Les sciences de l'Esprit et la méthode inductive. La méthode de la répétition de l'expérience. Chaque expérience est nouvelle. Vérité n'est pas méthode, mais ne l'exclut pas. L'expérience est la manifestation de la vérité à laquelle on participe.....	13
§2. Compréhension et tradition.....	15
a) La mécompréhension est entre une ancienne et une nouvelle compréhension. La mécompréhension comme interruption de la compréhension. La mécompréhension manifeste le lien avec la tradition.....	15
b) La dialectique n'est plus un passage, mais une transition. La position est exclusion. La mécompréhension comme négation n'est pas la négation d'une position. La dialectique est un va-et-vient entre les parties et le tout. La compréhension est l'accord de toutes les parties avec le tout. Être toujours dans une compréhension n'a pas le sens de l'évidence d'une compréhension réciproque. La compréhension qui n'est jamais terminée est liée à la mécompréhension. Critique de la compréhension liée à la tradition. Critique de l'effectivité basée sur l'exclusion des possibles.....	18
§3. Compréhension et vérité.....	24
a) La compréhension comme un comprendre <i>sur</i> quelque chose. L'oeuvre d'art n'est pas une reproduction. Il y a un échange entre l'interprète et l'oeuvre. La vérité est <i>supposée</i> (préjugé de la perfection) dans chaque compréhension comme un tout. Critique du préjugé de la perfection comme expression de la précompréhension.....	24
b) L'expérience de l'autre est un comprendre <i>sur</i> quelque chose. La suspension de nos préconceptions. La confrontation porte <i>sur</i> le quelque chose. Il y a toujours déjà une entente faisant que toute entente porte sur le commun. Le compromis comme échange d'opinions porte <i>sur</i> quelque chose et ne remplace pas le vrai.....	27
c) Le <i>croire comprendre</i> est une position intermédiaire. « Quand on est dans un croire comprendre, on ne peut savoir qu'on y est ». L'illusion n'est pas une partie du phénomène perceptif, mais elle est totale. Une chose est rencontrée pour qu'il y ait illusion. Il n'y a pas de moment fixe faisant que l'illusion reposerait sur un non-savoir. L'illusion n'est jamais fondée subjectivement. Ce qui est à comprendre est le fondement du croire comprendre.....	31
d) Le <i>croire comprendre</i> n'est pas fondé et il est subjectif. La compréhension comme effective et le croire comprendre. La mécompréhension comme attente et le croire comprendre. L'insuffisance de la liaison de la mécompréhension et de la compréhension pour résoudre le croire comprendre. La compréhension qui n'est jamais terminée relève du présent. Tout croire comprendre n'ayant rien à voir avec la compréhension, il se fonde sur elle. Le cercle du moment qui illusionne, et les éléments devant être sus. La publicité repose sur l'oubli ou sur l'équivoque. Le compromis est total et repose sur la vérité.....	35
§4. Préjugés et vérité.....	41
a) La compréhension se fait avec des préjugés. Préjugés et présupposés. Le préjugé au sens négatif et au sens positif. Les préjugés sont liés aux jugements. La délimitation de l'existence est selon les situations. La distinction des préjugés et des jugements s'effectue sur la base de la compréhension effective. La suspension des préjugés. La tradition est vivante et est réactivée.....	41

b) Le préjugé a un sens négatif à l'époque moderne. Les multiples préjugés vrais ne diffèrent pas de la vérité. La distinction des préjugés vrais et des préjugés faux a lieu dans le comprendre lié à la vérité.....	49
c) Suite. La vérité n'étant jamais pure, elle est liée à la non-vérité. Le va-et-vient de la dissimulation et de la vérité. La dissimulation est le problème de l'apparaître. Les préjugés vrais ne sont pas toujours les mêmes grâce à la continuité dialectique qui en assure la vérité. La situation étant fluente, et non liée à des circonstances, les préjugés vrais sont donc des <i>effectivités possibles</i> . Les préjugés vrais et faux ne sont pas les deux parties d'un tout.....	51
<b>§5. Préjugés et négation. Préjugés et inconscient.....</b>	<b>56</b>
a) Les préjugés vrais comme négation des autres préjugés. La négativité de l'expérience. L'expérience n'est pas multiple, mais unique. Les multiples expériences sont des possibilités d'un tout. La négation lie la vérité et la non-vérité. La négation et l'unicité de la vérité. Les multiples aspects de la vérité n'ont pas leur source dans l'impossibilité de leur simultanéité dans le présent. Les multiples vrais étant des aspects possibles de la vérité <i>une</i> n'ont pas besoin d'être des préjugés vrais.....	56
b) La compréhension est l'accord de toutes les parties avec le tout. La continuité dialectique montre que la liaison des préjugés vrais ne dépend pas des préjugés faux. Le tout est plus que les aspects sous lesquels il se montre.....	61
c) Les préjugés incontrôlables. Les préjugés faux ou inconscients nous déterminent jusqu'à ce qu'ils soient repérés. Diminuer le caractère excessif de nos préjugés signifie éliminer certains préjugés. L'exemple de l'art abstrait montre que les préjugés inconscients sont un aveuglement. Critique : l'aveuglement et le trop de lumière. La compréhension de l'art abstrait ne dépend pas de son effectivité.....	63
d) Suspendre nos opinions est renforcer celle de l'autre pour que se manifeste la vérité. On est toujours en communication avec l'autre, et chaque fois on communique autrement. Renoncer à nos opinions et préjugés n'est pas faire place à l'opinion la plus forte.....	69
<b>§6. Passé et tradition.....</b>	<b>71</b>
a) On est déjà lié au passé et il faut s'en affranchir. La distance temporelle permet le recul par rapport à la tradition. La distance temporelle est le fondement de la compréhension. La distance comme lieu de la séparation des préjugés vrais et des préjugés faux.....	71
b) L'oubli est oubli du fait que la conservation est déjà liée au souvenir. L'oubli n'est pas fondé dans le souvenir, mais dans le passé. L'abandon du passé et de la tradition par Heidegger. Le passé n'est pas un retour à ce qui est derrière soi, mais à ce qui est déjà là. L'oubli se rapporte au passé en le voilant, selon Heidegger. L'avenir est fondé dans le passé, duquel on prend un recul. Le passé provient de l'avenir.....	75
c) L'avenir qui advient par la dissolution de l'ancien indique une discontinuité (Diskontinuität). L'expérience et les époques en tant que dissolution de l'ancien sont des discontinuités. L'âge comme exemple de dissolution. La dissolution montre la discontinuité dialectique et la liaison de l'avenir et du passé. Chaque phénomène est discontinuité dans la continuité. L'attente à partir du présent ou comme anticipation.....	82
d) L'irréversibilité du temps confirme que le passé est lié au présent. La fusion des horizons en un seul. La contemporanéité est pleine présence au sens de la médiation totale. La contemporanéité n'est pas simultanéité. La distance est dépassée dans la contemporanéité : exemple de l'écrit. La distinction des préjugés vrais et des préjugés faux est pleine présence de la vérité. Critique : l'irréversibilité du temps signifie que l'avenir est la source. La répétition véritable est fondée sur le temps irréversible et non l'inverse.....	87
e) Le phénomène n'a ni commencement, ni fin. L'effectivité du phénomène a pour effet que le commencer et le finir sont des limites, non des termes. Le commencement est celui de la fin grâce à la distance temporelle dont il faut s'affranchir. Critique : l'âge est lié à la fin comme totalité. La compréhension précédente est toujours le problème du commencement.....	92

## Réflexions sur quelques thèmes de l'herméneutique phénoménologique de Gadamer<sup>1</sup>

### Résumé

*Nous sommes aveuglés par nos préjugés lorsque nous voulons comprendre un texte ou quelque chose d'autre, telle la communication avec l'autre. Les préjugés ne sont ni subjectifs ni même objectifs, mais ils sont ce par quoi nous comprenons. Comme nous comprenons qu'avec des préjugés, ils sont vrais et la fausseté n'entre pas en compte lors de la compréhension. Le texte à comprendre est toujours lié à la tradition qui nous appelle. Ainsi, comprendre est toujours comprendre autrement. La compréhension est un comprendre sur quelque chose, et le commun est ce qui est à comprendre, c'est-à-dire que lorsque l'interprète comprend le texte, il comprend d'une nouvelle façon l'œuvre et ainsi le "comprendre" porte sur l'œuvre. Nullement que l'interprète comprenne l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même, ou encore qu'il comprenne l'œuvre par delà l'auteur. Là est le véritable cercle herméneutique, puisque le comprendre porte sur l'œuvre et qu'il y a un échange entre l'interprète et l'œuvre. L'expérience de l'autre est aussi un comprendre sur quelque chose. Nous sommes constamment en échange avec autrui, lequel porte sur le quelque chose, étant aussi liés à la même tradition.*

*Comme les préjugés vrais nous font comprendre, les préjugés faux sont ceux qui font obstacle à la compréhension. Les préjugés sont déjà des jugements, sauf qu'aussi longtemps qu'ils nous déterminent on ne sait pas qu'ils le sont; ils sont alors des préjugés inconscients ou faux. Étant donné que comprendre est comprendre autrement, le contexte est tout à fait fondamental pour déterminer les préjugés vrais. La vérité est en jeu dans ce processus où il s'agit de ce qui est à comprendre. La compréhension n'étant jamais terminée, il n'y a pas de vérité pure. Par conséquent, la non-vérité est liée à la vérité. Or, selon nous, c'est parce que la vérité est une et la même qu'elle ne diffère pas d'elle-même en se présentant, et nullement qu'elle n'est jamais pure. Poser que la vérité n'est pas pure est préjuger de ce qu'elle est. La compréhension de la vérité demeure liée à la non-vérité pour Gadamer.*

*Le Dasein et la tradition sont les deux éléments d'un véritable cercle herméneutique. Et cela, sans qu'on ait à départager ce qui appartient respectivement à l'un et à l'autre, dilemme dans lequel l'herméneutique se trouvait jusqu'à l'apport de la phénoménologie. On est déjà lié au passé et il faut s'en affranchir. Gadamer répond ainsi au problème de « comment rendre présent le passé », ce à quoi la phénoménologie s'est attaquée depuis Husserl et Heidegger. Le passé n'est-il pas en fin de compte la tradition? La distance temporelle n'est pas un abîme à franchir, elle est la chaîne qui relie le passé et la tradition. Elle ne sépare pas, mais elle réunit et, en même temps, permet un recul indispensable à la compréhension. Selon Gadamer, Heidegger nous a appris que le passé n'est pas présent d'abord dans le souvenir, mais dans l'oubli. Bref, l'oubli n'est pas un ne plus se souvenir, mais il est lié au passé. L'oubli n'est pas un frein: au contraire, il est ce qui rend possible. Or, peut-on affirmer que l'oubli est lié au passé plutôt qu'au souvenir et continuer de lier le passé au présent de façon linéaire? Nous ne le pensons pas. L'examen de tout phénomène, quel qu'il soit, en matière de sciences humaines et autres, selon Gadamer, se fonde sur cette vision de la distance temporelle*

---

<sup>1</sup> Texte revu et augmenté du troisième séminaire tenu à UQAR le 30 octobre 2009, dans le cadre de séminaires organisés par le CIRP sur la phénoménologie.

## Introduction

a) « Nous sommes *nous-mêmes* déjà des êtres historiques<sup>2</sup> »

La thèse de Gadamer, ainsi qu'il l'affirme lui-même, a pour point de départ la phénoménologie de Heidegger. Leur époque à tous les deux est dominée par la théorie de la conscience historique qui entraîne un relativisme et assujettit l'homme à l'histoire<sup>3</sup>. *La facticité du Dasein, qui, selon Gadamer, apporte pour la première fois son historicité à celui-ci, et la compréhension comme compréhension du Dasein, qui n'est plus un cercle vicieux, ouvrent la voie à une nouvelle vision de l'herméneutique*, et résolvent l'historicisme<sup>4</sup>. L'historicisme oublie qu'il a sa propre historicité. Notre but cependant n'est pas de raconter les péripéties éminemment instructives de ce problème et sa solution à travers les diverses époques, mais de nous en tenir à la thèse même de Gadamer qui se veut à sa manière une ontologie. Qui plus est, nous limiterons notre examen à des thèmes précis de cette thèse. Nous n'aborderons pas, par exemple, la question du langage comme ontologie. Nous tenterons plutôt d'examiner le point de départ d'une telle ontologie dans ses éléments phénoménologiques, et ce, sous le regard de ce que nous croyons être une véritable ontologie phénoménologique, mieux une phénoménologie de l'être. Aussi des thèmes comme le *dialogue* et l'*expérience de l'autre* doivent être compris phénoménologiquement, c'est-à-dire ne pas être des prétextes pour justifier des états de fait, bref des évidences, tel le dialogue entre deux personnes. C'est pourquoi nous avons d'abord voulu dégager la structure de la pensée de Gadamer qui est au fondement de ces sujets.

La thèse fondamentale de l'auteur est que nous sommes des êtres historiques. L'homme est conditionné<sup>5</sup>, nous ne pouvons avoir une connaissance historique de nous-mêmes, et comme nous sommes des êtres dont l'expérience est inachevée et inachevable<sup>6</sup>, la solution est que nous sommes en tant qu'êtres historiques en rapport à la tradition. Par contre, pour la conscience historique la tradition ne fait que s'opposer à la raison et tout

---

<sup>2</sup> Gadamer *P. c. h.* II, p 24. Voir aussi Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 297.

<sup>3</sup> « la naissance de la conscience historique durant les derniers siècles marque une coupure d'une nature plus profonde encore. » Gadamer *V. m.* Introduction, p. 14.

<sup>4</sup> « Dans la mesure où Heidegger ne voyait plus l'historicité du *Dasein* comme une limitation de ses possibilités de connaissance et comme une menace pour l'idéal de l'objectivité scientifique, mais l'intégrait à la problématique ontologique au sens positif, le concept de comprendre mis à l'honneur en tant que méthode par l'école historique se transforma en un concept philosophique universel. Selon *E. et t.*, la compréhension est la manière dont s'accomplit l'historicité du *Dasein* même. » Gadamer *P. c. s.* p. 135-136.

<sup>5</sup> « Si cela est vrai, l'idée d'une raison absolue ne fait point partie des possibilités de l'humanité historique. » Dans ce cas, que l'homme est conditionné « s'applique beaucoup plus résolument encore à la conscience historique et à la possibilité d'une connaissance historique. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 297.

<sup>6</sup> « *Être historique* » signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 324. C'est l'inachèvement du *Dasein*.

devient historique<sup>7</sup>. Il est entendu qu'on ne peut se satisfaire d'une histoire absolue<sup>8</sup>. Comme être historique caractérisé par l'inachèvement, nous appartenons donc à l'histoire<sup>9</sup>.

b) Facticité et tradition.  
Compréhension et herméneutique.

Nous allons présenter dans ce texte quelques-uns des thèmes principaux qui caractérisent la vision de Gadamer. Premièrement, nous examinerons *la compréhension en tant que compréhension de texte*. Suivrons, le thème de la *compréhension et tradition*, celui de la *compréhension et vérité*, celui des *préjugés et de la vérité*, celui des préjugés en rapport à la négation et l'inconscient, et finalement le *passé et la tradition*. Un fil conducteur nous guidera à travers tous ces thèmes : la temporalité phénoménologique.

Avant d'aborder ces thèmes, commençons par la facticité du Dasein dont Gadamer dit qu'elle a ouvert et résolu le problème de la conscience historique. Avant Heidegger, nous sommes devant une alternative : soit le subjectivisme, à savoir la prise de conscience des événements qui se déroulent, soit l'absorption de cette même conscience dans l'histoire comme lieu du déroulement des événements. Cette alternative peut prendre diverses formes, mais jamais on ne lui trouve une solution. Or, ne plus voir l'homme comme un fait, mais comme un être ayant lui-même une histoire, non pas sous la forme de son propre passé ou de son devenir, mais que *la vie est une expérience qui a sa propre historicité*; cela conduit à une nouvelle manière de voir la facticité. En noyant la conscience dans l'histoire ou, à l'inverse, en réduisant les événements à une prise de conscience, ce qui dans les deux cas mène à un objectivisme, on a oublié que l'homme lui-même avait sa propre historicité. Il ne s'agit pas de l'homme qui s'inscrit dans l'histoire, laquelle le surplombe, et ainsi de son propre passé et de son propre devenir correspondant. Par exemple, que ce soit Napoléon qui par ses actions a fait l'histoire, ou Pierre qui a servi sa communauté et par là a un passé et a encore un avenir. Mais plutôt est en cause *la vie elle-même de chacun, laquelle est en elle-même déjà historique, c'est-à-dire que le passé et l'avenir sont ceux de la vie*. Ce n'est donc pas une réflexion sur la vie, propre à une conscience, que cette historicité de la vie. *La vie ou l'existence humaine en étant une expérience produit sa propre histoire*.

On peut d'ores et déjà affirmer que la structure classique du passé-présent-futur dont l'histoire, elle-même classique, relève ne vaut plus. Et c'est la facticité<sup>10</sup> du Dasein qui montre cela par son historicité. Le Dasein qui se projette vers son futur signifie qu'il est

---

<sup>7</sup> « Pour la conscience historique en effet, le cas d'une tradition contraire à la raison cesse d'être une exception pour devenir la règle. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 296-297.

<sup>8</sup> « C'est la conscience qui, ayant déjà l'expérience de l'histoire et refusant l'illusion d'un savoir total, est ouverte par là même à l'expérience de l'histoire. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3c, p.401.

<sup>9</sup> « En vérité ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous au contraire qui lui appartenons. » Gadamer *V. et m.* Deuxième partie, II, 1b, p. 298.

<sup>10</sup> (Faktizität.)

un être qui a déjà été, et par là la facticité de son être est primordiale<sup>11</sup>. Gadamer voit là une ouverture pour proposer sa propre thèse. Vu cette historicité du Dasein, il y a possibilité maintenant de rattacher l'existence humaine à l'histoire, à savoir que *l'existence humaine qui n'est plus un fait, mais est déjà histoire, n'est plus séparée de l'histoire comme telle*. Celle-ci, il l'appelle la tradition. L'objet à examiner est en réalité la tradition. Par elle, ce qui nous est transmis l'est selon une existence nouvelle<sup>12</sup>. En même temps nous nous réconcilions avec elle. Par exemple dans la compréhension de texte, c'est ce dernier qui nous pose la question et il nous invite ainsi à nous réconcilier avec la tradition<sup>13</sup>. Le concept de tradition englobe aussi les mœurs et se fait plus près de l'expérience de la vie. L'auteur veut ainsi montrer qu'il est possible d'atteindre l'être en voyant simplement autrement la structure temporelle classique du passé-présent-futur, c'est-à-dire en voyant l'existence de manière historique, tel que Heidegger nous l'a montrée. Comme il l'affirme lui-même : **nous sommes maintenant conscients de l'historicité du présent**<sup>14</sup>. Nous débattons de cette possibilité au regard d'une ontologie phénoménologique.

Voyons le thème de la compréhension. Ici aussi Gadamer confirme ce qu'il doit à Heidegger. Pour la première fois, ce dernier mit fin au problème insoluble dans lequel nous nous trouvions jusque-là à propos du rapport de la connaissance et du connu. Plus précisément, que le domaine de l'*a priori* et le domaine de celui qui connaît se présentent constamment comme une alternative, ayant pour effet que cela devenait un cercle vicieux. Or, en voyant la compréhension elle-même comme un cercle, c'est-à-dire que la compréhension et le compris ne sont pas séparables, on s'engage dans le

---

<sup>11</sup> « La portée d'une doctrine existentielle comme celle de l'« être-jeté » — de la *Geworfenheit* —, est précisément de montrer que l'être-là qui se pro-jette vers son « savoir-être » futur est un être qui d'ores et déjà *a été*, de sorte que tous les comportements libres vis-à-vis de soi-même se heurtent et s'arrêtent à la vue de la facticité de son être. » Gadamer *P. c. h.* III, p. 46.

<sup>12</sup> « en ce qui concerne l'« objet », il faut entendre par cet advenir l'entrée et la mise en jeu du contenu de la tradition, selon ses possibilités de sens et de résonance chaque fois élargies par celui qui reçoit cette tradition. Du fait que la tradition vient à nouveau au langage, quelque chose ressort et existe qui n'existait pas auparavant. N'importe quel exemple historique suffit à l'illustrer. Que la tradition elle-même livre un chef-d'œuvre littéraire ou nous offre, par exemple, la relation d'un grand événement, dans chaque cas, ce qui est transmis est en tout cas, tel qu'il est représenté, entré dans une existence nouvelle. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 3b, p. 487.

<sup>13</sup> « Car, ce qui est, au contraire, premier, c'est la question que nous pose le texte, le fait que la parole prononcée par la tradition nous atteigne, si bien que sa compréhension inclut toujours, pour le présent, la tâche de se réconcilier historiquement avec la tradition. Le rapport entre question et réponse s'est en vérité inversé. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II,3c, p. 397.

<sup>14</sup> « Nous comprenons par conscience historique le privilège de l'homme moderne d'avoir pleinement conscience de l'historicité de tout présent » Gadamer *P. c. h.*, I, p. 7. La conscience historique n'est pas celle qui juge à partir de sa propre vie le passé et de se lier ainsi à une tradition, « elle se comprend soi-même par et à travers sa propre histoire » Gadamer *P. c. h.* II p. 26.

cercle plutôt que toujours rêver d'en sortir<sup>15</sup>. En effet, Heidegger eut cette intuition de regarder ce qui était là, à portée de main, plutôt que de s'acharner à inventer des solutions toujours semblables et insuffisantes comme on l'avait toujours fait avant lui. La compréhension comme un cercle signifie qu'il n'y rien en dehors de celui-ci, qu'il est une totalité, sans toutefois que ce soit là un absolu. Plus précisément, la compréhension est la transcendance elle-même<sup>16</sup>. Un véritable cercle ne peut s'accommoder d'une alternative, comme c'était toujours le cas auparavant. Le cercle de la compréhension s'apparente donc à l'herméneutique, qui plus est, est l'herméneutique même selon Gadamer, laquelle comme interprétation signifie que l'interprète et le texte sont inséparables, et forment ainsi un cercle. Gadamer voit là l'occasion de conduire plus loin la thèse de l'herméneutique, et même de parvenir à une universalité de celle-ci. En fait, c'est à la conscience historique comme problème que l'herméneutique doit son élargissement<sup>17</sup>.

Le cercle comme une totalité signifie, pour Gadamer, que comprendre est comprendre avec la tradition, c'est-à-dire que nous comprenons avec des préjugés. En effet, *des préjugés distincts de présuppositions, cela est une chose impossible pour l'auteur*. Le cercle à surmonter est ainsi celui de nos préjugés qui risque toujours de nous enfermer<sup>18</sup> puisque la compréhension sans préjugés est impossible. Nous verrons plus loin ce qu'il en est précisément.

### §1. La compréhension comme compréhension de texte

a) Compréhension et interprétation ne sont pas séparées.

Le texte est lié à la tradition qui nous appelle.

L'histoire de l'action.

Comprendre est toujours *comprendre autrement*.

Il y a toujours une compréhension précédente.

La compréhension comme celle de la *même chose* est la *précompréhension*.

Passons maintenant au premier point. Nous n'allons pas expliquer et décrire ce qu'est la compréhension de texte, mais voir comment Gadamer s'en sert pour saisir le concept de compréhension, à la suite du sens donné par Heidegger à celui-ci. Par "compréhension de texte", il ne faut pas entendre un procédé ou une méthode pour comprendre un texte, mais la compréhension du texte lui-même. Le concept de compréhension n'est pas un concept de méthode, ou une méthode pour comprendre. *L'interprétation et la compréhension*

<sup>15</sup> « Ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement. » Heidegger *E. t.* § 32, p. 124. L'historien rêve de sortir du cercle. « Mais l'idéal serait naturellement, de l'avis même de l'historien que le cercle pût être évité et que naquit l'espoir de créer une bonne fois une histoire aussi indépendante du point de vue de l'observateur que l'est — soit-disant — la connaissance de la nature. » *E. t.* § 32, p. 124.

<sup>16</sup> « La compréhension est le mouvement même de la « transcendance ». » dit Gadamer *P. c. h.* III, p. 41.

<sup>17</sup> « C'est à la *naissance de la conscience historique* que l'herméneutique doit sa fonction centrale au sein des sciences de l'esprit. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 2d, p. 184.

<sup>18</sup> « comment on peut échapper à l'enfermement dans le cercle de ses propres préconceptions. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 289.

*n'étant plus séparées*<sup>19</sup>, il ne s'agit pas d'interpréter le sens du texte, mais la compréhension est celle du texte lui-même. L'application est aussi partie intégrante de ce processus<sup>20</sup>. Gadamer assigne à la compréhension de texte en lui donnant ainsi une dimension universelle, ce que Heidegger a déjà découvert dans le cadre de la compréhension ontologique, lorsqu'il pose que l'interprétation n'est que l'explicitation de la compréhension<sup>21</sup>. D'où l'on part des choses elles-mêmes. L'interprétation n'est donc pas ce qui suit la compréhension. Le cercle, celui herméneutique, dans lequel on s'engage, a une signification positive selon Gadamer. En ce sens il ne faut pas caractériser les sciences de l'Esprit de manière négative, mais positive. Toutefois, Heidegger l'entend de manière ontologique, c'est-à-dire que l'interprétation, laquelle n'est pas consécutive de la compréhension se fonde sur la précompréhension ontologique<sup>22</sup>. Interpréter et comprendre sont une seule et même chose pour Gadamer seulement si l'on écarte précisément l'ontologie. Pour Heidegger, seule l'ontologie montre qu'ils sont les mêmes.

Ajoutons une remarque. L'idée de la compréhension comme un *tout*, Gadamer la puise également dans l'histoire de l'herméneutique. En effet, cette idée était à ce point forte chez les réformateurs de l'Église, puisqu'elle était directement proportionnelle à leur volonté de se soustraire à la tradition<sup>23</sup>. Bref, la compréhension comme un *tout* autonome se manifeste ici obligatoirement, quoique le dogme demeure. Schleiermacher abonde dans le même sens en voyant la compréhension et mécompréhension comme un *tout*<sup>24</sup>. La compréhension comme un *tout* jointe à la révolution que Heidegger fait subir au terme de compréhension guide Gadamer vers une herméneutique universelle.

Ce dernier affirme que la compréhension de texte est la même chose que la compréhension de l'autre. Certes, un texte ne nous parle pas comme un *toi*, mais il a

---

<sup>19</sup> « comprendre, c'est toujours interpréter; en conséquence l'interprétation est la forme explicite de la compréhension. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 2a, p. 329. Gadamer souligne l'apport de Heidegger. « Mais rien n'empêche de s'interroger sur les conséquences qu'entraîne pour l'herméneutique des sciences de l'esprit la pensée de Heidegger quand elle dérive, en son principe, de la temporalité du Dasein la structure circulaire de la compréhension. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 286.

<sup>20</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 2a, p. 330.

<sup>21</sup> Gadamer cite lui-même Heidegger (*E. t.*, p. 124). « On ne peut donc déprécier ce cercle en le qualifiant de vicieux, quitte à en prendre son parti. Le cercle cache en lui une possibilité positive du connaître le plus originel; on ne la met correctement à profit que si l'interprétation a su se donner pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis » Gadamer *V et m.*, Deuxième partie, II 1a, p. 287. Le même texte est cité dans : Gadamer *C de c.* III, p. 75 : « Heidegger redonne à la structure circulaire de l'herméneutique sa signification de fond. »

<sup>22</sup> « Si donc nous réservons le titre d'ontologie au questionner théorique explicite du sens de l'étant, il convient d'appeler préontologique l'être-ontologique cité du *Dasein*. Néanmoins, préontologique ne signifie pas pour autant simplement « étant-ontiquement » mais étant sur le mode d'une compréhension de l'être. » Heidegger *E. t.* § p. 32.

<sup>23</sup> Luther dit ceci à propos de l'écriture sainte. « On n'a pas besoin de la tradition pour en acquérir une juste compréhension. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 193.

<sup>24</sup> « Dorénavant, en effet, on compte avec la difficulté de comprendre et la mécompréhension, non plus comme des phénomènes occasionnels, mais comme des moments intégrants » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 203.

quelque chose à nous dire. Celui qui questionne, lequel est en attente d'une réponse, ne se ramène pas à une personne, mais est appelé par la tradition<sup>25</sup>. Il en est de même pour le phénomène de l'autre. La compréhension comme un *tout* ou comme un cercle signifie alors qu'elle devient autre ou nouvelle, à savoir que le *tout* est constitué de l'altérité. En d'autres termes, *la compréhension de texte nous livre le concept de compréhension, et, par là, celle de l'autre*. Nous suivons cette idée et nous nous limiterons à elle en ce qui concerne le concept de compréhension. Gadamer a en effet toujours prétendu que sa philosophie s'intéressait à l'autre, au phénomène de l'autre<sup>26</sup> plutôt qu'à une ontologie.

La compréhension de texte veut dire qu'un interprète, en occurrence le lecteur, est celui qui comprend ou interprète le texte lui-même. *Il s'agit bien du texte lui-même, vu le cercle de la compréhension*. Comprendre n'est donc pas se faire une idée ou une représentation. Ainsi est détruite complètement la thèse métaphysique de la représentation comme processus de connaissance. Il ne s'agit pas d'une interprétation du texte, celui-ci ayant simplement quelque chose à nous dire. *La compréhension étant celle du texte lui-même, et ce dernier étant lié à la tradition, on est appelé par cette même tradition*. Elle nous parle et l'interprétation n'est pas opposée à la compréhension. Telle est l'originalité de Gadamer.

En résumé, c'est dans la compréhension de texte qu'on peut mieux voir ce que veut dire le concept de compréhension, c'est-à-dire que l'interprète comprend ce qu'il y a à comprendre. Bref, il n'y a pas le texte et ensuite son sens, peu importe de quelle manière on l'extrait du premier. On comprend le texte en lui-même<sup>27</sup>. Ainsi Gadamer voit-il le texte comme la *chose même*<sup>28</sup>, ce que la phénoménologie a découvert avec le retour « aux choses mêmes » de Husserl. L'herméneutique ne consiste pas à trouver une méthode, laquelle serait l'application de règles pour comprendre un texte. Il est certain que la compréhension herméneutique comme un cercle dépasse l'idée de méthode, de méthode scientifique. La compréhension comme celle du texte lui-même décrit une situation herméneutique, et montre que la compréhension comme un cercle est le phénomène comme tel. L'herméneutique véritable n'est possible que par la phénoménologie.

Or, puisque Heidegger nous a montré le chemin au moyen de la facticité et de l'historicité du Dasein, la question à poser maintenant, selon Gadamer, est celle-ci : *comment un Dasein comme historique peut-il s'insérer dans l'histoire ?* En effet,

---

<sup>25</sup> « Certes, un texte ne nous parle pas comme un toi. C'est toujours à nous, qui comprenons, et de nous-mêmes, de le faire parler. Or, comme on l'a vu, cette manière de donner la parole dans la compréhension n'est pas l'intervention quelconque d'une initiative personnelle; elle se rapporte à son tour comme question à la réponse attendue du texte. Cette attente d'une réponse présuppose elle-même que celui qui questionne soit atteint et appelé par la tradition. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3c, p. 401.

<sup>26</sup> Gadamer dit s'intéresser au phénomène de l'Autre. Gadamer *P et d.* I, p. 18.

<sup>27</sup> « qu'il faut comprendre un texte à partir de lui-même » Gadamer *C. de c.*, III, p. 74.

<sup>28</sup> Que ce soit un texte ou une autre personne, « celui qui parle, c'est-à-dire qui emploie des significations de mots qui sont générales, est tourné [ ... ] vers ce qu'a de particulier une intuition portant sur la chose même » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 2, c, p 452.

l'auteur d'un texte n'est plus ce qui fait problème s'il est exact que le Dasein est historique et que l'œuvre elle-même est ce que nous comprenons, la *chose même*, et non l'œuvre d'un auteur. La compréhension comme un cercle fait que l'auteur d'un texte n'est plus un problème. Naturellement, ce n'est pas là passer par dessus l'auteur pour aller à l'œuvre, étant donné justement l'historicité du Dasein. L'herméneutique trouve ainsi la réponse à la question du rapport de l'auteur à son œuvre, et conséquemment celle de la compréhension de l'œuvre par le lecteur ou l'interprète. Il est inutile de souligner que la thèse selon laquelle l'auteur n'est qu'un interprète des événements, c'est-à-dire au sens où ceux-ci lui font signe, est maintenant une position intenable. L'herméneutique et son cercle ont maintenant un nouveau sens. En somme, une fois avoir compris que l'auteur d'un texte ne fait plus problème, la question est celle de « la conscience insérée dans le devenir historique ».

Gadamer nous l'explique par l'histoire de l'action, c'est-à-dire que nous sommes toujours soumis aux effets de celle-ci<sup>29</sup>. Bref, l'action a une histoire. On ne doit pas confondre l'histoire de l'action avec le phénomène dans son immédiateté<sup>30</sup>. Selon Gadamer, « la conscience insérée dans le devenir historique » veut dire que nous ne pouvons nous extraire de ce qui advient, comme si le passé était un objet, mais à chaque instant nous sommes en intelligence avec la tradition et le passé. Nous sommes déterminés par l'efficience de l'histoire, et l'on doit prendre conscience de l'être-affecté que nous sommes<sup>31</sup>. Un peu à l'exemple du Dasein qui a à être l'être qu'il est déjà, mais cette fois selon une conscience historique insérée dans l'histoire. Cette efficience signifie que l'action a une histoire. On prend toujours en charge le passé. Ainsi Gadamer voit-il la finitude du Dasein, c'est-à-dire que le conditionnement de notre conscience par le devenir historique est à chaque instant et sans fin. L'histoire n'a pas de but, et elle n'est pas un but à atteindre, étant donné que l'action a une histoire. L'herméneutique permet de résoudre l'opposition entre une tradition qu'on veut vivante et son appropriation par la conscience<sup>32</sup>. Le mérite de Gadamer est d'avoir montré que l'action a une histoire, donc qu'il n'y a pas de faits bruts.

---

<sup>29</sup> « nous sommes toujours soumis aux effets de l'histoire de l'action (Wirkungsgeschichte) » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 322.

<sup>30</sup> « nous oublions l'entière vérité de ce phénomène si nous la confondons avec le phénomène lui-même dans son immédiateté. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 322

<sup>31</sup> « nous ne pouvons pas nous extraire de ce qui advient et pour ainsi dire lui faire face, ce qui aurait pour conséquence que le passé deviendrait en quelque sorte un objet. [...] Nous sommes toujours d'emblée plongés au cœur de l'Histoire. Nous sommes nous-mêmes non seulement un maillon de cette chaîne qui se déroule, pour parler avec Herder, mais nous avons à chaque instant la possibilité d'être en intelligence avec ce qui nous vient du passé, et nous est transmis. J'appelle ceci « la conscience historique de l'efficience » car je veux dire par là d'une part que notre conscience est déterminée par l'efficience de l'Histoire, c'est-à-dire est déterminée par un devenir effectif qui ne permet pas de se poser librement en face du passé. Et d'autre part je pense aussi qu'il importe de faire naître à chaque fois en nous une conscience de cet être-affecté [...] » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 80.

<sup>32</sup> « l'herméneutique nous enseigne à dénoncer un dogmatisme dans l'opposition entre la tradition vivante, « naturelle » et son appropriation réfléchie. » Gadamer *C. m. de W. M.* p. 94.

Nous sommes maintenant plus en mesure de saisir la fausse route qu'a été la proposition : « comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même ». Précisons que Gadamer prend ici le relais de Schleiermacher qui, en cela, tentait d'échapper au subjectivisme. Que l'on puisse « comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même »<sup>33</sup>, ce qui était auparavant le moyen pour dépasser le subjectivisme s'avère, au contraire, une façon de s'y enterrer davantage. Car, par là on rattachait constamment l'œuvre à l'auteur<sup>34</sup>. En effet, étant donné que la compréhension est une reproduction, le « comprendre mieux » sert à résoudre le problème du rapport de l'auteur et de l'œuvre. En fait, ce qu'il y avait de caché sous cette formule, le texte faisant partie intégrante de la tradition (non pas au sens objectif, mais en tant que la tradition parle en lui), était que chaque nouvelle compréhension est un *comprendre autrement* que l'antérieure. Bref, il ne s'agit pas de comprendre mieux un auteur qu'il ne s'est compris lui-même pour espérer atteindre l'œuvre, mais, étant **nous-mêmes déjà liés à la tradition, comprendre est toujours un comprendre autrement l'œuvre elle-même**. Car, répétons-le, la tradition est ce qui parle et appelle quand on lit un texte. Comme *comprendre est comprendre autrement*, nous sommes constamment dans une compréhension. Toutefois, le *comprendre autrement* n'a pas le sens d'une progression, entendu que la compréhension n'est jamais finie ou parfaite, et qu'elle est à tout instant liée à la tradition. Bref, cela ne signifie pas *comprendre mieux un auteur* puisque l'auteur comme tel n'est pas concerné. Il ne s'agit pas de comprendre mieux, mais que comprendre est comprendre toujours autrement. La compréhension ultérieure est supérieure à celle qui est originelle<sup>35</sup>, et cela parce que le texte fait partie de la tradition et qu'elle nous parle, et nullement qu'elle serait un « comprendre mieux ».

Expliquons davantage que *comprendre est comprendre autrement*<sup>36</sup>. Comprendre est toujours une nouvelle compréhension, c'est-à-dire que la compréhension n'est pas une reproduction. En effet, l'interprète d'un texte ne reproduit pas le sens du texte, mais il comprend le texte lui-même, c'est-à-dire qu'il comprend d'une nouvelle manière ce qui est à comprendre. Non pas qu'il comprenne le sens du texte d'une nouvelle manière, ce qui en ferait une reproduction, mais que précisément *tout comprendre est une nouvelle manière de comprendre. Le spectateur et l'acteur comprennent précisément la même*

<sup>33</sup> Thèse fondamentale de Schleiermacher qui voyait la compréhension comme une reproduction. Gadamer *V.m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 211.

<sup>34</sup> On sait que Heidegger dénonce cela sur le fondement de l'ontologie, c'est-à-dire qu'on ne peut comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même parce que c'est là du subjectivisme, entendu que la pensée pense et non un auteur qui pense. « Un penseur ne dépend pas d'un penseur, mais il s'attache, s'il pense, à ce qui donne à penser, à l'Être. » Heidegger *Q. p.*, Première partie, p.72. « Comment donc un autre pourrait-il s'aviser de comprendre un penseur ? Ou même de le comprendre encore mieux que lui-même ? » Deuxième partie, p. 175. Gadamer fait la même chose mais sur le fondement de notre appartenance à la tradition.

<sup>35</sup> C'est, entre autres choses, ce que Gadamer retiendra de Schleiermacher, mais nullement parce qu'on peut comprendre un auteur mieux qu'il ne sait compris lui-même. Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p.317-318.

<sup>36</sup> « dès que l'on comprend on comprend autrement. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 318. Voir aussi *P. et d.* I, p. 17 : « comprendre c'est comprendre-toujours-autrement. »

*chose*<sup>37</sup>. Il en est ainsi du lecteur et de l'auteur. On ne sépare pas la compréhension de ce qui est à comprendre sous la forme du lecteur et de l'auteur, lesquels auraient chacun leur manière ou leur subjectivité dans le comprendre. La compréhension est celle d'une totalité, celle où l'auteur n'est jamais séparé de son œuvre. L'objectivisme qui résultait de cette séparation est ainsi mis en échec, et « comprendre d'une nouvelle manière » est bien de la phénoménologie. *Le texte n'est pas celui d'un auteur, mais d'une œuvre à comprendre*. On a tous à comprendre la même chose, à savoir l'appel de la tradition. L'herméneutique est alors phénoménologique et universelle.

Tout cela n'a rien à voir avec la compréhension propre à un sujet, aussi bien celle du lecteur que de l'auteur d'un texte. Comprendre est toujours comprendre d'une nouvelle manière ce qui est à comprendre, soit le texte lui-même, soit l'expérience avec l'autre. La compréhension comme « comprendre autrement » suppose qu'il y a toujours une compréhension précédente. Celle-ci non plus ne concerne pas un sujet, et est elle aussi compréhension de la *même chose*. Étant nous-mêmes plongés au cœur de l'Histoire, nous sommes toujours au milieu de la compréhension<sup>38</sup>, faisant qu'il n'y a pas de commencement, mais toujours une tradition qui nous interpelle. En effet, le texte qui était là et dont il fallait dégager le sens avait pour but d'inventer un commencement pour qu'un sujet puisse s'installer et dominer. La compréhension comme celle du texte lui-même n'est plus la « compréhension à distance »<sup>39</sup> comme l'était toute la tradition occidentale. *À ce moment l'histoire devenait une entité. Or, la compréhension surmonte la distance temporelle*, sans que ce soit une sursomption propre à la dialectique, ce qui entraîne une nouvelle vision du passé comme on le verra.

Notons que *comprendre autrement* a pour but de rendre la compréhension effective. L'effectivité est ce qui intéresse Gadamer. Par là, la compréhension n'est pas illimitée, mais, au contraire, limitée<sup>40</sup>. Cette limitation n'est pas par rapport à un illimité ou à de l'insondable. Ce caractère limité de la compréhension va de pair avec la compréhension qui n'est jamais finie.

Cette *même chose* que l'interprète et l'auteur d'un texte comprennent, entendu qu'ils ont chacun à comprendre à nouveau et autrement sans que ce soit subjectif, est en fait la *précompréhension*. Pour Gadamer cette dernière veut dire que l'on a à comprendre le propos lui-même, la *même chose*, donc la chose en rapport à la tradition<sup>41</sup>, laquelle s'adresse autant au lecteur qu'à l'auteur, celui-ci étant aussi un interprète. Or, cela est possible du fait que tout lecteur qui cherche à comprendre éprouve que ses pré-opinions

<sup>37</sup> Ce que l'acteur joue et le spectateur reconnaît sont le même. Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1b, p. 135.

<sup>38</sup> « la sphère de la compréhension où nous nous mouvons ensemble » Gadamer *C. m. de W. m.* p. 91.

<sup>39</sup> Gadamer *R au. c.*, p. 249.

<sup>40</sup> « en cherchant à comprendre, nous faisons au contraire nous-mêmes l'expérience du caractère limité de la compréhension. » Gadamer *P. p. a. m.*, p. 65.

<sup>41</sup> « L'herméneutique doit partir du fait que comprendre, c'est être en rapport à la fois avec la « chose même » qui se manifeste par la tradition, et avec une tradition d'où la « chose » puisse me parler. » Gadamer *P. c. h.* V, p. 80.

ne résistent pas aux choses elles-mêmes<sup>42</sup>. Ainsi *les pré-opinions qu'on peut avoir sont indissociables de la précompréhension*, si on peut dire. Également, nos opinions sont toujours influencées par la tradition. Dans toute compréhension il y a une précompréhension, laquelle est liée à la tradition, non pas la tradition en un sens général, car la compréhension n'est jamais séparée de la précompréhension. La compréhension précédente qu'implique toute nouvelle compréhension est à son tour liée à la tradition de la même façon. Ce n'est donc pas une suite de compréhensions reliées entre elles qui nous fait remonter à une précompréhension ou première compréhension que nous devrions reproduire chaque fois.

Heidegger pour sa part pose que nous nous mouvons déjà dans une précompréhension. Selon Gadamer, par contre, nous sommes au milieu de la compréhension, une compréhension première étant impossible. Mais n'est-ce pas parce que nous avons une précompréhension qui est celle de l'être qu'il n'y a pas de compréhension première ?

b) Les sciences de l'Esprit et la méthode inductive.

La méthode de la répétition de l'expérience.

Chaque chaque expérience est nouvelle.

Vérité n'est pas méthode, mais ne l'exclut pas.

L'expérience est la manifestation de la vérité à laquelle on participe.

Qu'en est-il de la vérité et de la méthode? On peut maintenant aborder cette question d'une façon plus assurée. La compréhension n'étant pas une méthode pour comprendre, toute méthode s'avère inutile pour accéder à la vérité. La vérité est unie à la tradition, et dans chaque appropriation de celle-ci par le Dasein, celle-là se manifeste. Or, le modèle des sciences de la nature exerce son influence sur les sciences de l'Esprit, c'est-à-dire que l'on souhaite que ces dernières puissent se débarrasser de leur subjectivisme pour accéder de manière définitive à une science objective. Gadamer part de la même constatation que fait Heidegger<sup>43</sup>, à savoir le préjugé selon lequel les données en sciences de l'Esprit seraient lacunaires, et, de même, pense que la science, loin de mener à la vérité, s'en écarte. Le modèle est les sciences de la nature. La méthode inductive sort indemne de ce processus<sup>44</sup>. Or, il ne faut pas caractériser les sciences de l'Esprit de manière négative (c'est-à-dire incapables de produire l'objectivité), mais

<sup>42</sup> « Quiconque cherche à comprendre est exposé aux erreurs suscitées par des pré-opinions qui ne résistent pas à l'épreuve des choses mêmes. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p 288.

<sup>43</sup> L'histoire et toutes les sciences humaines ont un obstacle qui les rend moins scientifiques par rapport aux sciences exactes : la subjectivité. « Comme on n'arrive pas à se débarrasser de ce fait du cercle dans le comprendre, force est à la science historique de se contenter de possibilités de connaissance moins rigoureuses. » Heidegger *E. t.*, § 32, p. 124.

<sup>44</sup> En fait, en sciences de l'esprit les données seraient plus lacunaires que dans les sciences de la nature. « Ainsi la météorologie travaille-t-elle, dit-on, avec autant de méthode que la physique, à cette seule différence près que ses données sont plus lacunaires et ses prévisions, par conséquent, plus incertaines. Il en serait de même du domaine des phénomènes moraux et sociaux. » Gadamer *V. m.* Première partie, I, 1a, p. 20. La réponse de Gadamer est la suivante : « La démarche inductive des sciences de la nature ne permet pas de promouvoir au statut de science l'expérience du monde social. » Gadamer *V. m.* p. 20. Voir aussi Gadamer *P. c. h.*, I, p. 16.

positive<sup>45</sup>. En science, on débute avec le moins de présupposés possible, avec le moins de précédents possible, c'est-à-dire que la tradition y est mise de côté<sup>46</sup>. Toutefois, ne pas faire appel à la tradition comme le font les sciences en suivant des méthodes objectives est partir de préjugés. Ce que Gadamer dit de la conscience historique concerne aussi les sciences objectives.

La méthode en science consiste dans la répétition<sup>47</sup> afin d'obtenir des résultats, c'est-à-dire la répétition de l'expérience. Mais l'on sait qu'aucune expérience n'est semblable à une autre, en vertu précisément du lien constant du Dasein avec la tradition ou la vérité. La science choisit d'ignorer cela et ainsi elle se prive du nouveau<sup>48</sup>, lequel est propre à chaque expérience. Elle demeure ainsi homogène et objective. Ce n'est certes pas dans l'exposé de la méthode, à savoir avec la vérification, que quelque chose de nouveau se présente en science. Rechercher une méthode unitaire est aussi vain, pour la même raison que les expériences ne se présentent jamais de la même façon, mais plutôt que le nouveau intègre l'ancien d'une nouvelle façon. Il n'y a pas de tradition objective qui simplement englobe toutes les expériences possibles puisque précisément chaque nouvelle expérience intègre l'ancienne en vertu de son lien avec la tradition. *Le nouveau est ainsi l'effectivité*. Telle est la façon dont on s'approprie la tradition. On vit les choses, on ne peut les objectiver, on est soi-même pris dans ce qu'on examine. Le phénomène de la compréhension herméneutique dépasse toute idée de méthode<sup>49</sup>. Le méthodologisme<sup>50</sup> ne s'accorde absolument pas avec la vérité.

Toutefois, ce rapport à la tradition ne signifie pas, en matière de sciences humaines, qu'on ne puisse arriver à la vérité, comme s'il était une généralité ou une indétermination. Au contraire, le cercle herméneutique du comprendre étant celui du Dasein et de la tradition, là est le lieu où se trouve la vérité. En effet, la finitude est le

---

<sup>45</sup> « on n'en reste pas moins tenté de la [la science de l'esprit] caractériser en des termes seulement privatifs, comme ceux de « science inexacte ». » Gadamer *V et m*. Première partie, I, 1a, p. 21. Voir aussi Gadamer *P. c. h.* I, p. 17.

<sup>46</sup> « Quiconque croit être sans préjugés en s'appuyant sur l'objectivité de ses méthodes et en niant qu'il est historiquement conditionné, subit comme une *vis a tergo*, la puissance des préjugés, qui le dominant en échappant à son contrôle. » Gadamer *V. m*. Deuxième partie, II, 3b, p. 383-384.

<sup>47</sup> La méthode consiste à pouvoir répéter le processus. « Pouvoir toujours refaire le chemin de la même manière dont on a avancé jusqu'ici, c'est cela, être méthodique; et c'est cela qui décrit le processus scientifique. » Gadamer *. Q. v.* I, p.44.

<sup>48</sup> « Y a-t-il vraiment là quelque chose de nouveau qui soit vraiment connu ? » Gadamer *Q. v.*, I, p. 48. Pour Gadamer, le fondement en est le « rapport de principe entre vérité et non-vérité. » p 48. Nous verrons plus loin ce qu'il en est de ce rapport.

<sup>49</sup> « Originellement le phénomène de la compréhension herméneutique n'est absolument pas un problème de méthode. » Gadamer *V. m*. Introduction, p. 11. « Il ne s'agit absolument pas ici, par priorité, d'édifier une connaissance assurée qui satisfasse à l'idéal méthodique de la science. » Gadamer *V. m*. p. 11.

<sup>50</sup> « Nous avons montré que la compréhension est moins une méthode [...] qu'elle ne présuppose au contraire l'inclusion dans un avènement de la tradition. » Gadamer *V. m*. Deuxième partie, II, 2a, p. 331.

rapport que nous avons à la tradition<sup>51</sup>. Les sciences de l'Esprit sont le départ de l'herméneutique, car il n'y a pas là de méthode<sup>52</sup>. L'herméneutique n'est pas une méthode qu'on applique à celles-là. La vérité n'exclut cependant pas la méthode. Gadamer affirme que l'herméneutique peut servir à la méthodologie des sciences sociales par exemple<sup>53</sup>. Le juge qui *adapte* une loi aux besoins du présent résout sans doute un problème pratique, mais ce n'est pas là *l'application propre à une méthode*<sup>54</sup>. Le terme de *méthode* signifie ici qu'il y a une relation directe de la loi et du présent. *Il n'y a pas de méthode, car le passé et le présent sont déjà liés. De la même façon que l'interprétation est consécutive de la compréhension, la méthode est consécutive de la compréhension.* Le cercle herméneutique du comprendre constitué du Dasein et de la tradition demeure toutefois le fondement, c'est-à-dire que jamais la méthodologie ne peut lui être substituée. En effet, les sciences humaines font de la tradition un objet<sup>55</sup>, au lieu de la voir comme ce sans quoi aucune expérience n'est possible. Plus précisément, l'expérience présente n'est jamais isolée, mais est la manifestation de la vérité à laquelle on participe<sup>56</sup>. On est pris dans la tradition et l'on ne peut l'objectiver. Telle est la vérité dans les sciences humaines selon Gadamer.

## §2. Compréhension et tradition

a) La mécompréhension est entre une ancienne et une nouvelle compréhension.

La mécompréhension comme interruption de la compréhension.

La mécompréhension manifeste le lien avec la tradition.

*La compréhension étant liée à la tradition, la distance n'est donc plus ce qui les sépare. Comprendre ne se produit pas dans un déroulement temporel qui sépare. Nous glissons*

<sup>51</sup> Pour combattre le subjectivisme la meilleure arme est la finitude du Dasein. « Nous devons au contraire maintenir la perspective de la finitude. » Gadamer *V. m.* Première partie, I, 3b, p. 117.

<sup>52</sup> « Mais les sciences de l'esprit constituent bien le point de départ de l'analyse parce qu'elles rejoignent des expériences dans lesquelles méthode et science ne sont absolument pas en jeu » Gadamer *C. m. de W. M.*, p. 92.

<sup>53</sup> À cette occasion Gadamer justifie le titre de son livre. « *Wahrheit und Methode* n'a jamais voulu donner un caractère absolu à l'opposition impliquée par son titre.» En effet, l'herméneutique peut servir à la méthodologie des sciences sociales. Gadamer *C. m. de W. M.*, p. 92.

<sup>54</sup> « Nous avons ici le modèle de la relation entre le passé et le présent, que nous cherchons. Le juge qui adapte la loi reçue aux besoins du présent veut sans doute résoudre un problème pratique. Mais il s'en faut de beaucoup que son interprétation de la loi soit pour autant arbitraire. Dans son cas également, comprendre et interpréter, c'est connaître et reconnaître un sens qui a cours. Il cherche à être fidèle à « l'idée juridique » de la loi en l'accordant avec le présent. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 2c, p. 350.

<sup>55</sup> « Comprendre la tradition historique de cette manière [ c'est-à-dire la foi en la méthode], c'est en faire un objet. [...] . Nous avons vu que celui qui procède ainsi se sépare de l'action persistante de la tradition, dans laquelle il a lui-même sa réalité historique. On reconnaît ici la méthode des sciences sociales... » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 382.

<sup>56</sup> « L'expérience de la transmission historique du passé dépasse fondamentalement ce qui, en elle, est objet possible d'investigation. [...] Elle ne cesse de communiquer une vérité à laquelle il importe *de participer*. » Gadamer *V. m.* Introduction, p.13. De la même façon, l'expérience présente n'est jamais isolée, mais est la manifestation de la vérité à laquelle on participe.

ici un mot sur la distance temporelle puisque ce thème et celui de la compréhension sont intimement liés. La compréhension en tant que compréhension de la chose même liée à la tradition surmonte la distance temporelle. Elle signifie, puisqu'il ne s'agit pas de la compréhension d'un sujet, que nous avons affaire à la tradition. Non pas à une tradition comme une histoire qui nous surplombe, mais à celle à laquelle nous appartenons et que nous façonnons en la comprenant chaque fois d'une nouvelle façon<sup>57</sup>. Il ne s'agit pas de sédiments et de sédimentation, ce qui laisse place encore à la distance temporelle. Il n'en va pas autrement pour l'agir humain. Surmonter la distance temporelle signifie ici que l'agir n'est pas l'application de règles et de normes<sup>58</sup>. Toutefois, nous discuterons plus loin de la distance temporelle<sup>59</sup>.

Ajoutons ceci. Puisque comprendre est toujours comprendre autrement, c'est-à-dire que la compréhension réfère à une tradition à laquelle nous sommes liés et que nous transformons, *la compréhension précédente est aussi liée à la tradition*. Ainsi la compréhension précédente n'est jamais le propre d'un sujet, comme c'est souvent le cas sous la forme du souvenir. Elle n'est pas un prétexte pour poser une subjectivité, comme si le rapport à la tradition était tout à coup coupé.

Quoique la compréhension soit un tout qui se tient en lui-même, elle comporte des parties. Toute compréhension étant liée à la tradition, de même que toute compréhension précédente, il y a toujours une mécompréhension qui s'intercale entre celle qui est précédente et la nouvelle qui commence. Mais cette mécompréhension ne fait pas que suivre une compréhension qui précède, et ce, sur le modèle du passage du connu au connu. La mécompréhension ou incompréhension est plutôt le soupçon qui se manifeste à propos de ce que nous transmet la tradition. Elle n'est pas une mécompréhension subjective. *Il y a une mécompréhension parce que nous sommes dans une compréhension qui est devenue ancienne et que ne se montre pas encore celle qui est nouvelle*. Il y a **un désaccord**. Nous disons « mécompréhension » puisqu'une compréhension doit se *défaire* pour donner lieu à celle qui est nouvelle. En d'autres mots, *une mécompréhension suit une compréhension défaire, qui est défaire, et non qu'elle suivrait une autre compréhension, comme si l'on sautait d'une compréhension à l'autre*. Toute compréhension ou compréhension nouvelle est provoquée par la lecture d'un texte qui cause en nous un choc<sup>60</sup>, et ainsi un *désaccord*; ou encore, est provoquée par la mésentente à propos de ce que l'autre nous dit dans une conversation et qui interrompt la compréhension. Il ne peut en être autrement sans quoi comprendre, c'est-à-dire une nouvelle compréhension, ne serait jamais possible. D'ailleurs, comment pourrions-nous affirmer ou savoir qu'il y a compréhension! Bref, pour qu'une compréhension soit possible, il faut maintenant qu'un désaccord ou une mésintelligence

<sup>57</sup> « toute appropriation réussie de la tradition se résout dans une familiarité nouvelle et particulière où la tradition nous appartient et nous lui appartenons ». Gadamer *C. m. de W. M.*, p. 90-91.

<sup>58</sup> Soulignons l'importance de la jurisprudence pour Gadamer afin d'échapper aux règles en matière de droit social. Voir *V. m.* Deuxième partie, II, 2c, p 350 et ss.

<sup>59</sup> Voir ici § 6.

<sup>60</sup> « l'expérience du choc que nous inflige un texte » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p 289.

s'insinue entre la compréhension ancienne et la nouvelle. La mécompréhension est indispensable et nous fait mettre en question les choses<sup>61</sup>.

Il va sans dire que cette mécompréhension n'est pas une *perte ou un manque* puisqu'il y a toujours une compréhension qui précède. Par conséquent, ce moment du Dasein est inséparable de ce qui précède et de ce qui suit, sans que ce soit là une succession, le tout étant lui-même lié à la tradition. Une compréhension qui succède à une autre compréhension, comme c'est le cas de la connaissance comme passage du connu au connu, que ce soit selon une succession dans une régression à l'infini ou bien dans une simple succession, est impossible. Toute compréhension commence par un désaccord ou une mécompréhension qui est une interruption de la compréhension. *Une compréhension n'en suit pas une autre, mais commence par l'ancienne qui ne vaut plus*. Par là Gadamer entend éliminer la succession et le manque qui lui est connexe, afin que la compréhension soit celle de ce qui est.

Apportons une courte critique. Est-ce que le fait d'être toujours dans une compréhension en tant qu'il y a toujours une compréhension qui précède, même si cela constitue un tout, suffit pour éliminer tout recours au manqué ? Ou bien ne faut-il pas fonder le manque lui-même, au lieu de l'opposer toujours au plein et à l'absolu ? Ainsi, une compréhension précédente repousse constamment le manque dans l'impossibilité de l'achèvement, plutôt que de le fonder, de sorte que le non-être interrompt l'être pour rendre compte du manque.

Revenons à la thèse de Gadamer. Voyons comment tout cela se vérifie dans la compréhension de texte. Si, devant un texte, la non-compréhension était le commencement plutôt que nous soyons déjà dans une compréhension, c'est-à-dire s'il fallait trouver le sens du texte à partir de rien, alors il n'y aurait pas de compréhension possible. Ou encore s'il y avait une compréhension qui ne ferait que se confirmer ou qui serait rejetée, sans donc aucun nouveau, il n'y en aurait pas non plus. *Le comprendre est le nouveau*. Nous sommes au milieu de la compréhension, et le nouveau est alors indispensable pour que nous puissions comprendre, lequel est un comprendre autrement. Il n'a pas le sens de la progression. L'interprète d'un texte est d'abord en accord avec celui-ci, il est devant du familier par les connaissances que lui apporte la tradition dans laquelle il a été éduqué, et par son intelligence qui est inséparable de cette tradition. Ou encore, aussi longtemps que l'on comprend le texte, il n'y a pas d'éveil à la véritable compréhension, et ce, jusqu'au moment où de l'étrangeté se manifeste et qu'un déclic se produit<sup>62</sup>. Une

<sup>61</sup> Ce n'est que « lorsque le texte n'est pas compréhensible que nous le mettons en question. » Gadamer, *C de c.* III, p. 79. Voir aussi. « La compréhension ne devient une tâche particulière que là où cette vie naturelle, dans la communauté de pensée qui est toujours pensée d'une *chose* commune, se trouve perturbée. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 198.

<sup>62</sup> Par exemple, devant un texte il est clair que celui-ci fait l'objet d'une considération selon nos connaissances de la tradition. « Le problème véritable de la compréhension n'éclate ouvertement que lorsque l'effort de compréhension du fond en vient à se poser la question réflexive : comment est-il arrivé à son opinion ? Il est clair alors qu'une telle interrogation témoigne d'une étrangeté d'un mode bien différent et qui signifie finalement un renoncement à un sens qui soit commun. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 199.

mécompréhension se manifeste alors. Le choc que produit en nous le texte au départ est ce qui apporte cette différence entre le familier et l'étrangeté du texte. *La mécompréhension n'interrompt pas le lien avec la tradition, mais, au contraire, elle le manifeste.* Gadamer se sert de la mécompréhension en tant qu'une perturbation qui éveille, pour rendre compte de la compréhension. C'est ainsi qu'il voit le rapport à la tradition. De cette manière, elle n'est plus une *entité*, mais un *commun*.

b) La dialectique n'est plus un passage, mais une transition.

La position est exclusion.

La mécompréhension comme négation n'est pas la négation d'une position.

La dialectique est un va-et-vient entre les parties et le tout.

La compréhension est l'accord de toutes les parties avec le tout.

Être toujours dans une compréhension n'a pas le sens de l'évidence d'une compréhension réciproque.

La compréhension qui n'est jamais terminée est liée à la mécompréhension.

Critique de la compréhension liée à la tradition.

Critique de l'effectivité basée sur l'exclusion des possibles.

Comme il y a une mécompréhension du fait que nous sommes dans une compréhension qui est devenue ancienne et que ne se montre pas encore une nouvelle compréhension, alors nous avons affaire à une dialectique. En effet, ce qui précède et qui amène une compréhension n'étant pas une série ou une succession de compréhensions remontant jusqu'à une compréhension première tenant lieu de précompréhension, alors les multiples compréhensions sont liées entre elles dialectiquement. L'entre-deux que forme la mécompréhension est partie intégrante de cette dialectique. C'est sous cet angle de la continuité des multiples compréhensions que nous limiterons notre propos sur la dialectique.

Il ne s'agit pas d'une dialectique au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire que *la compréhension n'a pas besoin de franchir un fossé pour devenir autre, entendu que comprendre est comprendre autrement.* Et cela, de même manière que le présent n'est pas lié au passé par le franchissement d'un tel passage, comme s'il fallait rendre présent le passé. On ne passe pas d'une négation à une position, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de la négation d'une position quand on passe d'une compréhension à une autre compréhension. La mécompréhension<sup>63</sup> qui résulte pour sa part d'une compréhension révolue et qui fait place à une nouvelle compréhension montre également une dialectique qui n'est pas un passage au sens d'un franchissement ou un dépassement. Par conséquent, de même que la distance temporelle n'est plus ce qui sépare la compréhension et la tradition, de même le dépassement n'est plus ce qui caractérise la dialectique. Bref, *la compréhension qui devient autre n'est plus un tel dépassement.*

---

<sup>63</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p.188. Unverständnis (incompréhension) et Mißverständnis (mécompréhension).

Toutefois, il y a passage<sup>64</sup> ou plutôt une transition. En effet, pour Gadamer, un passage est nécessaire entre deux compréhensions, plus précisément une compréhension devient autre, puisqu'il n'y aura jamais de différence entre deux compréhensions aussi longtemps que la compréhension ne se distingue pas nettement de l'incompréhension. La transition n'est pas le passage à franchir ou le pont entre deux rives, mais elle est ce qui réunit<sup>65</sup>, étant donné que la compréhension ne se sépare jamais de la tradition, mais elle lui est liée à chaque instant.

Voyons rapidement ce qu'il faut entendre par *négation* et *position*. Ensuite nous appliquerons cela au cas particulier du passage de la mécompréhension à la compréhension. Nous n'expliquerons que très brièvement cette dialectique. *Toute position est d'abord exclusion pour Gadamer, c'est-à-dire négation des autres possibles ou positions*. En effet, on ne peut poser quelque chose sans nier les autres possibles. **Être ceci et non cela comporte une négation**<sup>66</sup>. Le présent est exclusion des possibilités infinies, puisque nous sommes au cœur de la tradition et de l'Histoire. En outre, que la compréhension ne soit jamais terminée confirme cette négation des autres possibilités, puisqu'il n'y a pas de *tout* absolu. Ainsi *la position comme exclusion montre qu'il n'y a pas de position sans négation, c'est-à-dire qu'à toute position est liée une négation*. On ne passe pas d'une négation à une position. Ainsi, il n'est pas vrai que « toute affirmation est une négation », ou encore que « toute négation est affirmation », la position et la négation étant déjà liées. La dialectique de contradiction en est une formelle. Gadamer pense que le phénomène de la compréhension est dialectique. La négation en tant que liée à une position se montre dans tout présent concret. Tout présent est dialectique, suivant cette vision.

Appliquons cela à la mécompréhension. De même que le passage d'une compréhension à une autre compréhension concerne aussi le comprendre comme comprendre autrement; de même, la transition signifie, dans le cas de la mécompréhension, que *la négation est liée à la position du fait* qu'on n'a pas encore quitté l'ancienne compréhension et qu'on n'est pas encore au commencement de la nouvelle compréhension. La mécompréhension qui est négation n'est pas la négation d'une position, elle n'est pas la négation de la compréhension comme position. Bref, la mécompréhension ne s'oppose pas à la compréhension. *Une compréhension ne s'oppose pas à une autre compréhension*. La négation n'est l'opposé de la position en aucun cas. Cela devrait suffire pour notre propos sur la dialectique.

---

<sup>64</sup> Heidegger pour sa part pose qu'il n'y a pas de passage. « Ce n'est pourtant jamais le passage qui fait naître la duplicité. La duplicité est déjà en usage. » Heidegger *Q. p.* Deuxième partie, p 262. En d'autres mots, lorsqu'on parle de passage le caractère double ou la dualité préexiste déjà.

<sup>65</sup> « La transition n'est pas la même chose que le maintenant qui relie le précédent et l'avenir, en ne demeurant pas lui-même » Gadamer *T. v. et t. p.*, p. 100. Pour plus de précisions, voir dans cet article au § 4 d.

<sup>66</sup> « La structure de l'état de choses qui se détache implique qu'il comporte toujours en même temps quelque chose de négatif. Etre celui-ci et non celui-là, voilà ce qui constitue le caractère déterminé de tout étant. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 3a, p. 469.

Il est maintenant clair suivant cette manière de voir la dialectique, laquelle ne consiste pas à surmonter un état de choses au moyen de concepts formels, que l'on ne peut plus affirmer que des discussions sur la négation et le néant sont abstraites. Par contre, c'est le cas lorsque l'on se contente de voir les phénomènes comme des faits, lesquels sont séparés les uns des autres de manière objective. Car, la négation sert dans ce cas uniquement à séparer des faits et apparaît en elle-même comme abstraite.

Cette négativité de la dialectique montre d'une nouvelle manière la relation du tout et des parties. C'est à cela que nous voulons en venir, s'il est vrai que la compréhension est un *tout*. Nous avons là une dialectique herméneutique, c'est-à-dire que, selon la phénoménologie, le *tout* et les *parties* n'étant plus vus de manière formelle, l'herméneutique repose sur une nouvelle base. La fondation existentielle de l'herméneutique par Heidegger marque un tournant. Jusqu'à lui, la relation entre tout et partie est formelle, à savoir qu'elle sert la distinction subjectivité et objectivité. On anticipait le tout et suivait l'explication de détail<sup>67</sup>. Avec lui, la compréhension reste déterminée à la fois par l'anticipation et la précompréhension. Le cercle ne disparaît pas dans le comprendre<sup>68</sup>. Gadamer emprunte l'anticipation de la compréhension à Heidegger et l'applique à la conscience historique, c'est-à-dire notre rapport à la tradition. *Il y voit que la compréhension n'existe que lorsqu'elle arrive à son terme*. En voyant la compréhension comme un cercle plutôt que d'essayer d'en sortir et d'idéaliser le *tout*, Heidegger pose le *tout* et les *parties* d'une manière qui n'est plus formelle. Pour Gadamer cela veut dire qu'ils sont liés dans les deux directions, à savoir de *parties* à *tout* et de *tout* à *parties*. *Il y a un va-et-vient entre les parties et le tout, puisque vient de disparaître le tout formel. L'unité du sens n'est que les multiples cercles concentriques, la compréhension n'étant jamais terminée*<sup>69</sup>. En effet, la négativité dialectique nous a montré que *la position est liée à la négation* et, ainsi, on va des parties au tout, et inversement, dans le passage d'une ancienne compréhension à une nouvelle compréhension. Il n'y a pas de négation de parties en faveur d'autres parties comme lorsque la négation et la position sont opposées. La compréhension n'existe que lorsqu'on arrive à son terme, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de compréhension tant que les parties ne sont pas en accord avec le tout. Les parties sont en continu avec le tout. Par exemple, lorsqu'on apprend une langue étrangère, il faut commencer par construire une phrase avant d'en comprendre le sens qui est présent dans l'expression linguistique. *Il y a une anticipation du sens, donc du tout*. La compréhension est donc l'accord de toutes les

<sup>67</sup> Il y a « anticipation pressentie du tout suivi de l'explication du détail. Selon cette théorie, le mouvement circulaire de la compréhension se déroulait au contact du texte et disparaissait dans sa compréhension accomplie. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 314-315.

<sup>68</sup> « la compréhension du texte reste déterminée en permanence par le mouvement d'anticipation de la précompréhension. Le cercle du tout et de la partie ne s'annule pas dans la perfection du comprendre, il y trouve au contraire sa réalisation plénière. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 315.

<sup>69</sup> « Ainsi le mouvement de la compréhension est un-va-et-vient continu du tout à la partie et de la partie au tout. La tâche est d'élargir en cercles concentriques l'unité du sens compris. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 313.

parties avec le tout, sinon la compréhension échoue<sup>70</sup>. Ainsi la compréhension est liée à la tradition. Il ne s'agit pas d'un tout formel puisque ce n'est pas seulement le tout qui détermine les parties, ou inversement seulement les parties qui déterminent le tout. Le va-et-vient des parties au tout, et inversement du tout aux parties, est maintenant possible à comprendre autrement que formellement avec cette nouvelle conception de la dialectique.

Appliquons cela à la compréhension. On sait que la compréhension devient urgente seulement parce qu'il y a des choses incompréhensibles. Selon Gadamer, uniquement lorsque la compréhension échoue on tente de saisir le texte. Le tout à ce moment est défait. Aussi longtemps que toutes les parties forment un accord avec le tout, la compréhension est valide. Dès que des parties ou une partie ne sont plus en accord avec le tout, une incompréhension survient, le familier fait place à l'étrangeté. Une compréhension quelconque n'est jamais assez forte, contrairement à la tradition en tant que perfection<sup>71</sup>, pour ne pas disparaître devant une nouvelle situation herméneutique, que ce soit un texte à comprendre, ou une expérience de l'autre, lorsqu'on entre en communication avec lui. Il en va ainsi de la lecture d'un texte. Aussi longtemps que toutes les parties sont en accord avec le tout, la compréhension résiste.

Apportons un autre point sur la compréhension et la tradition. Le passage d'une compréhension à une autre n'étant pas la négation d'une position, mais la transition d'une position à une autre, ce n'est pas la mésentente qui règne au départ de la compréhension. La compréhension n'est une tâche que là où elle est perturbée. Elle n'est pas ce que l'on vise à partir d'une compréhension vague, suivant le passage de la connaissance du connu au connu, ni à partir d'une absence de compréhension. Au contraire, nous sommes d'abord dans une entente. Il y a une compréhension mutuelle au départ<sup>72</sup>, que ce soit un texte ou une expérience d'autrui. On ne peut interpréter cette thèse comme si Gadamer partait d'une évidence de la compréhension mutuelle pour ensuite affirmer la perte de celle-ci et vouloir la combler, aussi bien dans le cas d'un texte que de l'expérience de l'autre. Il ne se fonde pas sur l'échec de la compréhension, ou encore son perfectionnement possible, pour justifier la compréhension réciproque au départ, à savoir que la perte de la compréhension prouverait que la compréhension réciproque est possible. Nous sommes toujours dans une compréhension de telle sorte que la mécompréhension n'est pas une perte à combler par une autre compréhension. On n'a nul besoin d'une compréhension réciproque au départ fondée sur la perte de la compréhension. Que nous soyons toujours dans une compréhension n'a donc rien à voir avec l'évidence d'une compréhension réciproque. Celle-ci se fonde sur une compréhension vague au départ afin de pouvoir la combler par la suite.

---

<sup>70</sup> « La justesse de la compréhension a toujours pour critère l'accord de toutes les détails avec le tout. Si cette concordance fait défaut, c'est que la compréhension échoue. » Gadamer *V. et m.*, Deuxième partie, II, 1c, p. 313.

<sup>71</sup> Tradition en tant que perfection que nous verrons plus loin.

<sup>72</sup> « La compréhension est d'abord un accord. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 198.

On est constamment dans une compréhension, à moins d'être dans une mécompréhension, mais dans ce cas on cherche à comprendre, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'on parvienne à une compréhension. Bref, on est toujours dans une compréhension, sinon on dispute jusqu'à ce qu'on y parvienne. La mécompréhension n'est donc pas le point de départ. La mécompréhension et la compréhension ne sont pas de facture égale pour Gadamer. On cherche l'entente, mais parce que toute compréhension est liée à la tradition. Il s'agit ici de la compréhension qui est authentique. La mécompréhension n'est pas une erreur ou une fausseté, l'absence de compréhension par rapport à celle qui serait la vérité. Soulignons que la compréhension qui n'est jamais totale ou parfaite est précisément ce qui justifie l'existence de la mécompréhension, et que cette dernière est liée à la compréhension. En effet, la mécompréhension étant liée à la compréhension et celle-ci n'étant jamais terminée, il ne peut alors y avoir de compréhension parfaite. La mécompréhension est liée à la compréhension comme la vérité à la non-vérité c'est-à-dire l'une n'est pas sans l'autre.

C'est lorsque la compréhension devient mésinterprétation, c'est-à-dire au moment où la tradition faiblit que la compréhension s'impose. De même qu'aucune compréhension nouvelle ne se produit tant que nous sommes à l'aise avec l'ancienne, de même aussi longtemps que la tradition est vivante rien ne se produit quant à son autocritique. Tant et aussi longtemps que la tradition est forte, il n'est nul besoin d'une nouvelle compréhension. Le besoin d'une herméneutique historiquement va de pair avec le déclin de la compréhension évidente, donc lorsque surgit une incompréhension<sup>73</sup>. Quoique la compréhension puisse échouer, on peut comprendre que l'herméneutique se soit présentée si tardivement. Historiquement, l'herméneutique véritable n'est apparue que tardivement, seulement lorsque la tradition a été oubliée, c'est-à-dire qu'une distance s'est produite entre elle et nous, entre la tradition qui remonte aux Grecs et l'époque moderne<sup>74</sup> par exemple. Bref, la perte de la tradition, laquelle n'est plus tradition vivante, comme c'était en germe dans la protestation de la réforme qui réclamait le retour à la bible, est à l'origine d'une nouvelle compréhension. Nous n'insistons pas davantage sur cet aspect historique. Nous voulons simplement souligner le point suivant. Le rapport à la tradition est double. *La tradition permet la compréhension, elle est aussi ce qui la limite, celle-ci n'étant jamais totale.* C'est alors que les préjugés prennent place, comme nous le verrons au paragraphe suivant, c'est-à-dire qu'étant limité dans notre compréhension il est certain que d'autres compréhensions demeurent pour nous cachées. La compréhension qui n'est jamais parfaite explique le rapport double que nous avons à la tradition. Ce rapport explique aussi que seulement devant la tradition affaiblie se pose la question de la compréhension et de la distance, et aussi l'arrivée de l'herméneutique historiquement.

La tradition peut-elle jouer le rôle de l'être comme tel ? La limitation de la compréhension peut-elle remplacer la compréhension de l'être ? Quand on dit que l'être se manifeste tel qu'il est, mais jamais totalement, cela ne signifie pas qu'il limite la

---

<sup>73</sup> « Le besoin d'une herméneutique va donc de pair avec le déclin de la compréhension évidente. »  
Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 202.

<sup>74</sup> Gadamer *C. m. de W. M.*, p. 88.

compréhension, car l'être et la compréhension sont liés d'une manière différente que la tradition et la compréhension le sont. *La tradition limite la compréhension, mais l'être ne la limite pas puisque toute compréhension est celle de l'être.* La compréhension qui est celle de la tradition n'est jamais fondamentalement celle de la tradition comme telle. Par contre, l'être qui ne se présente jamais comme tel n'empêche pas qu'on le comprenne lui-même. Au contraire, c'est seulement ainsi qu'on le comprend. En d'autres termes, *se demander si l'on comprend l'être comme tel signifie déjà qu'il est compris, quoique ce soit une compréhension vague. Cependant, cette compréhension vague ne signifie pas que l'être est vague.* On ne peut séparer le questionnement sur l'être et la compréhension que nous en avons. Telle est la précompréhension ontologique de l'être. Par contre, en posant que notre compréhension est limitée par la tradition, celle-ci n'est pas comprise comme telle, et l'on ne rend pas compte de la compréhension comme elle est. Ce n'est pas en affirmant que la compréhension et la tradition sont liées qu'on le fait. La compréhension est celle de l'être lui-même.

Tout est dans l'effectivité pour Gadamer. La position est négation des autres possibles. Le possible n'est que ce qui est exclu par la position effective, de même pour l'être-avec-autrui, car il y a toujours une entente effective. Il y a toujours déjà de façon effective une communication avec autrui, c'est-à-dire être ceci plutôt que cela. Peut-on cerner le possible au moyen de l'exclusion des autres possibles? Or, être dans une communication effective, c'est-à-dire être ceci plutôt que cela, suffit-il à rendre compte du *déjà là* ? Ne remontons-nous pas dans une régression à l'infini, même si l'on dit *être* constamment et *toujours déjà* dans une position effective quelconque ? Car ce *toujours déjà* n'est que la position précédente. Qu'on y ajoute la tradition ne change rien à cet appel à la position précédente. Le *déjà là* n'est pas celui de la position précédente et ainsi de suite. Que le Dasein soit déjà l'être qu'il a à être ne réfère pas à une position précédente, mais qu'il ne *peut* être comme existant que ce qu'il est déjà. *Le déjà là a ici le sens de fondement et nullement d'un précédent, même si ce dernier est lié à une tradition.* Le Dasein ne peut simplement être uni à une tradition dans laquelle il baigne.

### §3. Compréhension et vérité

a) La compréhension comme un comprendre *sur* quelque chose.

L'œuvre d'art n'est pas une reproduction.

Il y a un échange entre l'interprète et l'œuvre.

La vérité est *supposée* (préjugé de la perfection)

dans chaque compréhension comme un tout.

Critique du préjugé de la perfection comme expression de la précompréhension.

La compréhension est un comprendre *sur* quelque chose<sup>75</sup>, et non pas un comprendre quelque chose. La différence est fondamentale. Il ne s'agit pas d'une subjectivité qui

---

<sup>75</sup> « Se comprendre est donc se comprendre « en » quelque chose » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p 198. Et aussi : « Tout comme quelqu'un s'explique et s'entend avec son interlocuteur sur quelque chose, l'interprète lui-même comprend ce que lui dit le texte. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3c, p. 402

comprend quelque chose. De la même façon, la compréhension de l'autre est se comprendre *sur* quelque chose. Elle n'est pas simplement le partage de ce que chacun comprend, isolément, à sa manière. **Ce qui est à comprendre est un comprendre *sur* quelque chose.** Le commun est ce qui est à comprendre. Ce « *sur* quelque chose » n'est pas un objet, objet qu'un sujet peut s'approprier. La compréhension est un "se comprendre sur quelque chose", c'est-à-dire que lorsque l'interprète comprend le texte, il comprend d'une nouvelle façon l'œuvre et ainsi le "comprendre" porte sur l'œuvre. De cette manière, l'auteur et l'œuvre ne sont pas séparés. Nullement que l'interprète comprenne l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même, ou encore qu'il comprenne l'œuvre par delà l'auteur. Gadamer ne renonce pas à l'auteur en tant que le lecteur et l'auteur se comprennent à propos de la même chose, à savoir l'œuvre. *La compréhension est un échange entre l'œuvre et l'interprète, qu'il soit auteur ou lecteur.* Ce sera la même chose pour le dialogue, lequel n'est pas le partage d'opinions subjectives.

Aussi l'œuvre d'art est-elle le modèle par excellence de la compréhension. Le chef d'orchestre qui interprète une œuvre musicale est dans cette situation. *L'exécution musicale n'est pas une reproduction de la partition écrite par son auteur, mais la véritable essence de l'œuvre*<sup>76</sup>. *Toute œuvre est une production et non une reproduction.* Comme c'est le cas pour l'œuvre musicale ou de la pièce écrite pour le théâtre, cela est d'autant plus vrai pour la sculpture par exemple, où il ne peut s'agir de reproduction, mais bien de production. L'œuvre d'art n'est pas une représentation de son auteur, elle n'est pas une reproduction de ce que l'auteur peut faire de mieux, mais toute création est une production directe d'une œuvre.<sup>77</sup> Ainsi toute compréhension est celle de l'œuvre elle-même<sup>78</sup>. Ce n'est pas là l'œuvre au sens objectif. Il n'y a rien ici qui ressemble à un sujet et un objet. Il se produit un *échange*<sup>79</sup> entre l'interprète et l'œuvre, et non pas entre lui et celle propre à un auteur. D'ailleurs, l'auteur lui-même au moment de la composition est en rapport d'échange avec l'œuvre. Lorsqu'il écrit la pièce de théâtre, l'auteur n'est pas en possession de l'œuvre. Il en va ainsi lorsque nous cherchons à comprendre un texte. Nous ne reproduisons pas une œuvre, ou celle de l'auteur, mais la comprenons, tout à fait comme lorsque nous entendons une symphonie, nous la *produisons* à notre manière, un échange se produit entre l'interprète de l'œuvre musicale et l'auditeur. La reproduction<sup>80</sup>, si l'on veut employer ce terme pour désigner

<sup>76</sup> « Nous avons montré plus haut qu'une telle reproduction n'est pas une seconde création succédant à la première, mais qu'elle seule procure à l'œuvre d'art sa véritable manifestation. » Gadamer *V. m.* p. Troisième partie, 1b, 421.

<sup>77</sup> « Interpréter, c'est bien, en un certain sens, recréer, cependant cette recréation ne se règle pas sur un acte créateur antérieur mais sur la figure de l'œuvre créée, que l'interprète devra représenter selon le sens qu'il y trouve. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1b, p. 137.

<sup>78</sup> « la non distinction entre la médiation et l'œuvre elle-même constitue la véritable expérience de l'œuvre. [...] La médiation est, par essence, médiation totale. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1b, p. 138. Gadamer va s'inspirer de ceci pour poser le rapport à la tradition. Nous traiterons de cette médiation plus loin.

<sup>79</sup> (Austausch.)

<sup>80</sup> « toute lecture qui comprend est, semble-t-il, toujours une sorte de reproduction et d'interprétation. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 2c, p. 179.

le à *nouveau* que constitue toute compréhension, n'est pas le contraire de la production, elle est une production. Toute production en tant qu'elle est du *nouveau* est une reproduction, mais la production n'est pas une reproduction. *Une œuvre serait par contre une reproduction s'il n'y avait pas d'échange entre l'auteur, ou l'interprète, et l'œuvre qui précède, entendu que nous appartenons à la tradition. En d'autres mots, si nous n'étions pas déjà dans une compréhension effective.* La reproduction ne signifie pas ici reproduire ce qui est déjà là en tant que séparé, mais comprendre d'une nouvelle manière ce qui a déjà été compris. Ainsi toute compréhension est une production de ce qui est à comprendre, et non une reproduction ou une représentation au sens classique du terme.

On ne doit donc pas réduire l'échange entre l'interprète et l'œuvre que constitue la compréhension à la relation entre deux subjectivités, celle de l'auteur et celle de l'interprète. **L'échange est le quelque chose sur lequel on s'entend.** Étant toujours dans une compréhension à moins de mécompréhension, dans quel cas on cherche, jusqu'à ce qu'on y parvienne, à comprendre, il n'y a pas d'œuvre qui ne pourrait pas être comprise, qui n'appartiendrait pas à la tradition. Non pas que la tradition soit un esprit qui se comprend lui-même, fondant ainsi le sujet, à l'exemple de l'idéalisme, mais plutôt que toute compréhension est un échange entre la tradition et l'interprète. Donc, au moyen de l'échange *sur* une œuvre Gadamer démontre que l'auteur n'est pas véritablement l'auteur de l'œuvre. Notons que comme l'œuvre à comprendre a déjà été comprise par un auteur qui est aussi un interprète, elle implique par là la compréhension de l'autre, la communauté des personnes. Tout le travail de l'auteur et de l'interprète sont le témoin que la compréhension est un comprendre *sur* quelque chose.

Ce *sur quoi* l'on s'entend est la *même chose*, comme on l'a vu. La précompréhension est donc ce qui est en cause lorsqu'il est question de s'entendre sur quelque chose<sup>81</sup>. On va ainsi saisir le véritable sens du mot *précompréhension* pour Gadamer. La *même chose* en plus d'être le commun signifie également ce qui est supposé chaque fois que nous comprenons, c'est-à-dire la vérité elle-même. En effet, la vérité est *supposée* lorsque nous lisons un texte, c'est-à-dire que pour nous le texte dit vrai, il a quelque chose à nous apprendre. On exige que le texte devant nous soit la parfaite vérité. Tel est le préjugé de la perfection<sup>82</sup>. *Ce préjugé de la perfection est celui de la précompréhension comme telle.* C'est pourquoi nous acceptons de renoncer à nos préjugés et préconceptions, nous les suspendons lorsque nous voulons comprendre le texte. Cette vérité n'est pas une demi-vérité, car le *tout* est supposé chaque fois que nous comprenons. Le préjugé de la perfection ou vérité est à chaque fois présupposé dans chaque compréhension comme un tout. *La totalité doit être supposée, autrement il ne pourrait s'agir de la même chose lorsque l'on s'entend sur quelque chose.* Ce sur quoi

<sup>81</sup> « Ainsi, la première de toutes les conditions herméneutiques reste la précompréhension, qui surgit lorsque on a affaire à la même chose. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 316.

<sup>82</sup> « Le préjugé de la perfection ne se contente pas d'exiger d'un texte, de manière formelle, qu'il exprime parfaitement ce qu'il signifie mais aussi que ce qu'il déclare soit la parfaite vérité. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 316.

l'on s'entend n'est pas seulement une chose qui se modifie à l'infini, mais est la supposition de la perfection. Cette perfection est nécessaire, elle signifie que quelque chose peut être compris et en même temps que cela ne le sera jamais totalement. Le tout n'est jamais la totalité, à cause des multiples cercles concentriques que forment le tout et les parties, lesquels ne sont jamais le cercle ultime, et de cette manière Gadamer peut échapper à toute métaphysique, et même à tout fondement. En effet, comme le comprendre est chaque fois un comprendre à nouveau et qu'un comprendre en particulier n'est jamais lui-même terminé, le cercle herméneutique est constitué de cercles concentriques, comme on l'a vu. La compréhension étant anticipation, elle est aussi une anticipation de la perfection. La compréhension n'étant jamais terminée, la perfection ne peut être qu'anticipée, et par là cette supposition n'est pas un absolu. Étant nous-mêmes liés à la tradition, cette dernière est insondable.

Le cercle herméneutique est fondé sur une anticipation de la perfection à son fondement, laquelle guide toute notre compréhension, car « rien n'est intelligible qui ne présente pas vraiment une parfaite unité de sens. Car, chaque fois que nous lisons un texte nous présupposons cette perfection. Ce n'est que lorsque cette présupposition s'avère insuffisante, autrement dit, quand le texte ne devient pas compréhensible, que nous suspectons la transmission et cherchons à découvrir comment la corriger. »<sup>83</sup> *Étant constamment dans une compréhension, on suppose toujours une telle perfection.* Comme la nouvelle compréhension ne s'oppose pas à l'ancienne compréhension au moyen de la négation d'une position, mais que toutes les compréhensions sont liées entre elles dialectiquement, toute compréhension est ainsi liée à une anticipation de la perfection. L'anticipation de la perfection est donc ce qui nous relie à la vérité et à l'être. La nouvelle dialectique rend possible notre liaison à la tradition.

Peut-on ramener la précompréhension à un préjugé ? Comme on l'a dit plus haut (introduction), des préjugés ne sont jamais distincts des présuppositions. Ils forment un ensemble en quelque sorte. Mais si des préjugés ne sont jamais distincts des présuppositions, quelles sont celles-ci en tant que présuppositions ? Ne sont-elles pas constamment confondues avec les préjugés ? Le préjugé de la perfection peut-il alors exprimer la précompréhension ?

Cette non-distinction des préjugés et des présuppositions correspond au thème de la compréhension préontologique de l'être et compréhension de l'être. Cette perfection supposée est-elle en mesure de remplacer l'être ? On a vu que la compréhension vague de l'être ne signifie pas que l'être lui-même est vague. Au contraire. *Car une compréhension vague signifie qu'on sait de quoi l'on parle, on comprend ce qui est.* L'illusion sera fondée de cette manière. Le vague ne peut être lié au non-vague que si l'on connaît leur différence. La précompréhension est donc celle de l'être même. Pour Gadamer, nous sommes dans la perfection, c'est-à-dire que nous la supposons, le texte étant la perfection. *Est-ce la compréhension préontologique de l'être ou la compréhension jamais terminée qui doit prévaloir ? La perfection supposée est*

---

<sup>83</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 315. Voir aussi Gadamer *C de c.* III, p.79.

*pourtant que la vérité est, qu'elle est vérité de ce qui est.* La compréhension vague du tout est celle du *tout*, et ne peut être que cela. Cela signifie que la compréhension de la vérité est un *tout*. Par contre, une compréhension particulière est nécessairement non vague, ce que tous reconnaissent. Or, comment peut-on avoir une compréhension non vague sans qu'elle soit absolue, quand on continue à poser la compréhension vague de l'être comme si l'être était vague, sinon que tout comprendre n'est jamais terminée ? Donc le non-vague repose ici uniquement sur le non terminé.

b) L'expérience de l'autre est un comprendre *sur* quelque chose.

La suspension de nos préconceptions.

La confrontation porte *sur* le quelque chose.

Il y a toujours déjà une entente faisant que toute entente porte sur le commun.

Le compromis comme échange d'opinions porte *sur* quelque chose et ne remplace pas le vrai.

Il en va pour l'expérience de l'autre comme pour n'importe quelle compréhension. Comprendre est s'entendre sur la chose, et l'opinion d'autrui vient en second, affirme Gadamer<sup>84</sup>. L'opinion de l'autre est indispensable, mais en tant qu'elle est déjà liée au commun. De cette manière, comprendre l'opinion de l'autre fait partie intégrante du processus de compréhension. Par conséquent, lorsque nous nous en tenons à des opinions, ou cherchons à nous entendre sur des opinions, nous pouvons être sûrs que ce n'est pas là la communication avec l'autre. Celle-ci consiste à se comprendre *sur* quelque chose, lequel est le commun. La compréhension est ainsi compréhension mutuelle. Elle est compréhension mutuelle s'il est exact que nous nous comprenons *sur* quelque chose, et nullement qu'elle serait mutuelle parce que chacun comprend d'abord quelque chose qu'il met ensuite en commun. En d'autres mots, que chacun comprend d'abord quelque chose voudrait dire que nous partirions de rien. *Il y a en effet une entente au départ, et non pas une absence de communication. Il s'agit donc de s'entendre à nouveau.* Et cela est conforme aux parties qui s'accordent avec le tout, aux multiples arrangements possibles des parties avec le tout que constituent les multiples cercles concentriques. Bref, dès qu'une des parties ne s'accorde plus avec le tout, une compréhension mutuelle devient nécessaire. S'entendre sur quelque chose n'étant pas un objet, que ce soit à propos d'un texte ou d'une expérience de l'autre, ce ne peut être un arrangement d'opinions ou de parties conçu de manière objective. De plus, il y a toujours une entente au départ. Toutefois, dès qu'une partie ou une opinion ne concorde pas avec le tout, il n'y a plus d'entente. En d'autres termes, l'entente dans laquelle on est constamment, portant sur du commun, sur la chose même, elle ne peut consister dans la réunion d'opinions. C'est dire que l'arrangement n'est pas seulement entre des parties ou opinions. *La compréhension mutuelle ou réciproque est s'entendre à nouveau et autrement, comme comprendre est comprendre autrement.*

---

<sup>84</sup> « Comprendre veut d'abord dire s'entendre sur la chose. Ce n'est qu'à un plan secondaire que comprendre veut dire mettre en relief l'opinion de l'autre et la comprendre comme telle. » Gadamer *C. de c.* III, p. 80.

En résumé, la compréhension réciproque est faite des multiples cercles concentriques dont parle Gadamer. La compréhension mutuelle, ou l'entente au départ, provient de ce que nous sommes constamment et déjà dans une communication avec l'autre lorsque nous entrons en rapport avec lui. Comprendre veut donc dire se comprendre immédiatement, à moins qu'on ne se soit pas encore entendus, ou qu'on ne s'entende plus, qu'il y ait mécompréhension, mais dans ce cas on cherche à comprendre ou à s'entendre<sup>85</sup>. Bref, puisque s'entendre est s'entendre à nouveau, il y a eu jusqu'ici entente alors que ce n'est plus le cas. L'ancien ne vaut plus et la nouvelle entente n'est pas encore là. Ceci vaut autant pour le texte que pour l'expérience de l'autre, et ce, en vertu de nos connaissances ou préjugés par lesquels nous sommes liés à la tradition. Ceux-ci sont ce *sur* quoi l'on s'entend, le commun. Ce n'est pas qu'on se comprend entre nous; d'ailleurs comprendre l'autre est impossible, mais *on se comprend sur du commun*.

La communication est une appropriation chaque fois de ce commun qui nous vient de la tradition, de telle sorte toutefois qu'une *confrontation a lieu avec l'autre, mais seulement lorsque nous avons mis en suspens nos préconceptions*. Ce n'est pas la confrontation comme telle qui conduit au commun. La suspension n'est pas un acte de volonté, comme quoi la suspension de nos préconceptions se fonderait dans une subjectivité transcendantale, mais elle est propre à tout être qui désire comprendre et connaître. Elle est donc possible sans que ce soit un renoncement à soi. Ce n'est donc pas une tension entre des opinions dont les unes doivent l'emporter sur les autres qui est le départ et la fin du commun. Ce genre de tension correspond exactement à son opposé, le renoncement à soi. Or, la tension comme telle n'est possible que si les partenaires en cause ont suspendu leurs opinions, et elle porte ainsi *sur* le quelque chose. Gadamer apporte un exemple de cette suspension indispensable à tout désir d'apprendre. De même que le destinataire d'une lettre commence par mettre de côté ses préjugés, et tient pour vrai ce qui est écrit, sans chercher à connaître en tant que telles les opinions de l'auteur de la lettre; de même nous comprenons le texte que nous lisons à partir de la tradition, c'est-à-dire que nous accordons que le texte transmis en sait plus sur la chose en question que toutes nos préconceptions peuvent en savoir<sup>86</sup>. Nous avons tendance promptement à suspendre nos opinions devant qui nous parle ou devant un texte qui nous parle<sup>87</sup>. Nous sommes enclins à faire confiance à l'autre, à le considérer comme supérieur à nos propres opinions<sup>88</sup>. C'est là une disposition propre au Dasein, une disposition d'ouverture. Toutefois, la tradition peut seule déclencher une incompréhension devant un

<sup>85</sup> « C'est ainsi que la plupart des hommes se comprennent mutuellement de façon immédiate, à moins qu'ils ne s'expliquent jusqu'à ce qu'ils en viennent à un accord » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p.198.

<sup>86</sup> Gadamer *V. M.* Deuxième partie, II, 1c, p. 315-316. Et aussi Gadamer *C. de c.* III, p. 80.

<sup>87</sup> « Il est clair qu'une parole effective adressée à quelqu'un présuppose d'être prêt à abandonner les préjugés et les préconceptions que l'on porte en soi ». Gadamer *T. v. et t. p.* p. 104. « Le début de la compréhension, c'est, comme nous l'avons vu, que quelque chose nous parle, » qu'on suspende nos préjugés. Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 321. De la même façon, laisser le texte nous parler suppose qu'on est prêt.

<sup>88</sup> « connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1b, p. 300.

texte, ou encore un désaccord sur ce qui est dit est ce qui provoque une mésentente avec l'autre. Seulement la rencontre avec la tradition provoque le déclic, comme le désaccord sur le commun lié à la tradition est ce qui exige une entente. Ainsi *suspendre nos opinions n'est pas encore faire apparaître les préjugés faux*, lesquels nous examineront au §4. Comme cette suspension ne peut jamais être totale, liés que nous sommes à la tradition, elle n'est pas une réduction phénoménologique. Nous communiquons avec l'autre<sup>89</sup> en conversant, étant liés à la tradition, et il faut s'entendre à nouveau chaque fois. *L'entente est toujours actuelle.*

Ainsi, pour Gadamer, l'entente est toujours le "but" de la communication, l'échange où l'on s'entend sur quelque chose. L'échange ne consiste pas à donner quelque chose et à recevoir, comme si nous n'étions jamais dans un tel échange, mais, au contraire, puisque nous y sommes déjà, il est un nouvel échange. Bref, l'entente est perturbée<sup>90</sup>, et seulement ainsi une entente est exigée. Or, n'est-ce pas que là où il y a mésentente, on cherche toujours l'entente ? On est contraint à l'entente en quelque sorte.

En résumé, au départ nous sommes d'abord et toujours dans une entente plutôt que dans la négation de toute entente. Cela démontre clairement que la compréhension mutuelle ou la communication avec l'autre ne peut consister dans l'échange d'opinions individuelles, ou dans une opinion qui l'emporte sur d'autres. Ce n'est pas qu'on part de rien, c'est-à-dire d'aucune entente, faisant qu'on doit construire de manière objective la relation à l'autre. *Être dans une entente est pleinement phénoménologique, à la condition que ce ne soit pas là une évidence, une évidence ou un état de fait qu'il nous reste à justifier, et qui souvent est malheureusement le cas.* La compréhension mutuelle n'a rien à voir avec une entente au sens d'un s'entendre entre nous ou entre nos opinions, mais est toujours un s'entendre *sur* quelque chose, sur un quelque chose qu'on a en commun. Pour Gadamer l'opinion qui l'emporte sur d'autres ne peut avoir le sens que de la chose *sur* quoi on s'entend, ce sur quoi l'on parle. L'échange d'opinions n'a de sens que sur le *commun*. Il ne peut s'agir d'un mélange d'opinions. En effet, *le but n'est pas de comprendre l'autre, mais de comprendre ce qu'il dit.* La tension entre les opinions porte toujours sur le quelque chose de commun. Cela est résolument phénoménologique. La vision actuelle, selon laquelle il faut s'entendre entre nous, sur nos opinions, pour former une communauté manque complètement de phénoménologie. L'entente n'est donc pas, pour Gadamer, une entente d'opinions, mais repose sur un « s'entendre sur quelque chose »<sup>91</sup>. Voilà ce que nous voulions faire ressortir ici.

L'entente s'apparente au dialogue que nous avons dans une conversation. Nous n'examinons pas ici le dialogue. Gadamer s'avance un peu plus sur le quelque chose en

<sup>89</sup> Pour l'expérience de l'autre voir ici § 5d.

<sup>90</sup> « La compréhension ne devient une tâche particulière que là où cette vie naturelle, dans la communauté de pensée qui est toujours pensée d'une chose commune, se trouve perturbée. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 198. Déjà cité, note § 61.

<sup>91</sup> « Comprendre ce que quelqu'un dit, c'est, comme nous l'avons vu, s'entendre sur ce qui est en cause. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1a, p. 405.

le désignant comme un dialogue. Le dialogue entre deux personnes ne concerne pas les opinions de chacun, mais la chose même dont ils parlent. Même que tout dialogue suppose un langage commun, vise à constituer ce langage commun<sup>92</sup>. Dans le dialogue on fait droit au point de vue de l'autre, on se met à sa place, non pas en tant qu'autre, mais à propos de ce qu'il dit. Ces opinions sont ainsi mesurées à la chose même<sup>93</sup>, afin d'en arriver à un accord. En ce sens l'opinion d'autrui est secondaire.

Selon Gadamer, ce sont les situations où l'entente est perturbée qui permettent de comprendre les conditions de toute entente<sup>94</sup>. C'est pourquoi il prend l'exemple du traducteur, lequel est conscient de la distance qui le sépare de l'original. La distance qui nous sépare de ce que l'autre veut dire et de ce qu'on veut dire soi-même ne peut jamais être abolie. Dans ce cas *nous aboutissons au compromis qui est le propre de toute entente*<sup>95</sup>. L'exemple du traducteur ne doit pas être pris ici au sens où ce dernier ne réussira jamais à traduire l'original, mais que *toute conversation est une traduction, étant donné que la distance ne peut être abolie. Toute entente est ainsi un compromis, et non à l'inverse, que tout compromis est une entente*. Comme ce n'est pas en se mettant à la place de l'autre que l'entente se produit, que ce soit pour le traducteur ou dans la conversation, l'entente dans la conversation implique alors la disposition des partenaires. Ceux-ci font droit à ce qui leur est étranger, et ainsi droit aux opinions de l'autre tout en maintenant les leurs, de sorte qu'un transfert réciproque devient possible, à savoir un échange d'opinions<sup>96</sup>. C'est là le dialogue herméneutique.

Le mot *compromis* n'a donc pas le sens ordinaire, celui de remplacer le vrai inatteignable, puisqu'il y a effectivement des ententes. Nous voulons attirer l'attention sur ce qui suit. *Le compromis comme entente porte sur le quelque chose, que d'ailleurs aucun des deux interlocuteurs ne possède, il se mesure à l'aune de la compréhension jamais terminée*. Il ne remplace pas le vrai, comme s'il y avait un vrai pur, et que nous

<sup>92</sup> « Tout dialogue présuppose un langage commun, ou mieux : tout dialogue donne naissance à un langage commun. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3c, p. 402.

<sup>93</sup> « Toute véritable conversation implique donc que l'on réagisse à ce que dit l'autre, que l'on fasse vraiment droit à ses points de vue et que l'on se mette à sa place au sens où l'on veut comprendre non pas l'autre même comme individualité, mais ce qu'il dit. Ce qu'il importe de saisir, c'est le droit de cela même qu'il pense, de sorte que nous puissions nous mettre d'accord sur la chose même. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1, p. 407.

<sup>94</sup> « Ce sont les situations où l'entente est perturbée ou compliquée qui permettent le mieux de prendre conscience des conditions de toute communication. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1, p. 406.

<sup>95</sup> « Et de même que, dans une conversation où il y a de telles différences, qui sont insurmontables, le va-et-vient d'une explication peut aboutir à un compromis, de même le traducteur cherche, dans son va-et-vient entre le pour et le contre, la solution qui, bien qu'elle soit la meilleure, ne sera jamais qu'un compromis. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1, p. 408.

<sup>96</sup> Tout ceci est vu par l'auteur dans le cadre du langage, mais s'applique aussi à l'entente dans le dialogue. « L'entente dans la conversation implique que les partenaires y soient disposés et qu'ils essaient de faire droit à ce qui leur est étranger et opposé. Lorsque cela se produit de part et d'autre, et que chacun des partenaires pèse les raisons de l'autre, tout en maintenant les siennes propres, on peut finalement, par un transfert réciproque, imperceptible et involontaire des points de vue (c'est ce que nous appelons échange d'opinions), parvenir à un langage commun. » Gadamer *V. m.* p. Troisième partie, 1 408-409.

ne pouvions avoir d'ententes proprement dites. Pour Gadamer, la vérité ayant le sens du « jamais terminé », le compromis ne s'oppose donc pas au vrai. On a des ententes selon ce penseur, mais elles ne sont jamais terminées. Le dialogue dont parle l'auteur est toujours en rapport à la perfection supposée et la compréhension jamais terminée. L'oublier est revenir à une vision non phénoménologique du dialogue. Autant la conversation que le compromis portent sur le quelque chose à propos duquel on doit s'accorder. En bref, le compromis au sens de ce qui remplace l'entente constamment inatteignable, comme on le comprend souvent, n'est pas ce que pose Gadamer. Il ne se sépare pas du « quelque chose » ou du commun. Le « jamais terminé » de la compréhension se fonde sur la supposition de la perfection. Certes, la conversation n'est jamais terminée, mais il y a des ententes.

Il est clair maintenant que la compréhension de l'autre ne consiste pas dans la réunion de deux sujets et de l'échange de leurs opinions. Cela est loin de la pensée de Gadamer. Le commun est quelque chose sur quoi l'on s'entend, ou ce sur quoi l'on s'entend, il n'est pas ce que nous pourrions partager en commun après l'avoir compris. Comme la compréhension est liée à la tradition, on ne peut comprendre quelque chose individuellement pour ensuite le partager avec d'autres. Le commun ne consiste pas à s'entendre simplement l'un l'autre, mais à s'entendre sur quelque chose qui est le commun. C'est la reconnaissance du commun comme commun, et là se trouve la phénoménologie pour Gadamer. Il est impossible de comprendre chacun pour soi et ensuite le partager avec l'autre; car, il n'y a pas de compréhension qui n'est pas, en même temps, universelle, étant donné que chacun de nous est lié à l'universel, à la tradition. Toutefois, cet universel n'est pas un englobant ni il n'est une évidence, puisqu'il y a un échange entre nous et la tradition, entre la communauté sociale liée à la tradition et nous.

c) *Le croire comprendre* est une position intermédiaire.

« Quand on est dans un croire comprendre, on ne peut savoir qu'on y est ».

L'illusion n'est pas une partie du phénomène perceptif, mais elle est totale.

Une chose est rencontrée pour qu'il y ait illusion.

Il n'y a pas de moment fixe faisant que l'illusion reposerait sur un non-savoir.

L'illusion n'est jamais fondée subjectivement.

Ce qui est à comprendre est le fondement du croire comprendre.

Apportons une critique à propos du compromis en nous fondant sur le *croire comprendre* et l'illusion. Premièrement, examinons quelque peu le *croire comprendre*. En lisant un texte, on croit le comprendre ou l'avoir compris, puisque l'on comprend avec nos connaissances. Seul un déclic provenant de la tradition peut provoquer une mécompréhension. Croire comprendre le texte provient de ce que le nouveau ne s'est pas encore manifesté, que l'ancien n'a pas été démasqué relativement à la nouvelle situation, bref c'est une position intermédiaire. Précisément parce que la compréhension est liée à la tradition, l'on peut croire comprendre un texte, alors que celui-ci est déjà de l'ancien. La mécompréhension étant liée à l'ancienne compréhension, le *croire comprendre* n'est pas la même chose que la mécompréhension. Il n'est pas seulement

celui d'un sujet. Le texte que nous lisons est déjà lui-même une compréhension, étant lié à la tradition, c'est-à-dire que la tradition nous parle, et l'auteur qui l'a écrit l'a fait avec ses préjugés liés aussi à la tradition. L'imbrication avec la tradition est telle, incluant même le croire comprendre, que toute subjectivité est déboutée dans ses revendications.

Gadamer s'appuie sur le *croire comprendre* au sens traditionnel pour fonder son rapport à la compréhension. Comme nous sommes toujours dans une compréhension à moins de mésempre, il a besoin de ce *croire comprendre* pour expliciter le passage d'une compréhension à une nouvelle compréhension. La précompréhension ne suffit pas. Cette position intermédiaire manifeste que le *croire comprendre* est une *fusion* de mécompréhension et de compréhension, et le problème est résolu de cette manière. Certes, le croire comprendre n'est pas seulement celui d'un sujet, quoiqu'il n'est pas encore fondé dans la chose même.

Avec le croire comprendre, nous sommes renvoyés à l'illusion et à la manière dont celle-ci est comprise. En effet, comme position intermédiaire entre la mécompréhension et la compréhension il a le sens classique que « quand on est dans l'illusion on ne peut pas le savoir ». Ainsi, « quand on croit comprendre, on ne peut savoir que c'en est un ». On croit comprendre alors qu'on n'a pas compris, et c'est seulement après coup que se montre le croire comprendre. Si on le savait au moment où il est effectif, il ne serait pas possible.

Prenons l'exemple de l'illusion perceptive qui est un *croire comprendre*. Ce qui est au fondement d'une telle vision se résume à la proposition suivante : « quand on est illusionné, on ne sait pas qu'on l'est », autrement, croit-on, il n'y aurait pas d'illusion possible. Aussi, sait-on seulement après coup qu'on a été victime d'illusion. Pourtant, *une chose est rencontrée pour qu'il y ait illusion*. Elle n'est donc pas une partie du phénomène perceptif, et elle ne dure pas qu'un moment, que celui-ci soit aussi court ou long qu'on voudra. *Elle n'est jamais une partie d'un phénomène, une partie d'un tout, expliquant de cette manière qu'on ne puisse savoir qu'on est victime d'illusion*. La question n'est pas que certains éléments particuliers échapperaient à l'illusion, tandis que d'autres feraient illusion. Il s'agit de l'illusion comme telle. *Elle n'est pas une partie du phénomène puisque précisément elle est totale quand on en est victime*. Nous voulons insister dans notre critique sur l'aspect temporel, c'est-à-dire sur le moment où l'on est victime d'illusion, laissant croire qu'elle est une partie d'un phénomène, et celui où on ne l'est plus. En d'autres termes, être victime d'une illusion pendant un moment repose sur ceci que l'illusion est une partie d'un phénomène.

Premièrement, lorsqu'on est dans l'illusion, ce n'est pas parce qu'on ne peut le savoir qu'il y a illusion, et qu'ainsi on ne peut la distinguer du vrai. Et, de cette façon, que l'illusion est à côté de la vérité<sup>97</sup>, c'est-à-dire que la vérité est séparée de l'illusion. Or,

---

<sup>97</sup> Husserl a pourtant montré que quelque chose se donne comme illusion pour que je puisse voir une femme à la place du mannequin de cire. Ainsi la femme n'existe pas à côté du mannequin de cire. (Husserl *R.L II/2*, Recherche V<sup>e</sup>, §27, II/2, p. 250.) Voir notre analyse sur ce sujet dans *La découverte de l'être dans les Recherches logiques de Husserl*, Montréal 2000, p. 345-346-347.

*ce n'est pas parce qu'on ne peut savoir qu'on est dans l'illusion que celle-ci ne dépend pas de nous. Mais elle ne dépend pas de nous parce qu'elle est fondée dans la vérité. Il y a illusion du fait que lors d'une illusion perceptive la chose même est rencontrée.*

Lorsque l'on considère l'illusion comme une partie d'un tout, on peut croire qu'il existe un moment où l'on ne sait pas qu'on est illusionné. Bref, ce dernier sert à fonder l'illusion sur le fait de ne pas savoir qu'on est illusionné. L'illusion est un moment, elle ne dure qu'un moment, peu importe sa longueur de temps. Cela est exact, mais celui-ci ne la fonde pas. On ne doit pas rendre fixe le moment pour justifier qu'une pure illusion existe, comme c'est le cas ici, et que de cette façon on ne sait pas qu'on est illusionné lorsqu'on en est victime. Qu'un moment soit fixe confirme que l'illusion est une partie du phénomène perceptif, que le phénomène est séparé de lui-même. Par suite, il peut être aussi court ou aussi long que l'on voudra, il va toujours s'identifier avec la durée de l'illusion perceptive. Pendant ce moment fixe, on est totalement illusionné. Au contraire, il n'y a aucun moment présent, quel qu'il soit, dans lequel nous serions, et qui ferait qu'on ne peut savoir qu'on est illusionné, pas même la durée d'un moment, si court soit-il. Il n'y a pas de moment fixe faisant que l'illusion reposerait sur un non-savoir. Le problème n'est donc pas de savoir ou de ne savoir qu'on est illusionné (le sujet), mais que le fondement de l'illusion est ce dont il s'agit. Par conséquent, *l'illusion est un tout quand elle se présente, c'est-à-dire que le phénomène comme un tout est en mesure de nous illusionner*. L'illusion est ainsi un voilement, elle est totale, mais ce n'est pas à cause d'un moment fixe. *Seul un phénomène qui est un se-montrer peut se montrer comme quelque chose qu'il n'est pas.*

En résumé, aussi longtemps que dure l'illusion la chose même est rencontrée. Il n'y a pas de moment où il n'y aurait pas de rencontre avec elle. Il n'y a pas un seul moment, si court soit-il, où nous serions dans une pure illusion, lequel justifierait un non-savoir ou une ignorance quand nous sommes victimes d'illusion. *Au contraire, chaque moment est une rencontre avec la chose, même quand nous sommes victimes d'une illusion. C'est pourquoi d'ailleurs l'illusion perceptive peut être démasquée. Ce n'est certes pas parce qu'elle est démasquée après coup qu'elle existe.* C'est parce que l'illusion est un tout et non une partie d'un tout que l'on peut dire : « la chose est rencontrée lors d'une illusion perceptive », sans qu'il y ait là de contradiction. L'illusion comme une partie d'un tout est bien plutôt ce qui est contradictoire, car elle est une partie qui doit se détacher du phénomène lui-même. La conséquence de ceci est que la chose même n'est pas un étant, mais un phénomène d'être. Seul un moment rendu fixe montre la chose comme un étant, et dans le cas de l'illusion, la montre comme une partie. Ce n'est donc pas là une généralité, mais il s'agit de la chose même, c'est-à-dire du phénomène d'être. Nous avons affaire à une ontologie phénoménologique.

Qu'il n'y ait aucun moment où cette rencontre fait défaut, cela ne signifie pas qu'on saurait qu'on rencontre une chose; que l'on sait qu'on a une illusion perceptive quand nous sommes illusionnés, comme si le fondement dépendait de la subjectivité. Il n'y a nul besoin de savoir ou de ne pas savoir que, dans un moment quelconque, nous sommes illusionnés. En fait, seul le moment fixe le plus court possible garantit le non-savoir, c'est-

à-dire qu'une fois admis un tel moment, il suffit de le prolonger sur une longueur de temps, celle que dure l'illusion. Or, *aucun moment n'est assez court pour qu'il soit fixe*. L'illusion n'est donc jamais ce qui est fondé subjectivement. Certes, on ne sait pas qu'on a une illusion, mais cette ignorance est elle-même fondée dans la rencontre de la chose même. C'est pourquoi l'illusion n'est pas fondée dans une ignorance, pas même partielle. Il ne suffit donc pas de poser un devenir dans lequel on place le moment fixe pour que nous sortions d'une illusion totale, car ce devenir s'oppose à cette fixité, et ainsi il ne nous fait pas sortir du cercle. On demeure toujours au niveau de l'étant.

Ce qu'on vient d'affirmer dans le cas de l'illusion perceptive vaut également pour tout *croire comprendre*. Celui-ci se fonde sur la compréhension. La compréhension comme celle de ce qui *est* signifie que ce qui *est* à comprendre est le fondement du *croire comprendre*. Ce dernier n'est pas une partie d'un phénomène, la compréhension étant générale, justifiant par là qu'on ne puisse savoir qu'on est dans l'erreur. Le croire comprendre est une illusion totale. *Ce n'est pas parce qu'on ne peut savoir qu'on est dans un croire comprendre que celui-ci ne dépend pas de nous. Mais il ne dépend pas de nous du fait qu'il est fondé dans la compréhension*. Le croire comprendre n'est pas un moment rendu fixe, lequel assure qu'on est dans une pure illusion, c'est-à-dire en croyant que notre compréhension est celle de ce qui *est*. L'illusion de comprendre ce qui *est*, est totale, elle n'est pas l'affaire d'un moment fixe. Seule la vérité qui se montre est à même de pouvoir se montrer comme ce qu'elle n'est pas. Il n'y a aucun moment où l'on ne serait pas en état de compréhension en tant que compréhension de ce qui *est*, quand bien même on a l'illusion de comprendre. C'est la raison pour laquelle l'illusion d'avoir compris peut se montrer après coup. Ce n'est pas parce que le croire comprendre se montre après coup qu'il est possible. Le *croire comprendre* n'est donc pas une position intermédiaire, à la suite de la mécompréhension liée à l'ancienne compréhension, comme le pense Gadamer. La conséquence de ce que le croire comprendre est un *ne pas savoir* est que le sujet demeure le fondement. La liaison de la compréhension et de la mécompréhension ne peut donc jamais s'accorder avec la compréhension comme celle de ce qui est.

Concluons. Lorsque nous sommes victimes d'une illusion perceptive, il n'y a pas un seul moment, si court soit-il, où nous serions en proie à une pure illusion, faisant que seule la "réalité" serait en mesure de nous sortir de celle-ci. Nous rencontrons une chose à chaque moment que nous sommes victimes d'une illusion, et ce n'est pas là une affaire de subjectivité-objectivité, mais il s'agit d'un phénomène d'être. De la même façon, *il n'y a pas un seul moment où le croire comprendre serait fondé sur une subjectivité, et ainsi non fondé sur la compréhension et la vérité*. Le *croire comprendre* est fondé sur la compréhension comme la chose est rencontrée lors d'une illusion perceptive. Le *croire comprendre* qui se montre lui-même n'est plus un étant, mais il est possible seulement ontologiquement. Bref, on ne peut le considérer comme simplement subjectif. Répétons-le encore une fois. Qu'il n'y ait aucun moment où cette fondation sur la compréhension en tant que compréhension de ce qui *est* ferait défaut, cela ne signifie pas qu'on saurait que notre illusion de comprendre en est une, quand on a une l'illusion. Cela, comme si la compréhension était fondée subjectivement. Ce n'est pas

non plus que nous savons en même temps que nous croyons comprendre, et par suite que nous ne pouvons être dans une ignorance complète, bref que nous savons sous certains aspects, ce qui naturellement laisse place à une subjectivité. *Croire comprendre* ne consiste donc pas à être dans une ignorance, même partielle.

d) Le *croire comprendre* n'est pas fondé et il est subjectif.

La compréhension comme effective et le croire comprendre.

La mécompréhension comme attente et le croire comprendre.

L'insuffisance de la liaison de la mécompréhension et de la compréhension pour résoudre le croire comprendre.

La compréhension qui n'est jamais terminée relève du présent.

Tout croire comprendre n'ayant rien à voir avec la compréhension, il se fonde sur elle.

Le cercle du moment qui illusionne, et les éléments devant être sus.

La publicité repose sur l'oubli ou sur l'équivoque.

Le compromis est total et repose sur la vérité.

Appliquons cela à notre problème. En effet, il ne s'agit pas pour nous d'étudier le *croire comprendre*. Pour Gadamer, le *croire comprendre* n'intervient pas dans la compréhension, comme il se doit. Toutefois, c'est uniquement grâce à la compréhension actuelle ou effective qu'il est possible. Là où la compréhension est effective, le croire comprendre n'est que quelque chose de subjectif. En effet, il n'a pas besoin d'être fondé sur la compréhension, entendu qu'il y a toujours une compréhension précédente. Le croire comprendre certes n'est pas la même chose que la mécompréhension, cependant, et cela est fondamental, hormis l'effectivité de la compréhension, *en étant lié à la compréhension précédente, laquelle ne vaut plus, il n'est pas pour autant fondé. En conséquence, il peut demeurer quelque chose de subjectif.*

Explicitons davantage. L'entente qui est toujours actuelle signifie que l'illusion et le *croire comprendre* ne sont plus des obstacles à la compréhension, comme ils l'ont été jusqu'ici. Ils ne sont certainement pas la même chose, mais l'important ici est que le *croire comprendre* ne peut d'aucune façon entrer dans le processus de la compréhension. Gadamer certes va toujours affirmer que l'illusion et le *croire comprendre* ne sont pas seulement subjectifs du fait que la compréhension est constamment liée à la tradition. Mais *la compréhension étant effective, c'est-à-dire qu'il y a toujours une compréhension précédente, cela signifie que le croire comprendre, peu importe la manière de le saisir, reste forcément subjectif.* La compréhension qui est limitée, liés que nous sommes à la tradition, permet de poser en contrepartie que l'illusion et le *croire comprendre* sont quelque chose de subjectif. La compréhension est toujours actuelle et nouvelle, de sorte qu'à celle qui n'est pas actuelle ne peut plus être associée une illusion et un *croire comprendre*. De la même façon, *comme la compréhension n'existe pas aussi longtemps qu'elle n'est pas effective ou terminée, le croire comprendre n'interfère pas avec elle.* En ce sens, le *croire comprendre* et l'illusion n'ont rien à voir avec elle. De plus, la compréhension n'étant jamais terminée, liée qu'elle est à la tradition, le *croire comprendre* ne s'oppose pas à elle. Il est simplement une dissimulation. On peut donc séparer le croire comprendre et la

compréhension, puisqu'ils sont liés à la tradition. C'est en tant que la nouvelle compréhension est meilleure que la précédente que le croire comprendre est lié à la compréhension. Ainsi le *croire comprendre* sera démentie par une nouvelle compréhension, et de cette façon il n'intervient pas dans la compréhension.

La mécompréhension étant liée à la compréhension, et étant ce qui éveille plutôt que ce qui cache, le *croire comprendre* n'interfère plus avec elle. L'ancienne entente qui ne vaut plus désormais, et qui donne lieu à une mécompréhension, n'est pas la même chose qu'un *croire comprendre*, *elle est précisément une attente*. La mécompréhension n'est jamais un croire comprendre. Gadamer n'a donc nul besoin de fonder le « croire comprendre » autrement que sur le familier, c'est-à-dire sur l'évidence. On sait que la compréhension est liée au familier, bien qu'elle soit aussi liée à l'étrangeté, c'est-à-dire lors du choc. Par contre, le « croire comprendre » et l'illusion sont liés uniquement au familier, et Gadamer peut continuer à le fonder sur du familier et sur la subjectivité, vu le processus dialectique. La mécompréhension faisant partie intégrante du processus de compréhension, le *croire comprendre* et l'illusion ne sont pour lui que des dissimulations de la vérité<sup>98</sup>. Ils n'ont pas besoin d'être fondés sur la vérité.

Ajoutons un autre point. Une compréhension effective et actuelle, faisant en sorte que le croire comprendre ne peut plus s'opposer à la compréhension elle-même, ne peut trouver son complément dans un processus dialectique classique. Au contraire, elle permet une transition d'une compréhension ancienne à une compréhension nouvelle et, de cette façon est éliminé le croire comprendre, c'est-à-dire qu'on n'a nul besoin de le fonder. Car, ce dernier processus s'appuie sur la compréhension effective elle-même. *Étant donné que nous sommes constamment dans une compréhension, et que lorsque ce n'est pas le cas, nous sommes en attente de l'être, le croire comprendre comme illusion est écarté. Bref, il n'interfère plus avec la compréhension et la mécompréhension, quoique de cette façon il demeure subjectif.* Gadamer n'admet pas un *croire comprendre* qui est autre chose qu'une ignorance. Il avait bien compris toutefois qu'il ne pouvait être une ignorance partielle. Le fait d'être constamment dans une compréhension, c'est-à-dire jamais dans un vide de compréhension, est ce qui certifie qu'on n'est pas une ignorance partielle. Mais l'illusion demeure une partie d'un tout. Elle n'est pas vue en elle-même.

Que Gadamer fasse dériver le *croire comprendre* de la liaison entre une compréhension effective et une compréhension précédente est, à notre avis, symptomatique d'une situation dont on n'est pas encore sorti de nos jours. Un moment, si court soit-il, où nous serions abusés totalement, relève à coup sûr de la présence et du désir de présence, d'un moment fixe et d'un lieu fixe. L'illusion a besoin du moment fixe pour exister, alors que cette même fixité est au fondement de la fin de l'illusion. Ce sont là seulement des contraires qui résultent du refus du cercle herméneutique. À cause d'un moment fixe, on est illusionné totalement, et aussi à cause de cette même fixité du moment on perçoit sans aucune illusion. *Les contraires sont dissous dans une « réalité ».*

---

<sup>98</sup> Voir ici § 4c.

Suffit-il de lier ensemble la mécompréhension et la compréhension, cette dernière étant liée à la tradition, pour que le croire comprendre soit résolu? La mécompréhension n'est plus une erreur, elle est ce qui éveille à la compréhension nouvelle. Cependant, le croire comprendre reste non résolu. Certes, la mécompréhension est consciente, contrairement au croire comprendre, mais cela ne rend pas moins important ce dernier et surtout ne le fonde pas. Le fait que le croire comprendre soit vu de façon traditionnelle montre, à notre avis, que la liaison de la mécompréhension et de la compréhension n'est pas satisfaisante. Gadamer ne pose pas que la mécompréhension ou l'incompréhension est un croire comprendre. Toutefois, pour lui celui-ci n'existe que lorsque l'illusion est démasquée. Il est « en retour un croire comprendre » et n'a pas besoin d'être fondé.

Nous sommes d'avis que la compréhension n'a rien à voir avec le *croire comprendre*. Cependant, cela ne signifie pas qu'il peut demeurer quelque chose de subjectif. Au contraire. En fait, que le *croire comprendre* n'ait rien à voir avec la compréhension signifie qu'il se fonde sur elle. Il est un phénomène, et comme tout phénomène il se montre. Il n'y a pas de *croire comprendre* possible s'il ne se fonde pas sur la compréhension. C'est seulement parce qu'il y a compréhension qu'il y a un *croire comprendre*. Voici comment. L'entente n'est jamais totale, de même que la compréhension, nullement au sens où celle-ci n'est jamais terminée, ce qui la réduit au présent, mais que la compréhension elle-même n'est jamais complète, bref qu'elle est un voilement. De la même façon, le croire comprendre est un voilement en tant qu'il est fondé sur la compréhension. Nous avons en effet établi que le *croire comprendre* se fonde sur la compréhension, puisqu'il se montre, ce qui est possible seulement ontologiquement. *Seul le phénomène de la compréhension qui se montre peut aussi se montrer comme ce qu'il n'est pas, à savoir comme croire comprendre.*

En conclusion, l'illusion quand elle se produit est totale, de même que le *croire comprendre*, mais ce n'est pas à cause d'un moment fixe. En effet, il n'est pas une partie d'un tout, mais un tout. On ne peut continuer de voir le croire comprendre au sens traditionnel, après avoir vu la compréhension comme celle de ce qui *est*. On ne peut non plus résoudre la question au moyen de la compréhension effective et de la compréhension constante, ou de la recherche de la compréhension effective, quand on est dans une mécompréhension, ainsi que le pose Gadamer. Dans ce cas, l'illusion et la mécompréhension demeurent des parties d'un tout, alors qu'elles sont des *touts*, mais seulement en tant qu'elles se fondent sur la compréhension elle-même. Seulement ainsi on peut s'expliquer que l'illusion est totale sans qu'elle soit en opposition avec le fondement. Répétons-le, uniquement parce que l'illusion perceptive est un *tout*, et non une partie d'un tout, qu'elle peut être démasquée. Et cela n'est possible que parce que la chose, ou l'étant comme être est à son fondement. Il n'y a rien là qui relève d'une subjectivité-objectivité.

Ainsi seulement on dépasse phénoménologiquement l'argument selon lequel, « pour qu'il y ait une illusion, on ne doit pas savoir qu'on est illusionné », sinon il n'y a pas d'illusion possible. Cet argument repose sur la subjectivité-objectivité et constitue un cercle en un sens négatif. En effet, on opposait jusque-là à cette proposition qu'il y avait

des éléments qui devaient être sus, ou bien qu'il ne pouvait y avoir d'illusion sans un fondement quelconque, sans toutefois ne jamais pouvoir sortir de ce cercle. On le dépasse pour la première fois lorsqu'on découvre un fondement à l'illusion, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun moment où la chose ne serait pas rencontrée, lors d'une illusion perceptive. Ceci concerne à la fois le *croire comprendre* et l'illusion. Inutile de dire qu'encore de nos jours l'illusion est comprise comme devant être total, toutefois à la suite d'un moment fixe, le devenir des événements garantissant la sortie de l'illusion, peu importe comment on récupère ce *moment qui cache*. On préfère un moment qui cache, lequel pose une "réalité", au voilement propre à la compréhension et à la vérité. Répétons-le, la seule façon pour l'illusion d'être totale est que ce soit le phénomène ou la chose elle-même qui la fonde.

On dépasse aussi l'argument selon lequel, « pour qu'il y ait illusion, il faut avoir eu auparavant une perception », autrement on ne pourrait jamais sortir de l'illusion, et savoir qu'on a été illusionné. La perception précédente ne peut jamais rendre compte de l'illusion perceptive. Il est clair que toute tentative d'expliquer le croire comprendre sur le fondement d'une compréhension précédente est vouée à l'échec. On cherche ainsi à nuancer la première proposition en posant que des éléments doivent être sus quand on est dans une illusion. Cet argument repose sur le fait que « l'ignorance ne peut être totale, mais partielle », c'est-à-dire il y a un aspect sous lequel nous savons. Par exemple, il faut bien un support matériel perçu pour qu'il y ait une illusion perceptive. *Ces deux arguments fondent l'illusion de manière subjective*. Malheureusement, encore de nos jours, on n'est pas sorti du cercle des contraires pour parvenir au véritable cercle onto-phénoménologique. Aussi posons-nous que la véritable phénoménologie est ontologique.

Il en est dans le *croire comprendre* comme dans l'illusion perceptive. Tout *croire comprendre* qui repose sur la compréhension montre que c'est là la même question. Une différence entre les deux n'est possible que si l'on pose qu'ils sont des parties dans un tout. Aussi on retrouve la même opposition ci-dessus mentionnée : « pour qu'il y ait un *croire comprendre*, on ne doit pas savoir qu'il en est un », autrement il n'y a pas de *croire comprendre* possible. Des éléments compris ne nous font pas sortir du cercle au sens négatif, lequel rend compte du croire comprendre comme un non savoir. Le *croire comprendre* n'est donc pas une partie dans un tout. Après avoir séparé le *croire comprendre* et la compréhension, on pose que l'ignorance ne peut être totale, mais partielle. Tel est le préjugé.

Ajoutons un dernier point en guise de confirmation. La manière que Gadamer comprend la publicité est révélatrice de sa façon de saisir le *croire comprendre*, et ainsi d'en rester à une vision classique de celui-ci. La publicité a du succès, dit-on, car on oublie qu'elle est une publicité, et l'on tombe dans l'évidence<sup>99</sup>, comme dans une illusion totale. Or, la question n'est pas qu'on oublie ou n'oublie pas qu'il y a une publicité, mais que là est une *équivoque*, le jeu de l'équivoque, quand bien même on en est victime. En effet, à aucun moment on n'est dans une illusion totale quand on est illusionné, si court soit-il,

---

<sup>99</sup> Gadamer *Q.* v. I, p. 49.

autrement c'est là une vue subjective. *L'oubli constitue ce moment.* On n'attend pas la fin de la publicité pour que l'équivoque soit levée, comme si pendant un moment fixe l'équivoque se détachait de son fondement afin qu'on tombe dans une illusion totale. *Au contraire, l'illusion de la publicité est totale du fait qu'elle repose sur un fondement : la vérité. C'est seulement parce que la publicité est une équivoque qui repose sur le vrai, et non qu'elle est une partie d'un tout, qu'elle est totale et qu'ainsi elle peut être levée.* Si l'équivoque cessait de reposer sur un fondement serait-ce que pour un moment donné, elle ne pourrait jamais être levée. Elle n'est pas un savoir subjectif. La publicité comme équivoque est totale en tant qu'elle repose sur un fondement. Lorsqu'elle n'est qu'une partie d'un tout, elle s'oppose toujours à son fondement et elle ne peut jamais être levée (le savoir subjectif ne suffit donc pas). Il en est comme dans le cas où l'illusion perceptive serait la partie d'un tout, on ne pourrait jamais la démasquer. *Seulement ainsi on peut comprendre que la publicité est totale sans qu'elle s'oppose à son fondement.* Car, là est toute la question : comment comprendre que l'illusion de la publicité est totale et qu'en même temps elle puisse être démasquée ? C'est pourquoi l'exploitation au moyen de la publicité ne peut jamais être absolue, même qu'elle n'aura qu'un temps, bien qu'il puisse être long. Par contre, lorsque la publicité n'est pas prise comme un *tout*, mais seulement comme une partie, il est impossible de s'en délivrer puisque la partie et le tout sont liés de façon telle que l'équivocité et la vérité sont mélangées. Or, cette conception nous empêche à jamais d'agir. Telle est la conséquence. Il en est de même pour la technique, c'est-à-dire la vision qu'on en a et son fondement. La compréhension comme celle d'un *tout* est la seule manière de la comprendre. La façon d'examiner la publicité comme équivoque appuie le concept de l'oubli fondé sur l'être-été, comme on le verra plus loin.

On peut voir qu'une réconciliation des contraires est impossible, elle suppose une séparation au départ et un idéal à atteindre en dehors d'elle. L'illusion et le *croire comprendre* qui se fondent sur la vérité sont donc des déformations de celle-ci. Ils ne sont pas des cas spécifiques détachés de la compréhension et de la vérité. Comme cas spécifiques, ils vont toujours s'opposer à la compréhension, et servent depuis longtemps d'argument à une opposition du vrai et du faux. Ils ne sont toutefois pas que des dissimulations. Une telle vision, à notre avis, n'est pas encore parvenue à une pleine positivité de la compréhension, et l'illusion qui repose uniquement sur du subjectif en est la preuve.

Terminons avec une critique. Le compromis, lequel existe assurément, on sait qu'il est un compromis. Toutefois, *ce n'est pas parce qu'il est le propre de toute entente qu'on le sait, mais qu'il diffère de la vérité.* Il n'est pas un savoir subjectif. Il n'a de sens que s'il se distingue de la vérité. En effet, comment le mot « compromis » peut-il désigner ce qu'il est, si ce n'est par rapport à la vérité ? Or, du fait que n'étant jamais terminée la compréhension est limitée, le compromis est le propre de toute entente, selon Gadamer, hormis qu'il porte sur quelque chose. Ce n'est donc pas parce qu'il remplacerait la vérité. *Le compromis résulte de ce que la compréhension n'est jamais terminée.* L'entente est toujours effective et actuelle, étant donné que la compréhension n'est jamais terminée. Le moment effectif et actuel est donc ce qui distingue le compromis et la vérité. Le

compromis pour Gadamer ne se fonde pas encore sur la vérité, car le vrai a le sens du « jamais terminé ». Pourtant, à aucun moment nous ne perdons de vue la distinction entre le compromis et la vérité. *Par conséquent, il est total et ainsi il repose sur la vérité.* Il ne peut donc se substituer au vrai. Le compromis ne se sépare de la vérité que lorsqu'il devient indépendant et isolé, c'est-à-dire seulement lorsque la vérité n'est pas une, mais est une partie d'elle-même. Il remplace dans ce cas la vérité et devient indépendant.

Pour Gadamer, toute entente est un compromis, et non à l'inverse, que tout compromis est une entente. Le compromis n'est jamais une somme d'opinions, mais il porte sur le quelque chose, il repose sur un universel. Même pour Gadamer, qui refuse une ontologie, l'entente est universelle. Le fait que le compromis porte sur le quelque chose montre qu'il dépend de l'universel et de la vérité, et il ne peut se substituer à celle-ci. Étant donné que l'illusion n'est pas une partie du phénomène perceptif, le compromis, comme le croire comprendre, n'est pas une partie de la vérité, mais il est total, de sorte qu'il est un voile, et la vérité se voile. *Tout compromis, si tant est qu'il existe, est un voile, quelle que soit la manière de voir ce dernier, et ainsi il n'est jamais séparé de la vérité.* Il ne peut d'aucune façon se substituer à elle. Il repose sur la vérité puisque nous savons qu'il est un compromis. Étant total il ne se fonde jamais sur le subjectif.

Que faut-il penser du juge qui adopte la loi aux besoins du présent, et qui sert de modèle de la relation entre le passé et le présent pour Gadamer ? Certes, il ne s'agit pas de rejeter cette thèse, mais d'en voir le fondement. En d'autres mots, comme le compromis n'est jamais séparé de la vérité, nous restons au niveau de l'étant lorsque cette thèse se pose en tant que remplacement du fondement ontologique<sup>100</sup>. Est-elle suffisante en l'absence d'un fondement ?

Que, selon Gadamer, la mécompréhension soit liée à la compréhension, cela ne suffit pas à nous faire sortir du subjectivisme, car est conservée encore l'idée que l'illusion ou le croire comprendre relève du familier et de la subjectivité. La compréhension effective est ce qui garantit la différence entre la mécompréhension qui ne dure qu'un temps et la compréhension. Pourtant le *croire comprendre* se fonde sur la compréhension et n'est pas un cas spécifique, et ainsi la mécompréhension ne peut être liée à la compréhension d'aucune façon, mais plutôt la première repose sur la dernière. La mécompréhension repose sur un moment, comme si la fausseté ne se distinguait de la vérité que lors du *désaccord ou de la perturbation*. Or, il n'y a aucun moment où la fausseté ne se distingue pas de la vérité, autrement nous sommes encore aux prises avec le subjectivisme. Le désir de la présence est encore au fondement d'une telle vision. La mécompréhension comme ce qui éveille plutôt que ce qui cache, cela ne suffit donc pas

---

<sup>100</sup> Cité en note 54. « Nous avons ici le modèle de la relation entre le passé et le présent, que nous cherchons. Le juge qui adapte la loi reçue aux besoins du présent veut sans doute résoudre un problème pratique. Mais il s'en faut de beaucoup que son interprétation de la loi soit pour autant arbitraire. Dans son cas également, comprendre et interpréter, c'est connaître et reconnaître un sens qui a cours. Il cherche à être fidèle à « l'idée juridique » de la loi en l'accordant avec le présent. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 2c, p. 350.

à nous faire sortir du subjectivisme. La liaison de la compréhension avec la tradition n'est pas encore la compréhension comme celle de ce qui *est*. L'être qui *est* n'est pas limité par notre compréhension, mais s'il l'est, il l'est par lui-même. De plus, le fait d'être dans une compréhension constante garantit la différence et la liaison entre le « croire comprendre », ou illusion, et la compréhension effective. En d'autres termes, *s'il n'y avait pas de compréhension constante la différence serait impossible à faire, entendue que pour Gadamer celle-ci est le moyen pour obtenir une unité*. Par conséquent, la compréhension constante ne repose pas sur la chose même. Que l'on considère la compréhension dans son effectivité ou non, le croire comprendre demeure subjectif. La liaison de la mécompréhension à la compréhension précédente repose encore sur la succession, ou encore sur un ensemble, et cela n'est pas satisfaisant.

#### §4. Préjugés<sup>101</sup> et vérité

a) La compréhension se fait avec des préjugés.

Préjugés et présupposés.

Le préjugé au sens négatif et au sens positif.

Les préjugés sont liés aux jugements.

La délimitation de l'existence est selon les situations.

La distinction des préjugés et des jugements s'effectue sur la base de la compréhension effective.

La suspension des préjugés.

La tradition est vivante et est réactivée.

Gadamer part de l'idée positive de cercle pour poser que la compréhension n'a rien d'arbitraire. La meilleure façon pour que la mécompréhension ne vienne pas briser ce cercle serait de considérer la compréhension comme un processus qui se confirme, afin que l'arbitraire ne soit que des préconceptions qui n'ont pas trouvé de confirmation<sup>102</sup>. En effet, la compréhension est faite de préconceptions. On peut ainsi voir que la compréhension effective est à la base de la liaison de la mécompréhension et de la compréhension, et que le croire comprendre est éliminé comme étant subjectif, ce que notre critique a montré. En vertu de ce cercle dont on ne peut sortir, ou pris au sens positif, la compréhension est liée à la tradition, à la condition toutefois de délaisser l'ontologie, celle-ci étant simplement une perfection supposée. Ainsi ce ne peut être qu'avec des préjugés que nous comprenons. ***La compréhension étant liée à la tradition, comprendre est comprendre avec des préjugés, c'est avoir des préjugés, et ceux-ci ont un sens positif.*** *Le cercle au sens positif est ce qui permet à Gadamer de poser que l'on comprend qu'avec des préjugés. C'est pourquoi le Dasein et la tradition constituent un cercle herméneutique signifiant que seuls les préjugés font comprendre.* Les préconceptions n'étant pas quelconques, elles ne sont rien d'autre que des préjugés.

<sup>101</sup> Pour le thème du *préjugé*, voir Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1, p. 288 à 306.

<sup>102</sup> « Qu'est-ce qui caractérise l'arbitraire de préconceptions non appropriées à la chose même, si ce n'est que, développées, elles se révèlent inconsistantes ? » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p.288.

Comme la compréhension signifie que l'on comprend qu'avec des préjugés, il n'y a donc aucune compréhension qui en est complètement dépourvue<sup>103</sup>. Ainsi, être soumis à des préjugés n'est pas être limité dans sa liberté. Au contraire, toute existence étant limitée et conditionnée, les préjugés favorisent la liberté<sup>104</sup>. Les préjugés constituent notre être historique. La finitude de l'être humain montre que le concept de préjugés est fondamental et il appartient à la réalité historique<sup>105</sup>. C'est là l'interprétation que Gadamer fait de la finitude du Dasein. En effet, le préjugé contre les préjugés propre à l'*Aufklärung*, c'est-à-dire l'absence de préjugés, amènera une compréhension de la finitude de notre être en montrant la limitation de notre être<sup>106</sup>. Ainsi « toute compréhension relève essentiellement du préjugé »<sup>107</sup>.

Quand on lit un texte, c'est avec nos préjugés et idées préconçues que nous le faisons. Il ne faut pas entendre par là que nous ne pouvons atteindre la vérité du texte, que notre subjectivité nous en prive. Au contraire, nous comprenons le texte lui-même uniquement avec nos préjugés. La compréhension qui ne peut se faire sans préjugés nous lie à la tradition, celle dans laquelle nous avons été formés. Pourquoi, objectera-t-on, ne parle-t-on pas alors de « presupposes » ? Pour la simple raison qu'il ne s'agit pas de « presupposes », les préjugés en effet ne sont pas un *a priori*, comme si l'on n'avait aucune connaissance lorsque l'on veut comprendre un texte. Ces préconceptions ou préjugés sont liés à la tradition, sans que ce soit là quelque chose de subjectif et/ou d'objectif. Gadamer a choisi le terme de *préjugé* plutôt que celui de *presupposé*, ce dernier signifiant un déjà là dont nous sommes séparés, alors que le terme de *préjugé* désigne ce qui précède sans que nous en soyons séparés, telle la tradition.

Gadamer se voit contraint de ne pas pouvoir délimiter au départ l'existence, c'est-à-dire distinguer l'être que nous sommes et la tradition, s'il est exact que notre compréhension n'est pas séparée de cette même tradition. Telle est l'implication du choix du terme de *préjugés* plutôt que celui de *presupposés*. Or, nous sommes au milieu de la tradition. L'avantage de ne pas distinguer l'existence et la tradition apporte cependant une conséquence : cette distinction va s'effectuer uniquement selon les situations.

Toutefois, puisque fondamentalement les préjugés font comprendre, il faut discerner les préjugés vrais des préjugés faux. Naturellement, le concept de préjugé conserve toujours

<sup>103</sup> « Ainsi il n'y a certainement pas de compréhension qui soit libre de tout préjugé, bien que la volonté de notre connaissance doive s'appliquer à échapper aux chaînes de ceux qui sont les nôtres. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 3c, p. 516. Toutefois, on ne peut y échapper complètement, entendu que nos préjugés sont inséparables de la tradition.

<sup>104</sup> « Est-il vrai que se trouver au sein de traditions signifie, à titre premier, être soumis à des préjugés, être limité dans sa liberté ? Toute existence humaine, même la plus libre, n'est-elle pas au contraire limitée et conditionnée de maintes façons ? » Gadamer *V et m.*, Deuxième partie, II, 1a, p 297.

<sup>105</sup> « Si l'on veut rendre justice au caractère historique fini de l'être humain, il faut réhabiliter fondamentalement le concept de préjugé et reconnaître qu'il existe des préjugés légitimes. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1b, p. 298.

<sup>106</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 297.

<sup>107</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p 291.

un sens négatif<sup>108</sup>, celui d'empêcher la compréhension. Mais ce sens ne s'oppose plus au sens positif. Le sens négatif du mot préjugé n'est-il pas dans ce cas celui des préjugés strictement personnels ? Nullement, car si l'on peut distinguer les préjugés personnels de ceux provenant de la tradition; par contre, on ne peut les en séparer complètement. Ainsi, jamais les préjugés personnels ne vont seuls s'opposer aux préjugés vrais, de sorte que les premiers ne peuvent désigner les préjugés au sens négatif. *Des préjugés strictement personnels, complètement séparés de la tradition, cela n'existe pas.* Il s'agit moins pour Gadamer de distinguer nos préjugés personnels de ceux provenant de la tradition, avec lesquels d'ailleurs nous comprenons, que de départager les préjugés vrais et ceux qui font obstacle à la compréhension, les préjugés faux. Car, en même temps que les préjugés faux sont dénoncés, ceux qui sont personnels également. La tradition ne nous quittant jamais dans le processus de compréhension, il ne peut être question à aucun moment de vouloir distinguer les préjugés comme les nôtres sous le vocable de subjectif et ce qui appartient à la tradition comme objectif. On le voudrait qu'on ne pourrait le faire. *La compréhension comme un processus est ce qui permet à Gadamer de montrer que les préjugés sont les nôtres, et en même temps qu'ils sont inséparables de la tradition.* En ce sens il n'y a pas de compréhension complètement dépourvue de préjugés. *Il y a un mouvement de va-et-vient entre le Dasein et la tradition qui empêche qu'on les distingue en préjugés au sens subjectif et en a priori ou présupposés au sens objectif.* D'ailleurs, nos préjugés peuvent être aussi des préjugés séculaires<sup>109</sup>, telle l'influence de la tradition sur nous, lesquels proviennent aussi de la tradition, et ainsi ils ne sont pas seulement ceux d'une subjectivité. On ne peut s'en débarrasser complètement étant soi-même lié à la tradition. On ne peut donc distinguer la tradition d'un côté et les préjugés de l'autre. La tradition apporte des préjugés séculaires, mais aussi elle fait comprendre.

Qu'on ne puisse départager entre les préjugés avec lesquels nous comprenons et les préjugés provenant de la tradition, permet à Gadamer de poser qu'on ne peut éliminer complètement *nos* préjugés. Mais il en résulte que l'existence n'est jamais délimitée.

La tâche herméneutique est dans la tension du message transmis par la tradition, laquelle est entre la familiarité et l'étrangeté<sup>110</sup>. Ce n'est pas que l'étrangeté devienne familière. Les préjugés sont précisément cette tension entre les deux. Le familier est ce dont il faut se défaire pour acquérir les vrais préjugés<sup>111</sup>. Cette position intermédiaire

<sup>108</sup> Le concept de préjugé « implique qu'il puisse recevoir une appréciation positive ou négative. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 291.

<sup>109</sup> On ne peut se débarrasser du passé, de la tradition. « Il est indispensable que la conscience historique se rende compte de ses préjugés séculaires » Gadamer *P. c. h.* V, p.76.

<sup>110</sup> « Nous fondons la tâche herméneutique précisément sur la tension qui existe entre la « familiarité » et le caractère « étranger » du message que nous transmet la tradition. » Gadamer *P. c. h.* V, p. 80.

<sup>111</sup> « Il existe vraiment une polarité entre le familier et l'étrangeté; c'est sur elle que se fonde la tâche herméneutique. Seulement, il ne faut pas la concevoir, avec Schleiermacher, en termes psychologiques, comme l'ampleur qui abrite le secret de l'individuation, mais en termes véritablement herméneutiques, c'est-à-dire en référence à une chose dite » Gadamer *V. M.* Deuxième partie, II, 1c, p.317.

entre l'étrangeté et la familiarité est l'entre-deux, celui entre l'objectivité historique et l'appartenance à la tradition. Là est le véritable lieu de l'herméneutique<sup>112</sup>.

D'habitude le mot *préjugé* a un sens négatif. Il s'oppose aux connaissances objectives. Ou encore on appelle *préjugés* toute forme de connaissance, car on ne peut se débarrasser complètement d'eux. C'est là toutefois un relativisme. On continue ainsi de véhiculer le sens négatif. Par ailleurs, on dit souvent qu'on ne peut pas se passer de préjugés, ce qui est une reconnaissance de leur valeur positive, quoique ce n'est pas là encore le sens positif, celui de comprendre avec des préjugés. Il suffisait pourtant d'inverser le propos et de poser que *si l'on ne peut se débarrasser de nos préjugés, c'est que toute compréhension est faite de préjugés*. Mais il manquait toujours le sens positif, lequel ne s'obtient qu'avec le rapport à la tradition.

Leur rapport direct à la tradition est véritablement ce qui donne un sens positif aux préjugés. Nous comprenons avec des préjugés qui proviennent de la tradition comme nous mécomprendons avec des préjugés provenant de la même source. Les préjugés sont donc un *voilement*, ils nous aveuglent, mais en même temps, chaque fois que nous comprenons, ce sont eux qui nous font comprendre. On ne peut cependant les confondre étant donné que l'on comprend qu'avec des préjugés. Il est à noter ici que le voilement dépend du présent. Nous sommes aveuglés par nos préjugés lorsque nous voulons comprendre, que ce soit un texte ou quelque chose d'autre. Mais comme nous sommes constamment dans une compréhension, ce n'est pas l'aveuglement qui domine. En effet, on ne peut être séparé de la tradition. Par contre, puisqu'il faut à nouveau comprendre, nous tombons dans le voilement<sup>113</sup>.

Voyons maintenant ce que signifie le mot *préjugé*. Lorsqu'on veut comprendre un texte, on produit toujours une ébauche, une esquisse<sup>114</sup>. *Les pré-jugés sont ceux qui précèdent le jugement comme le préfixe l'indique*. Cet « avant » ne signifie pas que les préjugés sont séparés des jugements. Au contraire, ils leur sont liés. Ils ne signifient pas *erreur de jugement*<sup>115</sup>, *comme s'ils s'opposaient aux jugements*. Nous parlons de *préjugés*, précisément de ceux qui sont portés avant le jugement définitif<sup>116</sup>. Dans toute interprétation on commence par des concepts préalables qui sont ensuite remplacés par des concepts plus appropriés, à savoir les préjugés vrais ou jugements. En effet, il y a un

<sup>112</sup> « Cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition. *C'est dans cet entre-deux (Zwischen) que l'herméneutique a son véritable lieu.* » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p.317. Voir aussi Gadamer *C. d. c.* III, p. 81, où l'auteur dit la même chose.

<sup>113</sup> Nous verrons ce qu'il en est véritablement du rapport de la dissimulation et de la vérité au § 4 c.

<sup>114</sup> « Quiconque veut comprendre un texte réalise toujours une ébauche » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 287.

<sup>115</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 291.

<sup>116</sup> « En soi, préjugé veut dire jugement porté avant l'examen définitif » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 291. Voir aussi : « l'interprétation débute avec des concepts préalables, que remplacent ensuite des concepts plus appropriés. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a p. 288.

accomplissement dans la compréhension qui ne cesse pas de réviser ce qui précède<sup>117</sup>. *C'est pourquoi les préjugés sont des jugements sans avoir besoin d'être négatifs*. Un préjugé vrai est un jugement ou une compréhension. *La compréhension étant un processus, elle est faite de préjugés qui sont inséparables des jugements. Ils ont ainsi un sens positif*. Bref, *les concepts préalables sont des préjugés, et ainsi ceux-ci sont avant les jugements. Les préjugés faux sont ceux qui empêchent l'effectuation du processus de compréhension*. Ils ne sont pas fixes comme si la fausseté était opposée à la vérité. Il suffira alors de départager les préjugés vrais et les préjugés faux. Par exemple quand nous lisons un texte, nous commençons à l'aide de concepts préalables que nous remplaçons par des concepts plus justes, nous appropriant ainsi la tradition. En fin de compte, Gadamer applique aux préjugés et aux jugements la thèse selon laquelle l'interprétation est inséparable de la compréhension.

La continuité dialectique selon laquelle la négation est liée à la position veut dire que les préjugés préalables sont liés aux jugements. La compréhension est un processus d'accomplissement que la continuité dialectique vient confirmer. Gadamer s'essaie à une dialectique autre que la dialectique de contradiction.

Que l'existence soit inséparable de la tradition, cela est dû au fait qu'on a gardé au départ l'idée que l'esprit est lié à la tradition, en accord avec les sciences de l'Esprit. Le concept de tradition contient toujours la culture et ainsi l'esprit qui réfère à l'homme. Or, l'existence ne doit-elle pas se distinguer nettement de la tradition et du monde, si l'on veut qu'elle soit complètement délimitée, et ainsi échapper au subjectivisme? Heidegger a montré clairement le rapport de l'existence et du monde. L'exemple de l'escargot montre qu'on est déjà un être-au-monde, en étant distinct de lui. En effet, l'escargot ne vient pas au monde lorsqu'il sort de sa coquille pour la première fois, il l'était déjà<sup>118</sup>. Un être-au-monde ne peut s'identifier à un être *dans* le monde. Il faut déjà être-au-monde pour être dans le monde. Par conséquent, *l'existant comme être-au-monde n'est jamais un être dans le monde, et cela d'aucune façon et à aucun moment. Il y a donc une rencontre entre le Dasein et le monde*. L'existence délimitée signifie que le Dasein est à la fois distinct et lié au monde. Seul le concept d'être-au-monde permet de distinguer nettement le Dasein et ce qui n'est pas lui. Là est la seule façon de ne pas réduire ce rapport à un *a priori* propre à un sujet, lequel nous ramène toujours à un être *dans* le monde. Ainsi l'existence est liée directement à l'être, sous peine que la compréhension ne soit pas compréhension de l'être lui-même. Tel est le véritable cercle au sens positif. Selon Gadamer toutefois, notre liaison avec la tradition permet une délimitation de l'existence, mais uniquement selon les situations.

On est toujours déjà lié au monde. Cela ne signifie pas qu'à un moment on lui est lié et qu'à un autre on ne l'est pas, comme le laisse entendre le passage obligé entre deux compréhensions, celle qui est actuelle et la précédente. *Jamais l'existence n'est séparée*

<sup>117</sup> « Il n'y a pas d'autre « objectivité » ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 288.

<sup>118</sup> Heidegger *P. h.c. t.* § 20. p. 242-243.

*du monde, de sorte qu'à aucun moment elle n'est séparée et à un autre, liée au monde.* Car, l'existant n'est pas dans le temps, mais il est temporel, et chaque moment est temporel et non dans le temps. Cependant, le passage entre deux compréhensions certifie qu'à un moment on est séparé du monde, quand bien même on pose que l'ancienne compréhension tient aussi longtemps que la nouvelle n'est pas terminée, cette thèse reposant toujours sur le moment fixe. L'existant est à la fois lié au monde et distinct de lui, et ce à chaque moment. Selon Gadamer on part toujours d'une compréhension, alors que le Dasein comme existence possède toujours déjà toutes les possibilités de compréhension. C'est pourquoi d'ailleurs l'existence est toujours délimitée.

Disons un mot maintenant sur ce qui distingue les préjugés et les jugements. *Les préjugés sont donc des jugements, s'il est exact que les préjugés préalables se changent en préjugés vrais ou jugements, mais du fait que la compréhension est un accomplissement.* Ce n'est pas que les préjugés se changent en jugements et soient ainsi négatifs et rejetés. Il est clair que Gadamer a besoin de la compréhension comme un processus pour rendre possibles des préjugés vrais. Il eût été plus simple, à notre avis, d'affirmer qu'il y a les possibilités de compréhension plutôt qu'une différence entre la possibilité et l'effectivité. La différence entre les préjugés et les jugements est qu'aussi longtemps que la compréhension ne s'est pas effectuée, *les préjugés sont inconscients* (voir ici § 4, e), bref on ne sait pas qu'ils sont des jugements, on ne les connaît pas. Ils ne sont donc jamais séparés des jugements. Tant qu'un préjugé nous détermine, on ne sait pas que c'est un jugement<sup>119</sup>, *il est alors un préjugé inconscient. Il est un préjugé faux.* Un préjugé faux n'est pas l'erreur en face du vrai. Il ne s'agit pas d'éliminer des préjugés faux par rapport à la vérité. Aussi longtemps que la compréhension n'est pas effective, des préjugés faux nous déterminent. L'inconscient n'est qu'un voilement des préjugés vrais. Un jugement ne prend pas la place d'un préjugé, mais un préjugé faux en devenant conscient fait place au jugement. Dès qu'il devient conscient, on passe des anciens préjugés, ou d'une compréhension précédente qui ne vaut plus, aux jugements, c'est-à-dire que les préjugés inconscients disparaissent au profit des jugements. *L'inconscient veut dire que nous sommes constamment dans une compréhension.* La conscience est liée de la même façon à l'inconscient que la négation à la position; ils ne s'opposent pas. *L'inconscient est lié au conscient du fait que la compréhension est un accomplissement, suivant une continuité dialectique.* Il ne faut pas interpréter l'inconscient comme s'il se changeait en conscient, quelque soit la façon de le faire, et donc que cela était le fait d'une subjectivité. Il ne se change jamais en conscient. Toutefois, il est exigé du préjugé réfléchi qu'il soit d'une clarté absolue au moment où il est conscient, de façon à ce qu'il soit bien distinct, de sorte que la présence pleine est prescrite ici.

---

<sup>119</sup> Gadamer *C de c.* III, p. 82. « Mettre en relief un préjugé comme tel, cela veut dire qu'on en suspend la validité, car tant et aussi longtemps qu'il nous détermine, nous ne le connaissons et ne le réfléchissons pas comme jugement. » Gadamer dit aussi ceci; « Pour mettre en évidence un préjugé comme tel, il faut manifestement suspendre sa validité. Car aussi longtemps qu'un préjugé nous détermine, nous ne savons pas que c'est un jugement et ce n'est pas comme tel que nous le prenons en considération. » *V et m.*, Deuxième partie, II, 1c, p. 320-321.

Certains préjugés sont inconscients ou faux, tandis que les autres sont vrais et font comprendre. Ce ne sont pas tous les préjugés qui sont inconscients comme si ce mot n'avait qu'un sens négatif, alors que son sens premier est positif. Des préjugés, d'inconscients qu'ils étaient et qui sont devenus conscients, sont des jugements. Ces mêmes préjugés inconscients n'en sont pas dans d'autres contextes. Répétons-le, les préjugés faux ne sont pas fixes. Des préjugés faux ou inconscients le sont par rapport à des préjugés vrais, mais uniquement dans un contexte précis. Un préjugé faux peut être vrai dans une autre situation, de sorte qu'il ne peut jamais être un *croire comprendre*. Voilà que le *croire comprendre* mis à part peut demeurer quelque chose de subjectif.

Notons que par *préjugés faux* il ne faut pas entendre la compréhension précédente, laquelle, au contraire, se fait avec des préjugés vrais. Car, un préjugé qui fait problème est seulement celui qui ne s'applique pas au contexte, par exemple au texte qu'on veut comprendre. Tout autre préjugé est celui qui nous fait comprendre. Un préjugé faux et un préjugé vrai qui sont à distinguer n'ont de sens que par rapport au contexte. Devant un contexte, il y a toujours des préjugés qu'on va garder et d'autres qui seront repérés comme ceux empêchant la compréhension. La question est de savoir maintenant comment on va pouvoir les distinguer.

La question à se poser est alors : *comment va-t-on distinguer les préjugés légitimes (ou préjugés vrais) des préjugés qui ne le sont pas, s'il est exact que nous comprenons seulement avec des préjugés?* En effet, il ne suffit pas de savoir qu'il y a des préjugés inconscients et des préjugés vrais, mais comment va-t-on pouvoir les distinguer? Avant de répondre à cette question<sup>120</sup>, voyons ce qui en est la condition préalable. Comme la compréhension est un accomplissement, il est facile de voir que les pré-opinions sont constamment mises à l'épreuve par l'interprète<sup>121</sup>, de sorte que la suspension de leur validité est ce qui va entraîner une distinction parmi les préjugés. Toutefois, ce n'est pas l'interprète qui fait cette distinction, puisque les préjugés ne lui appartiennent pas. Elle se fait dans la compréhension comme telle<sup>122</sup>. Nous verrons au point suivant ce qu'il en est véritablement. Pour l'instant, il suffit de remarquer que la suspension de nos opinions est une condition préalable pour que cette distinction se produise au contact de la tradition. Il en est de même lorsque nous conversons avec autrui. Nous suspendons

<sup>120</sup> Voir § 4 b) La distinction des préjugés vrais et des préjugés faux.

<sup>121</sup> « Il est donc raisonnable que l'interprète n'aborde pas directement le texte, nourri qu'il est par la pré-opinion, en se reposant sur une préconception déjà toute prête en lui, mais au contraire qu'il mette expressément à l'épreuve ces pré-opinions, qui sont vivantes en lui, en les interrogeant sur leur légitimation, c'est-à-dire sur leur origine et leur validité. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 288.

<sup>122</sup> « 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 de 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.

Cette séparation doit au contraire se produire dans la compréhension même. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 317.

alors nos préjugés pour faire place à la compréhension<sup>123</sup>. En effet, quelque chose nous parle. On ne fait toutefois pas place à l'autre, ce qui est une abstraction objective. Il ne s'agit pas de faire place à autrui pour que la communication se fasse, mais de suspendre nos opinions préconçues afin que commence une nouvelle compréhension. Mais cette suspension n'est pas encore la communication comme telle, laquelle provient du commun. Le moyen de parvenir aux jugements est de suspendre la validité des préjugés, ce qui est une tendance naturelle en nous. Rappelons que cette suspension n'est pas volontaire, mais est simplement le désir de comprendre et de connaître.

Terminons avec un mot sur la tradition. Comme nous comprenons avec des préjugés, la tradition avec laquelle nous comprenons doit être réactivée chaque fois, et de cette manière elle est vivante. En effet, si notre compréhension débutait avec du connu, la tradition serait inerte, puisque nous en serions d'abord séparés. Ce n'est donc pas qu'on tire nos connaissances de la tradition, ou encore, à l'opposé, que notre subjectivité est ce qui comprend, ou bien encore qu'on les prenne ensemble. Nous sortons de ce dilemme. Nous sommes déjà formés par la tradition, non pas qu'elle se met en branle seulement lorsque nous avons une compréhension, mais qu'elle est constamment vivante puisque nous sommes constamment dans une compréhension. Par exemple, quand on lit un texte pour la première fois, nous ne sommes pas dans un état de neutralité, mais, au contraire, nous le comprenons avec nos connaissances, et avec notre intelligence actuelle. C'est pourquoi d'ailleurs il y a des préjugés faux ou inconscients et pas uniquement des préjugés vrais. D'autre part, s'il n'y avait que des préjugés vrais, il n'y aurait pas d'effectuation et l'on aurait la connaissance parfaite. Mais c'est là la perfection qui nous est inaccessible, non pas au sens d'un en soi, mais de notre rapport à la tradition. La tradition n'est pas un amas inerte de sédiments qui demande à être activé. Nous comprenons le texte, nous sommes dans le familier, dans une compréhension familière, jusqu'à ce qu'une étrangeté apparaisse et une incompréhension se fasse jour, et qu'ainsi un déclic se produise au moyen duquel la nouvelle compréhension se met en branle<sup>124</sup>. Ce déclic est provoqué par la tradition. En bref, la tradition est vivante, c'est-à-dire que nous ne sommes pas dans une absence de compréhension et qu'il nous faudrait activer notre pouvoir de connaître afin qu'il soit en rapport à une tradition constituée de connaissances universelles inertes. En effet, toute compréhension est, en même temps, universelle, étant nous-mêmes toujours dans une compréhension et ainsi lié à la tradition. Nous ne sommes pas séparés de la tradition. Elle est vivante, mais comme comprendre est comprendre autrement, elle doit être réactivée chaque fois.

---

<sup>123</sup> « Le début de la compréhension, c'est comme nous l'avons vu, que quelque chose nous parle » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c p. 321. (Texte déjà cité en note 87.) Donc, qu'on suspende nos préjugés.

<sup>124</sup> « Or, ce qui peut le provoquer, c'est précisément la rencontre de la tradition » Gadamer *V. m.* p. 321.

b) Le préjugé a un sens négatif à l'époque moderne.  
 Les multiples préjugés vrais ne diffèrent pas de la vérité.  
 La distinction des préjugés vrais et des préjugés faux a lieu  
 dans le comprendre lié à la vérité.

Nous avons vu qu'il y a des préjugés vrais et des préjugés faux. Que signifie exactement que la compréhension s'effectue avec des préjugés vrais? Bref, quel est le rapport des préjugés avec la vérité?

Rappelons premièrement ce que veut dire « comprendre avec des préjugés ». Selon l'objectivisme, on peut et même on doit comprendre un texte sans avoir aucun préjugé. Selon un idéal de la science, on peut comprendre un texte sans les préjugés, en faisant abstraction des préjugés de la subjectivité, ce qui aboutit à une histoire et une tradition objectives. Cette idée est développée par Heidegger<sup>125</sup> lorsqu'il affirme que les sciences de l'esprit, notamment l'histoire, celle-ci ne pouvant revendiquer les résultats de la science exacte, posent comme idéal la méthode exacte. Il faudrait que l'histoire puisse se débarrasser de l'historien pour atteindre cette exactitude. Comme cela est impossible, nous devons nous contenter de nos résultats qui deviennent ainsi scientifiques. On suit alors la voie des sciences exactes en sciences de l'esprit. Heidegger conclut que les sciences de l'esprit ne peuvent que suivre cette voie, à moins de se fonder sur une ontologie. Par contre, Gadamer croit pouvoir montrer une voie aux sciences de l'esprit, qui n'est ni selon la méthode scientifique ni selon une ontologie proprement dite. Cela est possible puisque l'on comprend qu'avec des préjugés. En fait, le concept de préjugé reçoit un sens négatif à l'*Aufklärung*, c'est-à-dire que l'idéal est l'absence de tout préjugé, ce qui nous coupe de la tradition<sup>126</sup>. Le mot « préjugé » a alors un sens négatif et péjoratif, celui qu'il a depuis l'époque moderne<sup>127</sup>. Celui-ci a donné naissance à la science moderne et au doute cartésien par souci d'idéal objectif<sup>128</sup>, et par là au rejet de la tradition selon Gadamer. Comprendre sans préjugés est justement ce sens négatif, et c'est se libérer de toute tradition. Or, au contraire, on ne comprend qu'avec des préjugés, ce qui est comprendre la tradition, de sorte que seulement les préjugés inconscients nous empêchent de le faire<sup>129</sup>. On doit s'approprier la tradition, prendre conscience des préconceptions pour comprendre selon la chose même. On ne comprend un texte qu'avec nos préjugés, sauf que certains d'entre eux sont mis de côté quand il y a compréhension.

<sup>125</sup> Heidegger *E. t.* § 32, p. 124.

<sup>126</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p.291.

<sup>127</sup> À l'époque moderne, on « veut comprendre correctement la tradition, c'est-à-dire sans préjugés et rationnellement. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a p. 293.

<sup>128</sup> Gadamer *V et m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 292.

<sup>129</sup> « Il ne s'agit donc absolument pas de s'assurer contre la tradition qui, du texte, élève la voix, mais d'écarter au contraire ce qui peut empêcher de la comprendre à partir de la chose même. C'est la puissance des préjugés non repérés qui nous rends sourds à la chose qui parle dans la tradition transmise. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 290-291.

Le mot *préjugé* doit signifier une source de vérité pour être pleinement positif. L'autorité est une source de préjugés, mais elle est aussi une source de vérité<sup>130</sup>. Le mot *préjugé* a donc un sens positif. En d'autres termes, *le préjugé au sens positif a certainement rapport à la vérité*. En outre, *que des préjugés vrais soient différents à chaque situation, mais qu'il y ait toujours des préjugés vrais, cela signifie sans aucun doute que le concept de préjugé est lié à celui de vérité*. En effet, les préjugés faux ne signifient pas que le vrai est relatif, du fait qu'il y aurait précisément des préjugés faux, mais le vrai reste vrai lorsque la situation change. La vérité est ce qu'elle est, elle ne change pas, elle ne s'explique pas par opposition à la fausseté. Comprendre avec les préjugés a donc un rapport avec la vérité. En effet, la vérité est *une*, sauf qu'il n'y a pas de vérité pure, pour Gadamer. Il n'y a pas de différence profonde entre les parties comme aspects et le tout. Toutefois, c'est le présent en tant que nouveau qui est déterminant. Le mot « vérité » a donc un sens phénoménologique. Il en est de même de tout préjugé qui précède un jugement. Les préjugés préalables qui deviennent des jugements sont liés à la vérité. Là est le résultat du sens positif du mot préjugé.

Toutefois, comme nous sommes toujours dans une compréhension, que nous sommes dans une compréhension tant et aussi longtemps qu'un déclic provenant de la tradition<sup>131</sup> ne s'est pas produit montrant une incompréhension, ce n'est donc pas nous qui départageons les préjugés. On ne peut distinguer d'avance les préjugés en préjugés qui font comprendre et ceux qui font obstacle. Si nous étions dans une neutralité ou un vide de compréhension, ayant le pouvoir de délimiter un commencement et une fin au phénomène de la compréhension, nous pourrions, en effet, obtenir une telle classification objective en préjugés vrais et préjugés faux.

L'effectuation est rencontre, c'est-à-dire que le préjugé est provoqué par la rencontre de la tradition. Mais Gadamer n'a pas au départ délimité l'existence, condition pour qu'il y ait par la suite rencontre, selon nous. Non pas qu'on sépare pour ensuite mieux réunir, mais que, pour qu'il y ait rencontre, les éléments doivent être distingués tout en étant liés ou interdépendants. C'est là l'existant comme être-au-monde.

Il y a les préjugés qui nous empêchent de comprendre, par exemple de comprendre un texte tout en croyant l'avoir compris, et ceux qui permettent la compréhension<sup>132</sup>. Cela ne signifie pas, répétons-le, que le croire comprendre est la même chose que la mécompréhension, puisque celle-ci est la compréhension précédente, laquelle ne vaut plus. C'est pourquoi d'ailleurs le croire comprendre peut demeurer quelque chose de subjectif. Comment est-il possible de distinguer ou de séparer les bons préjugés des préjugés *faux*? La réponse de Gadamer est la suivante. C'est dans le comprendre lui-

<sup>130</sup> L'autorité est une source de préjugés mais « cela n'exclut pas qu'elle puisse être également une source de vérité. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1b, p. 300.

<sup>131</sup> « On ne peut cependant pas réussir à mettre en évidence un préjugé tant et aussi longtemps qu'il exerce son empire sur nous. Ce n'est possible que si le préjugé est excité. Ce qui permet de l'exciter de cette façon, c'est la rencontre de la tradition. » Gadamer *C. de c.* III, p. 82.

<sup>132</sup> « la distinction à opérer entre les préjugés *vrais*, ceux qui assurent la *compréhension*, et les préjugés *faux* qui entraînent la *mécompréhension*. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 320.

même que cela a lieu<sup>133</sup>. Les préjugés *faux* ne proviennent pas uniquement de notre capacité de connaître, comme si l'on pouvait de cette manière les distinguer des vrais préjugés. *La chose même à comprendre provenant de la tradition est le fondement sur lequel se fait cette distinction. La chose même est ce sur quoi la compréhension se fait. Bref, la chose même à comprendre est ce qui est vrai. C'est dans le concept de vérité lui-même que se trouve la réponse, en tant que vérité de la chose.*

- c) Suite : La vérité n'étant jamais pure, elle est liée à la non-vérité.  
 Le va-et-vient de la dissimulation et de la vérité.  
 La dissimulation est le problème de l'apparaître.  
 Les préjugés vrais ne sont pas toujours les mêmes grâce  
 à la continuité dialectique qui en assure la vérité.  
 La situation étant fluente, et non liée à des circonstances,  
 les préjugés vrais sont donc des *effectivités possibles*.  
 Les préjugés vrais et faux ne sont pas les deux parties d'un tout.

Voyons maintenant le concept de vérité. La vérité est *une*, mais *en ne se présentant jamais en totalité, il y a départage entre les préjugés vrais et les préjugés faux*. Ce n'est pas que la vérité soit une partie d'elle-même, mais elle n'est jamais présente telle qu'elle est, en totalité. *Il y a chaque fois de nouvelles vérités, mais celles-ci ne diffèrent pas de ce qu'est la vérité. Ce qui se présente ainsi ne diffère pas de lui-même en se présentant. La beauté ne diffère pas d'elle-même en se présentant*<sup>134</sup>. Il n'y a pas de différence entre la vérité dans la théorie et la vérité dans l'art. Nous sommes constamment enfermés dans une situation herméneutique, étant simplement limités par nos préjugés qui nous font comprendre<sup>135</sup>. Nous sommes au milieu et dans ce cas on ne peut voir tout ce qui est vrai. Pour Gadamer, *il s'agit toujours de se dessaisir d'une vérité*<sup>136</sup>. Cela est conforme à la position qui est négation des autres positions possibles. **La vérité ne diffère pas d'elle-même en se présentant, car elle n'est jamais pure. Elle est ainsi liée à la non-vérité.** Or, selon nous, c'est parce que la vérité est une et la même qu'elle ne diffère pas d'elle-même en se présentant. *La compréhension de la vérité demeure liée à la non-vérité pour Gadamer*. La vérité ne se présente jamais de façon totale, elle se dissimule, c'est-à-dire que la vérité se dégage de la dissimulation. C'est pourquoi la vérité se présente sous la forme des préjugés vrais. Il reste toujours du dissimulé. L'art épistolaire contrairement à l'écrit proprement dit est un exemple où le

<sup>133</sup> Déjà cité à note 122. Gadamer *V et m*. Deuxième partie, II, 1c, p. 317.

<sup>134</sup> La vérité étant dans l'art, Gadamer dit ceci de la beauté. « Ce qui se présente ainsi ne diffère pas de lui-même en se présentant. » Gadamer *V. m*. Troisième partie, 3c, p. 513.

<sup>135</sup> « dès lors que nous nous interrogeons sur la vérité nous sommes nécessairement enfermés dans notre situation herméneutique. Ce qui signifie que nous ne pouvons absolument pas reconnaître tout ce qui est vrai, à cause des préjugés qui nous limitent sans que nous le sachions. » Gadamer *Q. v*. I, p. 49.

<sup>136</sup> « Il n'est pas possible de progresser uniquement dans la connaissance sans, par là même, se dessaisir d'une vérité possible. » Gadamer *Q. v*. I, p. 48.

vrai se tire de la dissimulation. En effet, la distance temporelle permet au destinataire de la lettre de dégager la vérité de la dissimulation<sup>137</sup>.

Nous sommes toujours dans une situation ou dans une compréhension, de sorte que celle-ci ne peut jamais être prise pour une perte ou une déformation<sup>138</sup> nous privant de la vérité. Au contraire, la vérité ne diffère jamais d'elle-même. La vérité n'étant jamais en totalité, notre existence n'est jamais une perte. D'ailleurs on ne peut se soustraire de la tradition. *Il n'y a pas de déformation, mais plutôt une dissimulation qui se tire de la vérité elle-même*, et ainsi la déformation propre à un sujet est une invention. La dissimulation et la vérité sont liées toutes les deux, *il y a un va-et-vient entre les deux*, selon Gadamer. Il n'y a donc pas de perte. Par contre, il y a encore une perte chez Heidegger. Par exemple, on ne peut séparer la naissance de la tradition et la lier par la suite à l'avenir. Gadamer croit trouver la solution au problème de la naissance, c'est-à-dire que la naissance ne serait pas une perte.

La dissimulation est le problème de l'apparaître. Selon Heidegger, pour que l'apparaître ne s'oppose plus jamais au vrai, ce qui autrement fait toujours croire à un vrai pur, il est indispensable que l'apparaître soit plutôt un phénomène, à savoir ce qui se montre. L'apparence ou le "faux" est une déformation du vrai, c'est-à-dire que le vrai est lui-même voilement. Car, dans le cas contraire, l'équivoque est constamment utilisée, c'est-à-dire que *l'apparaître désigne à la fois ce qui se montre et ce qui se dissimule*. Le rapport de la dissimulation et de la vérité est semblable à celui de la publicité. Selon Gadamer ce rapport est comme dans le cas de la publicité, c'est-à-dire que l'on retombe dans l'évidence, comme d'ailleurs c'est le cas dans la science, où l'évidence rend impossible l'apport de nouvelles découvertes<sup>139</sup>. En d'autres mots, la publicité a du succès, car on oublie qu'il s'agit d'une publicité, donc d'une tromperie, et ainsi on tombe dans l'évidence. En publicité, on va de l'évidence qui dissimule à la vérité qui se dévoile. La dissimulation est ainsi un va-et-vient avec la vérité. Or, ce n'est pas le cas. Car, la publicité n'est pas seulement de l'évidence, mais, précisément, elle est le jeu de l'équivoque, c'est-à-dire qu'on sait qu'elle est une équivoque, mais du fait qu'elle repose sur la vérité. On ne passe pas de la dissimulation à la vérité, comme si l'un était simplement lié à l'autre. Toujours la tromperie est l'obstacle ici, c'est-à-dire que l'on confond la tromperie, bref le fait de démasquer l'illusion, avec le rapport de l'illusion avec la vérité. *L'apparaître qui désigne à la fois ce qui se montre et ce qui se dissimule* est donc ce qui permet de poser un va-et-vient entre la dissimulation et la vérité.

<sup>137</sup> Le genre épistolaire est « une sorte de dialogue par écrit qui distend, pour ainsi dire, le mouvement dialogal de divergence et de convergence dans l'accord. » Gadamer *V et m*. Deuxième partie, II, 3c, p. 392. C'est « à la «dissimulation» des choses que la vérité doit être arrachée. » Gadamer *Q. v. I*, p. 42.

<sup>138</sup> L'œuvre d'art reste elle-même dans ses métamorphoses et ses déformations. « Même le cas extrême, négatif de la représentation qui déformerait entièrement l'œuvre le confirme. » Gadamer *V. m*. Première partie, II, 1c, p. 140.

<sup>139</sup> Déjà cité. Gadamer *Q. v. I*, p. 49.

La dissimulation est plutôt fondée sur la vérité. Le phénomène ne doit rien à l'apparaître<sup>140</sup>. Il ne se rapporte à rien, car il est ce qui se montre en lui-même<sup>141</sup>. Ici l'herméneutique de Gadamer se sépare nettement de la phénoménologie de Heidegger. De la même façon, *la vérité ne doit rien à la dissimulation*. L'illusion est un voilement en tant qu'elle repose sur la vérité, laquelle vérité est un voilement puisqu'elle ne se présente jamais en totalité. L'illusion est ainsi une déformation du vrai. *La dissimulation de son côté est fondée sur la vérité*. Toutefois, ce n'est pas là un absolu faisant que la vérité l'emporte sur la dissimulation. Au contraire, ne lier la vérité qu'à la dissimulation a pour effet de la faire disparaître. Y a-t-il cependant une perte ? Absolument pas, la déformation ou la dissimulation concerne déjà la vérité, en tant que les deux sont un voilement. On voit que le phénomène comme ce qui se montre et l'illusion s'éclairent l'un l'autre, et qu'on ne peut les séparer en posant que l'illusion trompe alors que le phénomène serait ce qui apparaît. En outre, la vérité est dissimulation, selon la thèse de Gadamer, quoique seulement du fait que cette dernière est liée à l'accomplissement qui dévoile. Le va-et-vient entre la dissimulation et la vérité qui repose ici sur l'accomplissement provient de ce que les aspects de la vérité ne peuvent se présenter tous en même temps. Or, la réponse est plutôt que la vérité elle-même est ce qui ne peut se présenter en totalité, étant un voilement.

Revenons maintenant aux préjugés. C'est dans le comprendre comme celui de la vérité que la distinction entre les préjugés vrais et ceux qui sont faux se fait, et l'on n'a pas besoin nous-mêmes de les distinguer entre eux. Les préjugés vrais sont liés entre eux en tant que les aspects de la vérité sont liés à celle-ci. Le mot « aspect » quand nous l'appliquons à la thèse de Gadamer implique le tout comme totalité en mouvement. Insistons davantage sur les préjugés vrais comme des aspects de la vérité pour voir qu'il s'agit bien là d'une vision phénoménologique. *La vérité se présentant sous un aspect, les préjugés vrais ne sont donc pas toujours les mêmes. Ils ne sont pas fixes, comme si les préjugés faux étaient leurs opposés, et qu'il fallait les distinguer d'eux par avance*. Ce n'est pas qu'ils soient tous différents n'ayant aucun lien entre eux. Dans quel cas ils exigent une vérité absolue, ou bien l'on demeure tout simplement dans le relativisme. Or, *ils ne sont pas les mêmes, car il y a une continuité faisant qu'une vérité est liée à une autre vérité, suivant une continuité dialectique*. Il n'y a pas négation d'une vérité par une autre vérité afin qu'ils soient autres. Ce n'est pas ainsi qu'il faut voir une vérité comme position, laquelle fait place à une autre vérité. Ils ne prennent pas véritablement la place des anciens préjugés. Il y a plutôt une continuité, d'ordre dialectique, c'est-à-dire que les anciens préjugés perdent leur caractère de force au profit des nouveaux<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> « *Phénomène* — le se montrer soi-même — signifie un mode d'encontre privilégié de quelque chose. *Apparition* au contraire désigne un rapport de renvoi » Heidegger *E. t.*, § 7a, p. 44.

<sup>141</sup> L'expression *phénomène* signifie : « *ce-qui-se-montre-en-lui-même* » Heidegger *Ê. et t.* § 7a, p. 43.

<sup>142</sup> Mais le préjugé vrai ne prend pas la place de l'ancien préjugé. « Ce serait oublier que la conviction qui perd sa place et la « vérité » qui la dénonce et s'installe à la place laissée vide, sont chacune membre d'une chaîne ininterrompue. L'« ancien préjugé n'est pas simplement mis au rancart. Car en réalité, il aura un rôle important à jouer par la suite, quoique autrement que tout à l'heure lorsqu'il était encore implicite. » Gadamer *P. c. h.* V, p. 83-84. C'est là le propre d'une dialectique, celui d'un nouvel arrangement. C'est uniquement l'enchaînement des préjugés qui consacre l'unité de la vérité.

Le faux n'explique pas le vrai, et ceci est une thèse fondamentalement phénoménologique. On n'a plus besoin d'une vérité absolue pour permettre le changement du vrai et en même temps qu'il reste le même. Les préjugés vrais sont liés de cette manière aux " préjugés faux ", à la mécompréhension, c'est-à-dire que, pour Gadamer, la fausseté ne sert pas à expliquer que les préjugés vrais ne sont pas toujours les mêmes, qu'ils sont autres. *Ce n'est pas la fausseté ou la négation de la vérité qui expliquent qu'ils ne sont pas toujours les mêmes, justifiant ainsi la multiplicité dispersée.* On parle ici de la vérité et non de l'erreur de jugement. En résumé, *les préjugés vrais ne sont pas toujours les mêmes, c'est-à-dire que la vérité se présente sous un aspect, et la continuité dialectique assure la vérité comme unité.*

Néanmoins, il demeure que la vérité comme *une* et la même est ce qui se présente sous un aspect, c'est-à-dire sous un dévoilement. Aussi, est-ce parce que fondamentalement la vérité est *une* et la même qu'elle ne diffère pas d'elle-même en se présentant. Faisons la remarque suivante. *Ce qui fait que la vérité est une est qu'il y a toujours des préjugés vrais, et ce, suivant les multiples situations infinies.* Ce n'est donc pas que des préjugés faux deviennent des préjugés vrais dans d'autres situations. *La vérité n'est donc jamais la même tout en restant une. C'est là toutefois une unité basée sur l'actuel et l'effectivité. L'expression « il y a toujours des préjugés vrais » fait référence à l'effectivité.* La proposition « la vérité n'est jamais la même dans chaque situation » signifie qu'elle est *une* seulement par l'enchaînement des anciens préjugés et des préjugés vrais. Dans ce cas la vérité n'est pas *une au sens véritable*. *L'unité qu'est la vérité devient ainsi séparée de la multiplicité.* Or, la vérité qui est *une* est aussi multiplicité. Les multiples vérités sont des possibilités, lesquelles sont différentes les unes des autres. Ainsi « l'enchaînement des anciens préjugés et des préjugés vrais », Gadamer en a besoin afin que les multiples vrais ou choses vraies ne soient pas dispersés, étant donné que la vérité est *une*. Toutefois, *il n'empêche qu'il y a là un problème d'unité puisque l'auteur se fonde sur l'actualisation et la mise ensemble.*

Un mot maintenant sur la situation. En effet, celle-ci ne peut-elle pas rendre compte de ce que les préjugés vrais ne sont pas toujours les mêmes, qu'ils sont autres? Comme nous sommes toujours dans une situation, la compréhension s'effectue dans une telle situation, et là se produit la distinction entre les préjugés vrais et les préjugés faux. Le juste, donc le vrai, est relatif à la situation concrète<sup>143</sup>. *Toutefois, cela ne signifie pas qu'il dépend de la situation. Celle-ci en effet ne peut être délimitée par une fin et un commencement, elle est fluente, comme l'est le cercle herméneutique dans lequel on se trouve. La situation dans laquelle nous nous trouvons est elle-même liée à la tradition. On ne peut donc la tirer au clair<sup>144</sup>. On ne peut la tirer au clair de la même façon que la*

<sup>143</sup> « Ce qui est « juste » est totalement relatif à la situation éthique où nous nous trouvons. » Gadamer *P. c. h.* IV, p. 57.

<sup>144</sup> « On est dans une situation, on se trouve toujours impliqué dans une situation que l'on ne pourra jamais entièrement tirer au clair. Ce qui est également vrai de la situation herméneutique, c'est-à-dire de la situation dans laquelle nous nous trouvons vis-à-vis de la tradition qu'il nous faut comprendre. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 323. Notre être historique n'est jamais une possession de lui-même.

compréhension n'est jamais terminée. La situation n'est pas celle d'un sujet lié à des circonstances, mais celle d'un existant toujours aux prises avec la tradition. *On qualifie la situation de concrète depuis que nous sommes liés à la tradition.* Il ne s'agit pas de poser que tout est relatif aux circonstances. Elle<sup>145</sup> est concrète du fait qu'elle est indissociable de la tradition. Seule la vérité est en mesure de distinguer les préjugés vrais des préjugés faux.

Toute interprétation de la liaison des préjugés vrais et des préjugés faux chez Gadamer, qui la rend dépendante d'une situation de *fait*, passe à côté de son sens véritable. Le phénomène est toujours ce qui est recherché. Les préjugés vrais qui se présentent dans une situation étant des aspects de la vérité elle-même, et ne s'agissant pas là d'une situation de fait, les préjugés vrais sont donc des possibilités d'effectivités, bref des *effectivités possibles*. La situation n'est donc pas ce qui revient aux circonstances et qui expliquerait que les préjugés vrais ne sont pas toujours les mêmes. Certes, ils ne sont pas les mêmes à cause de la situation, mais parce que celle-ci n'est pas délimitable, étant indissociable de la tradition.

On n'a donc pas à expliquer comment les faux et les bons préjugés se distingueraient et en même temps formeraient une unité, ce qui a toujours été le problème à résoudre. Cette vision est toujours le propre de l'objectivisme et ne correspond pas au concept de vérité. On ne peut séparer le tout que constitueraient les préjugés vrais et les préjugés faux en deux parties, peu importe que les préjugés faux appartiennent à un sujet ou bien à la tradition, ou encore qu'ils relèvent des deux. Les préjugés vrais qui désignent le concept de vérité l'interdisent tout à fait. Les préjugés vrais ont un sens phénoménologique pour Gadamer.

Ce que nous venons de décrire comme situation est la situation herméneutique, celle dans laquelle se trouve l'interprète d'un texte. La tradition qui interpelle l'interprète ne lui est pas transmise comme un universel à appliquer à des situations particulières. Il rapporte plutôt le texte à la situation herméneutique dans laquelle il se trouve<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> La situation est assimilée à la facticité du Dasein. Gadamer tire son concept de situation de la *Befindlichkeit* (se trouver dans telle situation) de Heidegger, par où ce dernier dépassait la philosophie de la conscience. Gadamer *R au c.*, p. 249.

<sup>146</sup> « Mais l'application ne consiste pas d'abord, là non plus, à relier quelque chose d'universel, précédemment donné, à la situation particulière. L'interprète qui a affaire à une tradition cherche à se l'appliquer à lui-même. Mais là non plus cela ne veut pas dire que le texte transmis soit d'abord donné et compris par lui comme quelque chose d'universel et, par voie de conséquence, dans un second temps seulement, utilisé en vue d'applications particulières. [...] Mais pour le comprendre, il ne peut pas se proposer de faire abstraction de lui-même et de la situation herméneutique concrète dans laquelle il se trouve. Il lui faut référer le texte à cette situation si tant est qu'il veuille accéder à la compréhension. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 2c, p. 346.

### §5. Préjugés et négation. Préjugés et inconscient

a) Les préjugés vrais comme négation des autres préjugés.

La négativité de l'expérience.

L'expérience n'est pas multiple, mais unique.

Les multiples expériences sont des possibilités d'un tout.

La négation lie la vérité et la non-vérité.

La négation et l'unicité de la vérité.

Les multiples aspects de la vérité n'ont pas leur source dans

l'impossibilité de leur simultanéité dans le présent.

Les multiples vrais étant des aspects possibles de la vérité *une* n'ont pas besoin d'être des préjugés vrais.

Abordons maintenant la négation et la vérité. Comment s'articule le rapport de la négation et des préjugés vrais ? Ce point est fondamental. On vient de le voir, les préjugés vrais ne doivent rien à de présumés préjugés faux, ceux-là étant eux-mêmes des aspects d'une totalité qui ne peut se présenter elle-même. La " fausseté " est en fait la vérité qui se dissimule conformément à la compréhension comme processus. Ce n'est pas la situation, mais les aspects de la vérité qui font que des préjugés vrais ne sont pas les mêmes dans les multiples compréhensions.

Toutefois, quoique la fausseté n'ait rien à voir avec les préjugés vrais, les préjugés qui font obstacle étant qualifiés de faux, *les préjugés vrais sont la négation d'autres préjugés*. En d'autres termes, comme nous sommes dans une compréhension et une situation, des préjugés vrais sont la négation d'autres préjugés. Ce n'est pas qu'un vrai nie un autre vrai, comme si les multiples aspects de la vérité s'opposaient entre eux, provoquant la dispersion et, conséquemment, un ensemble de faits objectifs comme solution. Les uns sont la négation des autres<sup>147</sup> en tant qu'il y a à chaque fois la vérité elle-même sous un de ses aspects, selon une continuité dialectique comme on l'a vue. Suivant cette dernière la négation et la position sont liées. Rappelons que *la position est négation en étant exclusion; elle ne l'est pas en niant une position*. La négation n'est pas la négation d'une position, du moins selon une opposition. Elle n'est pas la négation d'une position par sursumption. Ainsi la négation des autres préjugés qu'exige la compréhension expresse<sup>148</sup> se fonde sur cette liaison de la position et de la négation, précisément que des préjugés vrais propres à une compréhension nient tous les autres préjugés sans que ce soit cependant par opposition. Par contre, la négation liée de cette manière à la position signifie encore que la position doit quelque chose à la négation

<sup>147</sup> « Quand nous trouvons que quelqu'un est comme métamorphosé, nous voulons dire précisément par là qu'il est devenu pour ainsi dire un autre homme. Il ne peut y avoir ici passage de l'un à l'autre, par un changement progressif, puisque l'un est la négation de l'autre. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1b, p. 129

<sup>148</sup> « Quiconque cherche à comprendre un texte doit aussi tenir quelque chose à l'écart — c'est-à-dire tout ce qui, à partir des préjugés du lecteur, se fait valoir comme attente de sens — dès lors que le sens du texte le refuse. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 3b, p. 490.

pour être ce qu'elle est. Elles ne sont pas liées en tant qu'elles se co-appartiennent véritablement.

En résumé, *comme les préjugés vrais sont seulement des aspects de la vérité, il y a un enchaînement de la négation et de la position, à savoir que les préjugés vrais comme position sont la négation des autres préjugés.* Les préjugés vrais qui nient les autres préjugés ne nous coupent à aucun moment de la vérité et de la tradition. La négation ne sert pas à expliquer les multiples préjugés vrais, c'est-à-dire leur union au moyen d'une dialectique de contradiction. La négation qui a rapport à la vérité ne s'oppose d'aucune façon à celle-ci, comme la fausseté ne s'y oppose pas puisque les préjugés faux sont simplement ceux des préjugés qui ne valent plus. Les préjugés faux ne s'opposent pas à la vérité, et Gadamer a atteint un objectif phénoménologique important. Ainsi, la négation comme exclusion est la forme sous laquelle les préjugés dits faux sont liés aux vrais. *La négation a rapport à la vérité en excluant la fausseté.* Comprendre un texte est la négation de toutes les autres vérités possibles, étant donné que nous sommes au milieu de la tradition.

Cette thèse repose sur la négativité de l'expérience. En effet, l'expérience est toujours une négation, c'est-à-dire que le Dasein étant toujours dans une compréhension, la chose n'est jamais telle que nous la supposions<sup>149</sup>. Qu'il y ait des préjugés faux tient seulement au fait que les choses ne se présentent jamais comme on s'y attendait. Autrement nous aurions la connaissance universelle. L'expérience ne doit pas être vue selon son résultat, mais selon un processus qu'elle est effectivement<sup>150</sup>. Pour Gadamer c'est là le travail de la dialectique<sup>151</sup>.

La notion d'expérience prend une importance particulière pour Gadamer. Voyons ce qu'il en est avant de poursuivre cette question des préjugés vrais. Toute expérience est une négation, car elle est valide aussi longtemps qu'elle n'est pas démentie par une nouvelle expérience<sup>152</sup>. L'expérience n'est pas faite d'expériences singulières, mais est quelque chose qui se poursuit sans cesse. Le singulier strict présuppose une connaissance universelle abstraite<sup>153</sup>. Il y a ainsi une négativité de l'expérience. Elle signifie qu'on n'a pas vu jusqu'à présent les choses suffisamment correctement<sup>154</sup>.

<sup>149</sup> « la chose n'est pas telle que nous la supposions. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 377.

<sup>150</sup> « Si on considère de la sorte l'expérience dans la perspective de son résultat, on brûle ainsi une étape, celle qui correspond au processus qui lui est propre. En effet, ce processus est essentiellement négatif. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 376.

<sup>151</sup> « Nous qualifions de *dialectique cette forme d'expérience.* » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 376.

<sup>152</sup> « L'essence générale de l'expérience se caractérise évidemment par le fait que celle-ci est valable tant qu'elle n'est pas démentie par une nouvelle expérience » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 373.

<sup>153</sup> « L'expérience ne s'actualise pas dans des observations singulières. Elle n'est pas connue dans une universalité préalable. C'est en cela que l'expérience reste fondamentalement ouverte à une expérience nouvelle. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p.374.

<sup>154</sup> « Faire l'expérience d'un objet signifie n'avoir pas, jusqu'à présent, vu les choses correctement et savoir mieux désormais ce qu'il en est. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p 376.

L'expérience étant un processus et non un résultat final, elle est toujours l'acquisition d'un meilleur savoir, s'il est vrai que chaque nouvelle expérience montre ce qu'on croyait savoir<sup>155</sup>. La nouvelle est meilleure que l'ancienne, car désormais on sait mieux ce que l'on croyait savoir auparavant. L'expérience est dialectique. Elle n'est pas faite des expériences particulières, elle n'est pas multiplicité, mais elle est unique, c'est-à-dire qu'une nouvelle expérience remplace l'ancienne en l'intégrant. En d'autres mots, c'est parce que l'expérience n'est pas une multiplicité d'observations particulières que chaque expérience est unique et qu'ainsi elle intègre l'ancienne. L'expérience toutefois est apparentée à la science moderne. Telles sont les multiples expériences afin de poser une hypothèse vérifiée en science. Là *est le méthodologisme scientifique qui s'éloigne de la vérité*. Les expériences sont simplement ce qui est susceptible d'être répété par tout le monde, sous l'influence de la méthode scientifique<sup>156</sup>. Les sciences humaines n'ont pas à suivre cette voie selon Gadamer. On ne fait pas deux fois la même expérience. L'expérience répétée n'est pas celle qui est faite à nouveau<sup>157</sup>. La répétition concerne l'expérience en tant que jamais achevée. Chaque expérience est unique, mais aussi elle n'est jamais achevée.

Toutefois, on doit ici poser une question. Que l'expérience ne se présente jamais comme la même, c'est-à-dire qu'elle ne se répète pas, ne s'agit-il pas là des multiples possibilités, lesquelles ne se répètent pas? En effet, *celles-ci ne se répètent pas, étant précisément des possibilités, lesquelles sont par là liées au tout comme tel*. L'absence de *tout* exige d'éviter la dispersion au moyen de l'expérience unique. Ce n'est certes pas parce que l'expérience n'est jamais terminée qu'elle se répète, c'est-à-dire que la répétition et la non-répétition ne peuvent s'appuyer sur l'expérience qui ne se termine jamais. De plus, qu'elle ne soit jamais terminée concerne l'infinité de chaque possibilité, et non toutes les possibilités. L'infinité d'une possibilité, par exemple d'une expérience, n'est pas la même chose que l'infinité des possibilités. Il ne suffit pas de poser qu'une possibilité n'est jamais terminée pour qu'elle soit liée aux autres possibilités.

Il est clair que Gadamer veut répondre à la question de l'unité par la compréhension jamais terminée, ou encore de l'expérience unique et jamais terminée, afin d'éviter toute forme d'absolu. On voit que l'auteur a bien saisi le problème soulevé par Heidegger et qu'on ne peut plus désormais se contenter d'une séparation ou clivage de l'étant et de l'être. Toutefois, selon nous, l'unité de l'être n'est possible que sur la base d'une onto-phénoménologie.

---

<sup>155</sup> « ce que l'on pensait savoir auparavant » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 376.

<sup>156</sup> « le concept d'expérience est à mes yeux un des concepts les moins élucidés que nous possédions. Parce qu'il joue dans la logique de l'induction un rôle déterminant en rapport avec les sciences de la nature, il a été soumis par la théorie de la connaissance à une schématisation » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 369.

<sup>157</sup> « Mais en tant qu'expérience répétée et confirmée, elle n'est pas celle que l'on « fait » de nouveau. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 376.

L'expérience qui est unique atteste le rôle de la négation dans la prévalence des préjugés vrais. C'est-à-dire la négativité de l'expérience faisant que l'expérience nouvelle est toujours meilleure que l'ancienne et qui est combinée à la négation comme exclusion ayant pour effet que les préjugés dits faux sont liés aux vrais. On peut maintenant entrevoir le rapport de la vérité et de la non-vérité. *La non-vérité n'a pas le sens de la fausseté, et de cette manière elle est liée à la vérité.* Le rôle que joue la négation dans la position révèle la sorte de rapport entre la vérité et la non-vérité. **Les préjugés vrais étant la négation des autres préjugés, c'est-à-dire que le vrai ne se présentant jamais en totalité, la négation est ce qui lie le vrai au non vrai, la vérité à la non-vérité.** La négation est ici celle du non-être, c'est-à-dire la non-vérité. En d'autres termes, la négation comme exclusion des autres préjugés montre que la vérité est partout liée à la non-vérité. Or, fondamentalement, *la non-vérité est liée à la vérité du fait que la vérité n'est pas différente d'elle-même en se présentant. La vérité ne pouvant se présenter en totalité, il y a une non-vérité.* Cette dernière est liée à la vérité en tant que « la vérité n'est pas différente d'elle-même en se présentant ». On peut certes poser que la vérité est liée à la non-vérité, selon l'interprétation que l'on fait de la proposition « la vérité n'est pas différente d'elle-même en se présentant ». Mais c'est parce que la vérité est *une* et la même qu'elle ne diffère pas d'elle-même en se présentant, suivant une ontologie phénoménologique. *Selon Gadamer, la vérité ne diffère pas d'elle-même en se présentant, car elle n'est jamais pure.* En effet, il ne peut y avoir de pure vérité, il n'y a pas d'énoncé purement vrai, et la vérité est ainsi liée partout à la non-vérité<sup>158</sup>. Cela signifie que la vérité est partout liée à la non-vérité, l'apparence liée au vrai. Répétons-le, *c'est parce que la vérité n'est pas pure (c'est-à-dire que la vérité pure est une absurdité et un préjugé), qu'elle est liée partout à la non-vérité.*

Nous avons montré que les préjugés vrais sont la vérité qui se présente sous ses multiples aspects en niant les autres préjugés, et que les préjugés faux n'ont rien à voir avec la vérité. Ainsi, la négation peut jouer son rôle sans qu'elle serve à opposer les préjugés les uns aux autres, nous voyant par là dans l'obligation de chercher l'unité à travers des opposés, bref selon une dialectique de la contradiction. À notre avis cependant, étant donné que la vérité *une* n'est pas vue selon ses multiples aspects, à savoir les multiples vrais possibles, les préjugés vrais possibles en tant qu'unité seront toujours un problème impossible à résoudre. L'unité de la vérité a alors besoin de la non-vérité pour être ce qu'elle est. La vérité et la non-vérité s'appartiennent en tant que chacune est ce qu'elle est. *La négation joue encore le rôle de position du vrai.* C'est pourtant parce que la vérité est *une* et la même qu'elle ne diffère pas d'elle-même en se présentant. La possibilité est possibilité du fait de l'unicité de la vérité. *On n'a pas besoin de la négation pour poser le vrai. Seulement ainsi est dépassé phénoménologiquement ceci : que la vérité n'a rien à voir avec la négation pour être ce qu'elle est.* Qu'un texte est la négation de tous les autres possibles, c'est qu'il a d'abord la possibilité de se présenter de cette façon. La négation ne peut fournir l'unité des multiples possibilités ou aspects de la vérité. En d'autres termes, *la négation ne peut servir à unifier et en même*

<sup>158</sup> « il ne peut y avoir d'énoncé qui soit purement et simplement vrai. » Gadamer *Q. v.*, I, p. 49.

*temps à séparer les multiples vrais, ce qui est appelé les préjugés vrais.* La négation et le non-être ne suffisent donc pas à unir les multiples possibles. Aussi, ils serviront toujours de prétexte au relativisme et à la dispersion.

Apportons une observation critique à propos de la vérité et non-vérité au moyen de la dissimulation et de la vérité. Certes, les préjugés vrais ne peuvent se présenter tous en même temps, mais sont-ils à cause de cela des aspects de la vérité ? On ne comprendrait pas alors comment ils le sont. C'est encore là se fonder sur le présent. Dans ce cas, la position ne s'explique pas par elle-même, mais au moyen de la négation, et le présent est la négation des autres possibles. Le présent, lequel actualise, a besoin de la négation. Or, ce n'est pas parce que les aspects de la vérité ne peuvent se présenter en même temps qu'ils sont des aspects, mais que la vérité elle-même se dissimule qu'ils le sont. *La dissimulation ne peut être simplement liée à la vérité.* Elle ne peut être, selon nous, dans un va-et-vient avec la vérité, mais la vérité est nécessairement ce qui se voile, comme on a vu. Bref, la dissimulation ne dissimule pas la vérité, mais la vérité se voile elle-même, et ainsi elle n'est jamais totale. Ce qui rend compte de la différence entre la dissimulation et la vérité ce n'est pas le va-et-vient, mais que déjà elles sont distinctes en tant que la vérité se voile elle-même; ceci afin qu'un seul aspect de la vérité se présente à la fois. Seulement ainsi la vérité *une* n'a rien à voir avec la fausseté et la non-vérité. La négation dont on se sert ici de concert avec la dissimulation est plutôt le voilement de la vérité. Il est maintenant clair que la dissimulation ne peut être que fondée sur la vérité. De la même façon, le phénomène est le « se montrer lui-même » et il n'est relié d'aucune façon à l'apparaître.

Concluons avec ceci. La non-vérité est présentée par Gadamer comme ce qui résulte du fait qu'il n'y a pas de vérité pure. En effet, la vérité n'étant jamais pure, elle ne diffère pas d'elle-même en se présentant. Et se présentant sous des aspects, la vérité est ainsi liée à la non-vérité. Il est donc question de la vérité *une* dans cette discussion. Or, le vrai pur préjuge de la vérité. *Il ne s'agit pas de savoir s'il y a ou non un vrai pur, mais qu'il y a une vérité, et par conséquent, elle est toujours une. Qu'elle ne puisse se présenter sous tous ses aspects ou en totalité n'a rien à voir avec la non-vérité, car c'est elle-même qui se dissimule.* Le fait qu'il n'y ait pas de vrai pur conditionne donc que le vrai est lié au non vrai, que l'un est relatif à l'autre chez Gadamer. La vérité doit encore à la non-vérité ce qu'elle est. Poser qu'il n'y a pas de vrai pur est une fausse piste, selon nous. Car, cela suppose déjà une interprétation de la vérité. Le vrai est le vrai. Affirmer que le vrai est qu'il n'y a pas de vrai pur est déjà trop dire, et est un présupposé non assumé. Que les multiples vrais ne se présentent pas en même temps tient de la vérité même, et la liaison de la vérité à la non-vérité ne peut en rendre compte. Cela tient seulement de la manière dont la vérité se manifeste. Des préjugés sont vrais dans une situation et d'autres sont vrais dans d'autres situations. Mais les vrais possibles le sont parce qu'ils sont des aspects de la vérité, laquelle ne peut se présenter en totalité. Ils sont vrais dans une compréhension parce qu'ils sont des possibilités, des aspects possibles de la vérité *une*, et non du fait qu'il n'y a pas de vérité pure. La continuité dialectique n'a pas besoin d'être le fondement de cette possibilité. *Ni les multiples vrais n'ont besoin d'être des préjugés vrais.*

Des préjugés vrais dans une situation ne sont plus requis étant donné que les aspects de la vérité sont des possibles. Bref, des préjugés ne sont plus nécessaires, les multiples vrais étant de vrais possibles. Des vrais ne remplacent pas d'autres vrais, du fait qu'ils sont des possibles. Ce n'est pas que des préjugés vrais ne remplacent pas les anciens préjugés du fait qu'il y a une continuité. S'il y a un enchaînement, c'est premièrement que les multiples vrais sont des possibles.

b) La compréhension est l'accord de toutes les parties avec le tout.

La continuité dialectique montre que la liaison des préjugés vrais ne dépend pas des préjugés faux.

Le tout est plus que les aspects sous lesquels il se montre.

Progressons davantage dans notre compréhension des préjugés vrais comme des aspects, selon la thèse de Gadamer. Qui dit aspects, dit aussi *tout*, de sorte que nous devons maintenant aborder le rapport *tout et parties*. La compréhension est un *tout*, c'est-à-dire que chaque compréhension est un tout qui est en rapport à des parties ou aspects, précisément avec les préjugés vrais. Lorsqu'une nouvelle compréhension a lieu, les parties qui sont les préjugés vrais, en excluant les préjugés faux, forment un accord avec le tout de la compréhension. *Le vrai est l'accord de toutes les parties avec le tout*. Les préjugés vrais sont des parties dont chaque nouvel arrangement forme un tout, celui de la compréhension. La compréhension n'étant jamais terminée, le tout est alors le résultat de l'arrangement des parties. Les nouvelles compréhensions possibles sont infinies. Les manières pour le tout de s'organiser ou de produire un arrangement sont infinies, comme dans un jeu d'échecs les combinaisons sont à l'infini. Elles se font et se défont. Le tout est le moment de l'accord, l'arrangement des parties, celui des préjugés vrais. *Il est un cercle, et ce, suivant une continuité de cercles concentriques herméneutiques, étant donné qu'une compréhension a lieu et forme un cercle, et n'est jamais terminée. Ces cercles concentriques sont herméneutiques, car nous sommes toujours dans une situation, au milieu de la tradition, étant liés par notre compréhension à cette dernière*. Il ne s'agit pas d'un cercle au sens négatif du terme, mais d'un cercle qui nous ouvre sur la tradition en nous permettant de nous l'approprier. Chaque tout change selon l'arrangement des parties, c'est-à-dire que les parties changent pour que le tout soit *un*. Les préjugés vrais ne sont donc jamais les mêmes. Ce ne sont pas des parties ou aspects fixes, la vérité n'étant jamais pure. Il est clair qu'il ne suffit pas de poser un rapport quelconque, c'est-à-dire sans autres précisions, entre un *tout et des parties* pour croire accéder à une application de la phénoménologie. Il faut savoir comment sont saisis phénoménologiquement le *tout et les parties*.

Mais qu'est-ce qui permet à Gadamer de poser véritablement que les vrais préjugés forment un tout? En effet, ils doivent former une unité étant donné que la vérité est *une*. Ce sont les variations ou les aspects qui ne diffèrent en rien du *tout* auxquels ils se rapportent. L'auteur apporte l'exemple du monde : « ce qu'est le monde lui-même ne

diffère en rien des aspects sous lesquels il s'offre. »<sup>159</sup> Ou encore : on atteint jamais autre chose qu'un aspect toujours plus ample du monde<sup>160</sup>, car le monde n'est pas une totalité, mais la totalité se fait<sup>161</sup>. Vu que le tout n'est jamais complet, les parties sont liées entre elles. On voit que pour Gadamer l'aspect qu'on atteint est inséparable d'une plus grande connaissance, à savoir le nouveau qui contient l'ancien. C'est ainsi que l'unité se fait. Les multiples cercles concentriques herméneutiques sont possibles, mais à la condition expresse que les aspects ne diffèrent en rien du tout. Par conséquent, *à cause de la manière dont les aspects sont liés au tout, les vrais préjugés qui changent continuellement ont besoin d'être liés entre eux selon une continuité*. Il y a dans la compréhension un mouvement de va-et-vient entre le tout et les parties, c'est-à-dire du tout aux parties et des parties au tout<sup>162</sup>. *Il y a compréhension seulement lorsque toutes les parties s'accordent avec le tout. Cela est impliqué par le tout toujours incomplet*. Là est une continuité dialectique<sup>163</sup>.

La continuité que constituent les préjugés vrais montre clairement que leur liaison ne dépend pas des préjugés faux. Ainsi, *ce n'est pas parce qu'il y a des préjugés faux, donc que les préjugés changent, que les vrais sont liés entre eux*. Ceci aurait pour effet qu'il suffit de lier entre elles des parties sur le dos de la fausseté pour que le vrai qui change forme une unité et une continuité. C'est là une vision objectiviste. Bref, ce n'est pas

---

<sup>159</sup> Gadamer *V. m.* Troisième partie, 3a, p. 472. Gadamer dit que cela se rapproche de la thèse de Husserl. Mais n'oublions pas que la découverte de Husserl a été faite au moyen de l'intentionnalité, de sorte que sa vision du tout et des aspects diffère grandement, selon nous. Husserl se situe dans la perspective d'une ontologie.

<sup>160</sup> « on atteint jamais autre chose qu'un aspect toujours plus ample du monde, une « vision » du monde » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 3a, p. 471.

<sup>161</sup> À cette occasion (*V. m.* Troisième partie, 3a, p. 472) Gadamer emploie le terme « aspect » ou de profil langagier de la langue, propres aux divers mondes linguistiques. C'est donc là la base de sa vision du langage. Ainsi, les variations des mots dans les langues désignent la même chose.

<sup>162</sup> « Ainsi le mouvement de la compréhension est un va-et-vient continu du tout à la partie et de la partie au tout. La tâche est d'élargir en cercles concentriques l'unité du sens compris. La justesse de la compréhension a toujours pour critère l'accord de tous les détails avec le tout. Si cette concordance fait défaut, c'est que la compréhension échoue. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 313. « L'anticipation de sens qui vise le tout devient compréhension explicite dans ma mesure où les éléments qui se déterminent à partir du tout le déterminent également en retour. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 312. « L'accord de toutes les particularisations avec le tout est à chaque fois le critère de la justesse de la compréhension. » Gadamer *C de c.* III, p. 73. On peut citer d'autres textes : « le va-et-vient du mouvement circulaire entre le tout et le particulier. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 1a, p. 210. Donc l'unité se fait de cette manière. « un tout se comprend par les parties mais c'est à la lumière du tout que les parties revêtent leur fonction clarifiante. » Gadamer *P. c. h.* V, p. 66. « L'anticipation de sens par laquelle le tout est visé ne donne lieu à une compréhension explicite que si les parties, qui se déterminent en fonction du tout, déterminent elles aussi ce tout. » Gadamer *C de c.* III, p. 73.

<sup>163</sup> La dialectique herméneutique, celle où les parties sont liées en un cercle qui ne procède pas par des contrariétés à franchir. « Si le mouvement de l'interprétation est dialectique, ce n'est pas tellement parce que le caractère unilatéral de chaque énonciation peut être compensé par ailleurs [...], mais surtout parce que la parole qui rend le sens du texte en l'interprétant porte au langage la totalité de ce sens et par conséquent fait accéder l'infinité du sens à une présentation finie. » Gadamer *V. m.* p. Troisième partie, 3b, 490-491.

n'importe quelle liaison du *tout et des parties* qui traduit le phénomène en phénoménologie. Il est clair maintenant, avec l'affirmation selon laquelle « le tout ne diffère en rien des aspects sous lesquels il s'offre », que par les préjugés vrais nous sommes liés à la tradition. Le tout n'étant jamais complet, mais présupposant la perfection, nous sommes liés à cette même tradition.

Apportons une brève critique à cette vision du *tout et des parties*. Premièrement, est-il exact que le tout n'est rien de plus que les aspects sous lesquels il se montre? Ou bien que le tout ne soit que l'arrangement de parties? Certes, cela a l'avantage de montrer que la compréhension *se fait* plutôt qu'elle préexiste à toute compréhension possible. La compréhension jamais terminée est ce qui permet à la compréhension de se faire, plutôt qu'elle soit déjà faite, tel un *a priori*. Par contre, si l'on cesse de se fonder sur l'infinité de la compréhension, ou compréhension jamais terminée, le tout se montre d'une autre manière. Ainsi, c'est parce que le monde est *un* et le *même* qu'il ne diffère pas de lui-même en se présentant. Le monde en se présentant sous de multiples aspects est aussi un tout.

### c) Les préjugés incontrôlables.

Les préjugés faux ou inconscients nous déterminent jusqu'à ce qu'ils soient repérés.

Diminuer le caractère excessif de nos préjugés signifie éliminer certains préjugés.

L'exemple de l'art abstrait montre que les préjugés inconscients sont un aveuglement.

Critique : l'aveuglement et le trop de lumière.

La compréhension de l'art abstrait ne dépend pas de son effectivité.

Nous allons maintenant insister sur le caractère incontrôlable des préjugés. En fait, ce que Gadamer désigne par « nos préjugés » ne sont que ceux des préjugés qu'on ne contrôle pas, donc qui nous déterminent, alors qu'ils devraient nous faire comprendre, qu'on s'attendrait qu'ils nous fassent comprendre. En effet, les préjugés comme préjugés strictement personnels, sans lien aucun avec la tradition, cela n'existe pas. Les préjugés nous font comprendre, car on est d'abord dans une attente de sens, étant liés à la tradition. Parvenir à les contrôler fait apparaître les préjugés qui nous font comprendre à la place des préjugés faux<sup>164</sup>. Il faut ainsi s'habituer à entendre le mot « préjugé » autrement que négativement.

Ces préjugés faux qui sont incontrôlables ou qui nous déterminent sont inconscients, c'est-à-dire qu'on ne les connaît pas. *Le mot « inconscient » ne désigne que le moment où ils nous déterminent.* Il ne concerne pas le passage de préjugés inconscients à ceux, conscients, propres à une subjectivité. Il ne s'agit pas non plus de préjugés inconscients d'une manière strictement personnelle par opposition à une connaissance objective. Les préjugés qui sont inconscients sont liés à la tradition, et ainsi ils ne peuvent être

---

<sup>164</sup> Le recul permet de se défaire de préjugés, et d'acquiescer d'autres préjugés, ceux propres à la tradition, ceux non partiels mais universels. « Il s'agit de « préjugés » qui ne sont ni partiels ni particuliers, mais qui constituent au contraire les idées directrices fondées de la compréhension véritable. » Gadamer *P. c. h. V*, p. 82.

strictement personnels. *Nos préjugés personnels ne peuvent être distincts de ceux liés à la tradition du fait que les préjugés qui font comprendre ne peuvent être complètement conscients ou, à l'inverse, que ceux qui empêchent de comprendre ne peuvent être complètement inconscients. Les degrés sur une échelle expriment cela.* Ce n'est pas le concept d'inconscient au sens habituel qui est en cause ici, mais celui de préjugés inconscients jusqu'à ce qu'ils soient dévoilés ou repérés, c'est-à-dire des préjugés non contrôlés comme l'exprime Gadamer.

On passe des préjugés inconscients à leur conscience selon une continuité dialectique. En effet, les préjugés inconscients ne se transformant pas en préjugés conscients, ils ne sont plus un obstacle dès que la nouvelle compréhension se fait jour, selon cette même continuité. Il y a intégration de l'ancien dans le nouveau. Le passage n'est pas un fossé à franchir, mais il est ce qui réunit. Les préjugés faux qui sont des préjugés inconscients nous empêchent de comprendre ce qu'il y a à comprendre, et par là ils ont une influence sur nous. Aussi longtemps qu'ils nous déterminent, ils sont inconscients, et l'on ne les connaît pas. Bref, les préjugés faux sont puissants et ils exercent une force sur nous<sup>165</sup>. Il faut les repérer pour que la compréhension se fasse. *Dès qu'ils sont repérés, ils deviennent conscients, ils n'agissent plus sur nous*<sup>166</sup>. Se rendre compte de nos préjugés, c'est faire cesser leur effet sur nous. Des préjugés le sont seulement aussi longtemps qu'ils sont inconscients, ainsi que chacun peut l'éprouver. *Dès qu'ils sont conscients, ils ne sont plus des préjugés. Il n'y a rien de plus à exprimer.* Cela doit maintenant être clair. Les préjugés faux sont simplement des préjugés inconscients, c'est-à-dire le temps du passage des préjugés anciens à ceux qui sont nouveaux, selon une dialectique herméneutique. Ce n'est pas non plus que les préjugés inconscients sont remplacés par les préjugés conscients, comme si les uns étaient opposés aux autres. Il ne s'agit pas d'une dialectique de contradiction. En bref, la continuité d'un devenir dialectique est la thèse de Gadamer.

Notons que *des préjugés vrais ne remplacent pas d'autres préjugés, qu'ils soient vrais ou faux.* En ce sens, on ne peut reprocher à l'auteur d'employer le mot « préjugé » à la fois comme « préjugé inconscient » et « préjugé conscient ». Les préjugés sont liés entre eux selon une continuité de l'expérience qui est dialectique, et selon l'arrangement de parties dans un tout qu'ils constituent eux-mêmes.

Comme comprendre est comprendre autrement et à nouveau, nous sommes gouvernés par des préjugés aussi longtemps qu'une compréhension nouvelle n'est pas effective. Devant un texte que nous lisons, ou quelqu'un que nous écoutons, nous sommes dans une nouvelle situation, c'est-à-dire que l'ancienne (ou les anciens préjugés) ne vaut plus. Toutefois, nous ne sommes pas dans la nouvelle compréhension tant que toutes les parties ne sont pas en accord avec le tout de la compréhension, quoique nous ayons quitté l'ancienne. Par contre, dès qu'une seule partie ne s'accorde plus avec le tout, nous

<sup>165</sup> Déjà cité. Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1a, p. 291.

<sup>166</sup> « un préjugé ne peut agir sur nous comme préjugé au sens propre du terme qu'en tant que nous n'en sommes pas suffisamment conscients. » Gadamer *P. c.h.* V, p. 82.

ne sommes déjà plus dans l'ancienne compréhension. Telle est la manière dont la continuité s'effectue. Il ne peut être permis de voir au mot « inconscient » un sens qui relèverait d'une subjectivité. *L'inconscient signifie ce qui prévaut aussi longtemps que la nouvelle compréhension n'est pas accomplie.*

Le caractère excessif de nos préjugés<sup>167</sup> est ce qui les définit, s'il est exact que nous comprenons qu'avec des préjugés. On ne peut en effet les éliminer complètement, étant lié à la tradition. Ce caractère abusif concerne les préjugés qui sont inconscients, c'est-à-dire les préjugés qui font obstacle. Comprendre sans aucun préjugé ou préconception est chose impossible. Certains d'entre eux doivent être repérés, alors que d'autres doivent être gardés. Pouvoir éliminer tous nos préjugés serait ne jamais comprendre. À l'inverse, ne pas pouvoir écarter certains de nos préjugés serait aussi ne jamais comprendre, ne pas avoir de compréhension. *Ne pouvant les éliminer complètement on passe ainsi de l'inconscient à leur conscience.* C'est pourquoi l'inconscient ne concerne que le moment où les préjugés nous déterminent.

Le caractère excessif des préjugés signifie donc qu'ils nous aveuglent, et que diminuer ce caractère est alors la tâche à accomplir, puisqu'on ne peut les éliminer totalement. Ceux-ci sont alors conscients, et place est faite à l'étrangeté, à l'altérité, donc aux vrais préjugés lesquels, alors, se montrent. Diminuer ce caractère ne signifie nullement que le vrai est plus ou moins vrai, ou bien le faux, plus ou moins faux, bref un assemblage de vrai et de faux. Il signifie toujours et seulement rendre conscient, de sorte qu'il ne réfère pas à des préjugés subjectifs. Ce caractère excessif de nos préjugés ne peut correspondre à un tel vrai. Une compréhension plus ou moins vraie n'est pas ce que vise Gadamer. *Qu'on ne puisse faire disparaître complètement les préjugés ne signifie pas qu'on diminue en partie chaque préjugé, mais que comprendre consiste à éliminer les préjugés qui font obstacle, et ainsi on ne peut les éliminer tous.* En ce sens il s'agit de diminuer le caractère excessif des préjugés. On ne se débarrasse jamais complètement de nos préjugés, comme on ne peut avoir une compréhension parfaite d'un texte ou d'autre chose. Les deux éléments sont liés. La vérité n'étant jamais présente en totalité, il n'y a pas de pure vérité, et ainsi nous n'avons jamais de compréhension parfaite.

Revenons aux préjugés incontrôlables. Pour illustrer que des préjugés sont tels qu'aussi longtemps qu'ils exercent leur effet sur nous, on peut se servir de l'art abstrait, auquel on demeure sourd, aveuglé qu'on est par les préjugés de l'art figuratif. Gadamer souligne les difficultés qu'on a de porter un jugement sur cet art. Ainsi on apprécie trop ou pas assez cet art. La justesse du jugement est difficile à obtenir en cette matière. Des préjugés séculaires provenant de la tradition exercent ici leur action sur nous. Cependant, dès que les préjugés sont connus, la compréhension s'effectue, c'est-à-dire que ceux-ci n'exercent plus aucun effet. *Ils ne sont plus des préjugés et font place au jugement.* Il semble donc que les préjugés soient tenaces, c'est-à-dire qu'on ne parvient

---

<sup>167</sup> « L'attitude herméneutique ne suppose qu'une prise de conscience qui en désignant nos opinions et nos préjugés les qualifie comme tels, et leur ôte du même coup leur caractère outrancier. » Gadamer *P. c.h.* V, p. 75.

pas à se débarrasser de nos préconceptions, lesquelles ne nous permettent pas de saisir le nouvel art abstrait. On sait que la première condition est de suspendre nos préjugés, afin que la rencontre se fasse avec la tradition, ce que nous nous refusons à faire dans notre exemple, aveuglés que nous sommes par des préjugés séculaires. Il ne s'agit pas là d'inconscient au sens de préjugés personnels, mais qu'un événement provenant de la tradition et qui provoquerait un déclic ne se produit pas. Par contre, d'habitude nous suspendons volontairement nos préjugés, désireux que nous sommes de connaître. Toutefois, la distinction des préjugés faux ou inconscients et des préjugés vrais se fait dans la compréhension elle-même, comme on a vu.

On peut voir par cet exemple de l'art abstrait qu'aussi longtemps que des préjugés exercent leur influence sur nous, en occurrence ici des préjugés séculaires, ils sont inconscients. Dans le cas de l'art abstrait, nos préjugés séculaires sont tels qu'un déclic provenant de la tradition ne se produit pas. On pourrait objecter que, dans cet exemple, nous sommes conscients. Or, *nos préjugés inconscients dans ce cas-ci sont que nous croyons ne pas avoir de préjugés*. Nous sommes aveuglés par nos préjugés, par les anciens préjugés provenant de l'art figuratif, qui pourtant ne valent plus. Cet exemple de l'art abstrait montre que, quelle que soit la situation herméneutique, nous demeurons aveuglés par nos préjugés aussi longtemps que la compréhension ne se fait pas. Ce sont des préjugés faux ou inconscients.

Toutefois, on ne peut réduire l'art abstrait à un *voir* lorsqu'on a sous les yeux un tel tableau. En effet, lorsqu'on entend de la musique abstraite ou pure, il faut la comprendre<sup>168</sup>, bref il faut la comprendre pour l'entendre. De la même façon, on ne fait pas que voir un tableau abstrait, il faut le comprendre pour le voir. Naturellement, ce n'est pas là la compréhension comme telle. Il est donc difficile de comprendre l'art abstrait, mais pas impossible. Ce serait le cas si l'art abstrait ne consistait que dans le voir perceptif. C'est là d'ailleurs le préjugé de ceux qui le refusent. Dans l'esprit de l'auteur, il est donc possible d'être victimes de préjugés qui nous aveuglent, comme de pouvoir repérer les préjugés. L'art abstrait peut être compris, nos préjugés peuvent être levés. Celui qui croit être sans préjugés subit justement la puissance de ses préjugés qui le dominant, lesquels sont hors de son contrôle<sup>169</sup>. C'est ce qui nous arrive avec l'art contemporain lorsque nous ne l'apprécions pas à sa juste valeur, aussi bien quand nous le refusons ou que nous y voyons le seul art possible. Bref, ne pas admettre l'existence de préjugés ne favorise certainement pas l'acceptation de l'art abstrait. L'exemple de l'art abstrait n'est donc pas si différent de n'importe quelle autre situation herméneutique.

Cependant, comment interpréter la compréhension dans le cas de l'art abstrait ? Poser que le voir perceptif n'est pas un simple voir ne suffit pas. Encore faut-il qu'une rencontre ait lieu entre l'existant et la chose même que constitue la peinture abstraite

---

<sup>168</sup> « Même quand nous entendons, par exemple de la musique pure, il nous faut la comprendre. » Gadamer *V. m.* Première partie, I, 3b, p. 109. De la même façon, l'art contemporain doit être compris, il ne suffit pas de regarder l'art abstrait.

<sup>169</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 383-384.

lorsqu'on la regarde. Il en va de même dans le cas de n'importe quel phénomène. Les préjugés qui sont inconscients jusqu'à ce qu'ils soient repérés, voilà qui pose problème. Cela signifierait qu'ils sont totalement inconscients tant qu'ils ne sont pas repérés, de la même façon qu'on ne doit pas savoir qu'une illusion est une illusion tant qu'elle n'est pas démasquée. Quand bien même on pose qu'ils ne sont pas tout à fait inconscients du fait qu'ils nous aveuglent, car là encore ils sont dévoilés seulement après coup. *S'ils nous aveuglent, c'est précisément qu'il y a trop de lumière, donc qu'une chose est rencontrée.* Le « trop de lumière » ne peut s'interpréter comme une absence tout court. Seulement ce qui peut se montrer peut aussi se montrer comme ce qu'il n'est pas. *Les préjugés ne peuvent être totalement inconscients, même lorsqu'on en est victime, même lorsque l'on considère seulement le moment de l'inconscience, c'est-à-dire aussi longtemps que dure ce moment.* Il n'y a pas de *moment présent* qui serait totalement inconscient. Cela voudrait dire que l'inconscient serait une partie d'un tout pour qu'il y ait un moment où l'on serait complètement inconscient. Au contraire, c'est seulement du fait que l'inconscient est total que, comme obstacle, il peut être levé, car alors il repose sur le conscient. Si l'inconscient cessait qu'un seul moment de reposer sur le conscient, précisément celui d'une totale inconscience, il ne pourrait jamais être repéré. L'inconscient est total en tant qu'il repose sur le conscient, et non qu'il y ait un moment d'une totale inconscience.

L'inconscient est fondé sur le conscient comme le croire comprendre est fondé sur la compréhension. Les préjugés inconscients ne sont plus un obstacle dès qu'ils sont conscients, selon Gadamer. Cela est possible puisque le terme d'« obstacle » va de pair avec l'illusion qui se démasque elle-même. Il peut ainsi y avoir un moment de totale inconscience. Cependant, un tel moment étant impossible, et l'illusion reposant sur la vérité, on ne peut plus poser la transition de l'inconscient à la conscience comme base de la compréhension. L'inconscient ne sert pas de substitut puisqu'un phénomène est toujours rencontré. La rencontre de la chose même élimine complètement la thèse de l'inconscient pour rendre compte du phénomène, quel qu'il soit. L'inconscient comme total reposant sur le conscient, il ne peut plus appartenir à un sujet. Ultimement, il n'y a pas d'inconscient, puisque le penser comme tel n'est jamais celui d'un sujet. *L'inconscient n'existe pas. Ce qui existe est plutôt que l'individu n'est jamais le penser, ou identique au penser, de sorte que le penser est voilé ou se voile lui-même.* L'inconscient n'est que l'opposé du conscient et n'existe que pour une subjectivité. Il a été inventé pour éviter l'absoluité de la conscience. Une véritable « psychologie phénoménologique » devrait se fonder sur la notion d'absence qui repose sur ce qui se montre, plutôt que sur le concept d'inconscient. Certes, on est inconscient comme on est illusionné, aussi bien dans un croire comprendre (l'inconscient) que de manière perceptive (c'est-à-dire de manière phénoménale), mais il y a toujours une rencontre du phénomène.

Le possible et l'effectif ont un sens ontologique. On peut interpréter l'exemple ci-dessus ontologiquement de telle manière que, quoique l'on ne comprenne jamais l'art abstrait, il est toujours possible de le comprendre, c'est-à-dire que la possibilité n'a rien à voir avec une effectivité. Et cela, de même façon que quand on demeure illusionné

perceptivement, et que notre illusion n'est jamais démasquée, il est toujours possible d'être désillusionné. Or, on l'a vu, le possible n'est pas la possibilité d'une effectivité. L'illusion ne se réduit pas à l'illusion qui se démasque elle-même, ou encore avec le fait qu'elle se démasque au moyen de la transition vers la compréhension, tel que le pose Gadamer. L'illusion est la négation de la perception. L'une est la négation de l'autre, en vertu de ce qu'une position est la négation des autres positions, c'est-à-dire que la négation et la position sont liées de cette manière. Au contraire, toute illusion repose sur la vérité, et toute négation repose sur une position. Ainsi elles sont liées ontologiquement. Par conséquent, *le refus de l'art abstrait ne repose pas sur l'inconscient, à savoir tant et aussi longtemps qu'on est déterminé, puisque sa compréhension ne dépend pas de son effectivité.*

Terminons avec ceci. Rappelons que les préjugés ne sont plus requis, puisque les multiples vrais sont des vrais possibles. Les préjugés seront toujours confondus avec les présuppositions puisque le sens négatif du mot préjugé n'est pas séparable de son sens positif. Par là l'auteur ne nous convainc pas que le concept de préjugé peut remplacer celui de présupposition. Si l'on ne peut objecter à Gadamer d'employer une double signification du mot « préjugé », des préjugés vrais ne remplaçant jamais des préjugés faux, par contre, à notre avis, le mot « préjugé » désigne à la fois la précompréhension et la compréhension. Certes, cela est dû à notre liaison constante avec la tradition. Mais la rencontre du Dasein avec la chose même est ce qui rend manifeste cette liaison. Seule la distinction nette de l'existence et du monde permet d'éviter cette double signification de la compréhension et de ce qui est à comprendre (le monde ou l'être). L'existence se distingue du monde seulement par ceci que nous sommes *toujours déjà* des êtres-au-monde. La distinction sans liaison ou appartenance n'est pas possible. La liaison à une tradition et à des préjugés séculaires ne peut jamais apporter une distinction nette de l'existence. Certes, il ne s'agit pas de distinguer et de délimiter ce qui appartient à un sujet et à la tradition, de manière que chacun est une partie et constitue un ensemble objectif, que ce soit ou pas délimitable complètement. Par contre, l'existence qui se distingue du monde en étant être-au-monde est la seule façon de délimiter ce qui appartient à un existant et ce qui n'est pas lui. Aussi longtemps que l'on divise en parties, toujours on aura affaire à un cercle objectif où le *tout* est perdu, et où le devenir temporel sert à dissimuler cet état de choses. Loin que l'être du Dasein soit l'équivalent d'une subjectivité, au contraire, distinguer l'existant est la seule manière d'échapper à toute thèse de cet ordre. L'expression « Dasein », laquelle le distingue de tout le reste, ne l'isole pas, mais, au contraire, montre son rapport au monde, c'est-à-dire que le Dasein n'existe qu'en rapport au monde. Qu'il est lié au monde et en même temps distinct évite la double signification au moyen de la compréhension comme celle de ce qui est. Le terme de « préjugé », à notre avis, est ambigu du fait de la non-distinction de l'existant et du monde, et il doit être remplacé par celui de compréhension de ce qui *est comme il est*. Il est maintenant clair que le terme de « préjugé » choisit par Gadamer à la place de celui de « préconception » repose sur l'idée qu'un phénomène apparaît, que l'illusion est totale à un moment donné, que tout phénomène comporte du caché. L'illusion, pour Gadamer, est fondée sur le *s'attendre à...*, lequel ne se présente pas, plutôt que sur le rapport à ce qui *est*.

- d) Suspendre nos opinions est renforcer celle de l'autre pour que se manifeste la vérité.  
On est toujours en communication avec l'autre, et chaque fois  
on communique autrement.

Renoncer à nos opinions et préjugés n'est pas faire place à l'opinion la plus forte.

En conversant avec autrui, nous renonçons à nos opinions, nous les écartons afin de pouvoir faire place à l'opinion de l'autre, lequel autre nous considérons qu'il s'y connaît plus que nous. N'est-ce pas là l'écoute ? De la même façon, en lisant un texte nous lui accordons une préférence au vrai. Mais cela ne signifie pas que nous acceptons l'opinion d'autrui à la place de la nôtre, comme s'il s'agissait d'opinions personnelles. Il ne s'agit pas de se mettre à la place de l'autre pour le comprendre<sup>170</sup>. Comme les préjugés font place aux jugements, mais que ceux-ci ne remplacent pas ceux-là, de la même façon on suspend nos opinions qui font place à une meilleure connaissance, mais il ne s'agit pas de remplacer des opinions par d'autres. Les opinions portent *sur* quelque chose, et donc portent sur du commun, et non qu'elles soient des opinions de quelque chose. Comme dans le cas de nos préjugés et de la tradition, la communication et la conversation avec l'autre ne concernent pas des opinions séparées, mais des opinions liées inextricablement à du commun. Nos conversations sont inséparables de nos connaissances et de notre intelligence. Le but de la conversation est alors de parvenir à ce commun. Or, comme nous sommes en face d'un semblable à soi, écarter nos opinions revient à renforcer celle de l'autre<sup>171</sup>, non pas par compassion ou empathie, mais par nécessité, si l'on veut comprendre. Vouloir comprendre exige d'abord l'ouverture. En ne renonçant pas à nos opinions, on ne peut comprendre, comme dans le cas d'un texte, en ne renonçant pas à nos préjugés, en ne voulant pas les suspendre, on ne pourra jamais comprendre le texte lui-même. Suspendre nos opinions est renforcer celles de l'autre et avouer qu'on ne sait pas. C'est vouloir comprendre. Tel est le préjugé de la perfection, selon Gadamer. Ce préjugé de la perfection est la précompréhension, condition de toute herméneutique, et l'on a affaire à la même chose<sup>172</sup>. Ainsi donner la place à l'autre, est poser la vérité au départ<sup>173</sup>. Renforcer l'opinion de l'autre est avouer qu'on ne sait pas, et est véritablement questionnant. Il y a une tension entre les deux opinions en cause faisant que l'une l'emporte sur l'autre dans cette visée du commun. La visée du commun est la provocation

<sup>170</sup> « Ce n'est pas là un vrai dialogue, car on n'y cherche pas à s'entendre sur une chose. » Gadamer *V et m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 325.

<sup>171</sup> « On cherche ce qui est juste : cela vaut pour l'auteur interprété aussi bien que pour l'interprète. Mais cela exige de donner potentiellement raison à l'autre, de le faire valoir contre moi. » Gadamer *P. é. a de P.c. h.* p. 110. Voir aussi « Tout comme le destinataire d'une lettre comprend les nouvelles qu'elle contient et commence par voir les choses avec les yeux de son correspondant, autrement dit, tient pour vrai ce qu'écrit celui-ci, sans chercher, par exemple, à comprendre comme telles les opinions du correspondant dans ce qu'elles ont d'étrange ... » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 315-316.

<sup>172</sup> Déjà cité, Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 316.

<sup>173</sup> Nous cherchons à faire valoir « la légitimité effective de ce que l'autre dit. Si nous voulons comprendre., nous tendons même à renforcer encore ses arguments. » Gadamer *V. m.*, Deuxième partie, II, 1c, p. 313.

de l'ancien par le nouveau<sup>174</sup>. Donner raison à l'autre n'est pas une acceptation aveugle. Toute expérience est une confrontation. Telle est l'universalité de l'herméneutique.

Lorsqu'on entre en communication avec l'autre, on le fait avec nos préjugés, *jusqu'à ce qu'un obstacle se présente*. Nous ne sommes donc pas au départ dans une absence de communication. Mais comme communiquer est communiquer toujours à nouveau, nous croyons cependant communiquer avec autrui aussitôt que nous sommes dans une nouvelle situation avec quelqu'un. Dès qu'une partie du tout de la communication fait obstacle, une mésentente s'installe, jusqu'à ce que les opinions s'accordent à nouveau sur quelque chose. L'arrangement complet des parties avec le tout est indispensable pour que la communication se fasse à nouveau. Ce sont les cercles concentriques herméneutiques qui jouent ici. Chaque expérience de l'autre que l'on fait est une nouvelle expérience et est unique. Nous ne sommes jamais en situation d'absence de communication avec l'autre, croyant ainsi avec notre subjectivité être le commencement de la communication avec autrui. Lorsque nous cherchons dans une conversation à connaître simplement l'opinion de l'autre, plutôt que de chercher à s'entendre sur quelque chose, nous ne communiquons pas avec lui. Il n'y a pas d'empathie avec l'autre, mais entente sur quelque chose de supérieur à nos opinions subjectives<sup>175</sup>. Il y a communication lorsque chacun des deux est capable d'être ouvert à l'autre, c'est-à-dire de renforcer l'opinion de l'autre dans le but de l'évaluer. En ce sens il y a une tension entre les opinions de chacun. Appartenir l'un à l'autre exige une telle démarche<sup>176</sup>. L'appartenance s'effectue dans la tendance au départ à la suspension de mes préjugés et l'écoute de la tradition. Dans le cas de la communication, il s'agit de la tradition de la communauté sociale. La tradition a quelque chose à me dire.

Gadamer emploie le terme d'expérience puisqu'il n'y a pas de compréhension d'autrui, c'est-à-dire qu'on ne peut se transposer à sa place. L'expérience est dialectique pour Gadamer, quoiqu'au sens où il ne s'agit pas d'une dialectique progressive. Elle est un enchaînement, elle est dialectique en tant que l'expérience nouvelle est reliée à l'expérience précédente. En effet, quand on est en conversation avec quelqu'un l'expérience commence toujours négativement, c'est-à-dire qu'on est toujours surpris par ce qui est dit, de sorte qu'il y a un nouvel arrangement de l'ancien par le nouveau. Que l'expérience soit dialectique permet de relier le toi et le moi dans la recherche du commun. *Une expérience de l'autre n'est pas multiple, ainsi que c'est le cas en science, comme s'il suffisait de multiplier les expériences pour en sortir un « commun ».*

<sup>174</sup> « J'ai cherché à décrire plus précisément dans le contexte plus large de *Vérité et méthode* la façon dont se médiatise ce processus de la provocation de l'ancien par le nouveau, du nouveau par l'ancien, et qu'il s'agit là d'un processus communicationnel dont le schéma fondamental est le Dialogue. J'en déduis la prétention à l'universalité de l'herméneutique » Gadamer *P. é. a. de P. c. h.* p. 111.

<sup>175</sup> Non pas une empathie avec l'autre ou soumission à l'autre mais une « élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité mais aussi sur celle de l'autre. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie II, 1d, p. 327.

<sup>176</sup> « Appartenir l'un à l'autre signifie toujours en même temps reconnaître tout son poids à la parole de l'autre. Car, lorsque deux personnes s'entendent, cela ne signifie pas que l'une des deux « comprend » l'autre, c'est-à-dire la domine du regard. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p.384.

Mais renforcer l'opinion de l'autre, n'est-ce pas renforcer l'adversaire pour mieux le renverser par la suite et montrer la valeur de sa propre thèse ? Certes, il y a renversement de l'une des opinions. Toutefois, il ne s'agit pas de sa propre opinion, mais d'une victoire du commun. La spécificité ici est que nous sommes deux à faire cela, et par là il en ressort du commun et un universel. D'ailleurs, celui qui parle est celui à qui est demandé raison, de sorte que le commun est ce qui en ressort<sup>177</sup>. Comprendre, c'est renforcer l'adversaire, c'est faire place à l'opinion de l'autre et oublier la sienne, pour qu'éclate la vérité<sup>178</sup>. On doit toujours renforcer la thèse adverse pour mieux la faire valoir, et non pas qu'une opinion l'emporte sur l'autre.

En résumé, la communication avec autrui prend leçon de la phénoménologie et ne consiste pas dans un échange d'opinions, duquel sortirait un universel, ce qui nous réunirait tous, mais elle vise la chose même. Ainsi, de même que ne pas renoncer à certains de nos préjugés est s'empêcher de comprendre le texte, de même ne pas renoncer à nos opinions est ne pas vouloir communiquer avec l'autre. Mais cela ne suffit pas. Il y a dans le cas d'un texte un déclic provenant de la tradition à l'origine de la suspension de nos opinions par le Dasein. Il y a aussi un déclic, c'est-à-dire qu'on est surpris par ce qui est dit, faisant qu'il y a un nouvel agencement du commun, sur lequel nous devons nous entendre, dans le cas de la conversation avec l'autre. On ne défend pas nos opinions devant autrui, contrairement à ce qu'on croit habituellement, comme si le commun était la somme des opinions ou encore l'opinion la mieux défendue. Il n'est pas vrai que la communication consiste dans la simple tension entre les opinions faisant que l'une l'emporte sur l'autre, ou encore que la confrontation des opinions conduit à leur mélange ou leur arrangement, ceci servant d'universel. *Il y a une tension entre les opinions de chacun de nous, à la condition que chacun ait renoncé à ses opinions ou préjugés pour renforcer l'opinion de l'autre.* Telle est la thèse de Gadamer.

## §6. Passé et tradition

a) On est déjà lié au passé et il faut s'en affranchir.

La distance temporelle permet le recul par rapport à la tradition.

La distance temporelle est le fondement de la compréhension.

La distance comme lieu de la séparation des préjugés vrais et des préjugés faux.

La compréhension se faisant seulement avec des préjugés, nous sommes liés à la tradition, et ainsi au passé. Le passé n'est pas ce qui est "dépassé", et cela à partir du présent, mais il est lié à ce dernier. Il ne s'agit donc pas de rendre présent le passé au

---

<sup>177</sup> Gadamer en parlant de la maïeutique dit ceci : « C'est toujours à celui-même qui parle que l'on demande raison, jusqu'à ce que finisse par émerger la vérité de ce dont il est question. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3c, p.391.

<sup>178</sup> L'écrit « fait du lecteur qui comprend l'avocat de la prétention à la vérité. [...]. Ce qu'il a compris est toujours plus que l'opinion d'un autre — c'est toujours d'emblée une vérité possible. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1a, p.416-417.

moyen d'une distance à franchir. *Une chaîne lie déjà le passé au présent*<sup>179</sup>. Au contraire, nous sommes à ce point liés au passé qu'il faut nous "affranchir" de nos préjugés, quoique nous ne puissions le faire complètement. Nullement parce que nous serions une subjectivité en rapport à une objectivité, bref à cause de notre être fini, mais étant déjà lié au passé, s'en affranchir complètement signifierait qu'il n'y a plus de tradition, plus de compréhension possible. On n'est jamais complètement séparé de la tradition, même lorsqu'on s'affranchit d'elle en se l'appropriant. Nous apportons, avec nous, notre passé et la tradition<sup>180</sup>. On ne peut se débarrasser du passé, mais on peut en prendre congé. Qui plus est, on doit en prendre congé<sup>181</sup>. Bref, prendre congé du passé, c'est le prendre en charge, c'est-à-dire que nous assumons (ou nous nous approprions) par une nouvelle compréhension cette tradition, étant donné que nous sommes liés au passé et à la tradition. *L'appropriation ne se fait qu'avec le passé et la tradition*. Il ne s'agit pas de la sursomption produite par une subjectivité.

Disons les choses autrement. De même qu'il ne s'agit pas de comprendre autrui ou de comprendre le texte d'un auteur, de même on ne peut comprendre le passé à partir du présent. Nous sommes liés au passé directement, comme d'ailleurs la compréhension du texte lui-même est liée à celui-ci. La compréhension ne consiste pas à franchir une distance temporelle. Au contraire, elle est ce qui surmonte le lointain et l'étrangeté.<sup>182</sup> Répétons-le, le passé n'est pas atteint en franchissant une distance temporelle, mais on doit plutôt s'en affranchir. C'est là le recul.

En somme, le passé n'est plus vu de manière négative, soit qu'il nous empêche de comprendre le présent par le poids qu'il exerce sur nous, ou bien soit qu'il faille rendre présent ce qui n'est plus. D'où, l'exigence de réhabiliter la tradition. Gadamer voit le passé d'une manière positive. Il n'est plus quelque chose à rendre présent; ni à l'inverse, qu'il fallait se transposer dans le passé ou à l'époque en question pour qu'il soit accessible, et dont, conséquemment, la question était toujours : « comment surmonter la distance temporelle qui nous lie au passé ? ». Faire du temps une distance<sup>183</sup> est croire que l'on peut se transposer dans le passé et le comprendre. La distance temporelle est, au contraire, une possibilité positive<sup>184</sup>. Elle est maintenant ce qui permet ou porte la

<sup>179</sup> « nous sommes membres de la chaîne ininterrompue par laquelle le passé s'adresse à nous. » Gadamer *P. c. h.*, V, p. 66.

<sup>180</sup> La tradition « est la lumière où tout ce que nous apportons avec nous de notre passé, tout ce qui est transmis fait son apparition. » Gadamer *P. c. h.*, V, p. 81.

<sup>181</sup> « Seul celui qui peut prendre congé, [...], celui qui ne se cramponne pas fermement à son passé, comme quelque chose qu'il ne peut pas abandonner, a véritablement la possibilité d'avoir un avenir. » Gadamer *T. v. et t.*, p. 102.

<sup>182</sup> La théorie de la compréhension est « la nécessité de capter un lointain, de surmonter une étrangeté, de construire un pont qui relie l'autrefois au maintenant [...] ». » Gadamer *C. m. de W. M.*, p. 88.

<sup>183</sup> « «La distance temporelle » n'est pas une distance au sens où l'on parle de franchir ou de vaincre une distance. » Gadamer *P. c. h.*, V, p. 81.

<sup>184</sup> « Il importe en réalité de reconnaître dans la distance temporelle une possibilité positive et productive de la compréhension. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p.319.

compréhension<sup>185</sup>. Bref, *au lieu de nous séparer du passé la distance est ce qui nous unit à lui. Plus précisément, puisqu'il s'agit de s'affranchir du passé, la distance temporelle permet de prendre du recul* par rapport à la tradition dans laquelle nous sommes plongés. Ainsi, comme lorsqu'on doit prendre un recul pour apprécier un tableau, c'est-à-dire qu'il faut se débarrasser de nos préjugés ou préconceptions afin de saisir le sens du tableau lui-même. Et cela, tout aussi bien pour un tableau contemporain, que pour un tableau d'un siècle passé, car il est toujours interprété ou compris à nouveau. Le passé ou la tradition est le fondement de la compréhension pour autant que nous y sommes déjà. *La distance temporelle est en même temps ce qui lie et sépare*. Sans elle (vue ainsi phénoménologiquement), on ne pourrait comprendre. Par conséquent, *elle est une continuité*<sup>186</sup>, la continuité de la provenance et de la transmission, celle qui nous lie à la tradition. Par exemple, dans l'art abstrait contemporain, l'on doit, pour rompre la distance, se défaire de nos préjugés incontrôlables qui aveuglent notre jugement. Ainsi le recul ou l'affranchissement du passé remplace la succession et l'abolition de la distance qui lui correspond. Ce n'est pas là un passé continu propre à une succession, laquelle se construit à partir du présent. *Le recul permet une nouvelle compréhension et par là on s'approprie la continuité*. La continuité est vivante. De cette manière la compréhension surmonte la distance temporelle.

La distance temporelle est le fondement de la compréhension, c'est-à-dire qu'elle permet le recul indispensable pour que la compréhension soit possible. La distinction des préjugés vrais et des préjugés faux se produit dans la compréhension elle-même, grâce à ce recul<sup>187</sup>. Nous ne sommes donc pas en sa possession. Par exemple, la distance temporelle qui sépare l'envoi de la réception de la lettre est aussi ce qui réunit les deux épistoliers, car le destinataire de la lettre prend du recul, en essayant toujours de comprendre la chose même dont il est question<sup>188</sup>. La continuité est ainsi ce qui réunit.

Il ne s'agit pas avec cette continuité, ou chaîne, qui lie le passé au présent d'un mélange purement formel, celui d'une distance franchie, mais jamais complètement. Précisément, une distance qui sépare et qui en même temps assemble et qui reste à surmonter entre le passé et le présent. Cette thèse ménage une place pour un sujet

---

<sup>185</sup> La distance temporelle, à savoir ce qui nous lie à la tradition, ne doit pas être surmontée comme s'il fallait se transposer dans le passé ou une époque, mais est *ce qui porte* toute compréhension. « Le temps n'est pas d'abord un abîme qui doit être franchi parce qu'il nous sépare et nous tient à distance, il est en vérité le fondement qui porte ce qui arrive et où la compréhension présente plonge ses racines. » Gadamer *C. de c.* III, p. 81.

<sup>186</sup> « Cette distance n'est donc pas un abîme béant, elle au contraire comblée grâce à la continuité de provenance et de transmission, à la lumière de laquelle toute tradition s'offre à nos regards. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 319.

<sup>187</sup> « Cette séparation doit au contraire se produire dans la compréhension même. L'herméneutique doit donc demander comment cela se produit. Or, cela signifie qu'il faut mettre au premier plan ce qu'elle laissait jusqu'alors totalement en marge : la distance temporelle et son importance pour la compréhension. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 317.

<sup>188</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3c, p. 392.

autonome qui a sa propre subjectivisation de la distance temporelle, donc qui a son propre espace temporel. Cette distance vient en conflit avec la distance temporelle elle-même, et l'on en connaît que trop la solution, à savoir celle en matière de subjectivité et d'objectivité. La distance temporelle ne sépare pas, elle unit, de sorte qu'une distance franchie en partie, dont la base est évidemment la succession, et dont conséquemment le problème est le franchissement de cette succession, ne tient plus selon une perspective phénoménologique. Il n'est pas question d'abolir la distance en la surmontant, mais de s'en servir pour créer un recul propre à la compréhension. La distance temporelle est en somme ce qui rend possible le phénomène de la compréhension. Mais cette vision de la distance suffit-elle à dépasser la succession temporelle, comme le veut la phenomenology ? Nous y reviendrons plus loin.

L'anticipation compréhensive du Dasein dans ce contexte prend un nouveau sens, celui d'être fondée dans la distance temporelle. Du fait que le passé est lié au présent, l'avenir est aussi lié au présent. *S'affranchir de nos préjugés permet seul d'avoir un avenir. La distance qui n'est plus ce qui sépare, mais réunit, laquelle permet le recul, et assure la compréhension, fonde également la structure passé-présent-avenir.* C'est là le cercle herméneutique, selon Gadamer.

On est incapable d'apprécier l'art contemporain, car le recul n'a pas fourni de critères. Donc, on apprécie trop ou pas assez cet art. Par contre, en présence de l'art figuratif, le recul rend possible le jugement. La distance temporelle permet d'apprécier à sa juste valeur l'art en question, mais non pas la distance au sens objectif, comme si seule la mort de l'objet permettait le jugement<sup>189</sup>. En effet, abolir la distance signifie qu'on est déjà séparé du phénomène qui alors devient un objet. La compréhension étant un processus qui n'est jamais terminé et une compréhension totale n'étant jamais possible, la distance temporelle produit un filtrage constant dans lequel sont éliminés des préjugés faux, et dont aussi il ressort des préjugés vrais<sup>190</sup>. La distance temporelle fonde la compréhension en tant que lieu de la séparation des préjugés vrais et des préjugés faux. **Comme ce qui réunit plutôt que ce qui sépare elle est corrélative de la compréhension, en tant que compréhension de la vérité, et lieu de la distinction des préjugés vrais et des préjugés faux.**

On peut aussi noter comment la distance temporelle joue un rôle également à propos de l'expérience d'autrui et de la compréhension du commun qui en découle. La distance temporelle relie l'expérience de l'autre à notre expérience. Du même coup, elle sert à tenir à distance (le recul), ce qui est indispensable pour se laisser dire quelque chose<sup>191</sup>.

<sup>189</sup> « La distance temporelle, manifestement, n'a pas pour seule signification la mort de l'intérêt personnel pour l'objet. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 320.

<sup>190</sup> « L'aspect négatif de ce filtrage opéré par la distance temporelle ne va pas sans l'aspect positif qu'il a pour la compréhension » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 320.

<sup>191</sup> « Mais là où l'on est en mesure de se laisser dire quelque chose, où on laisse valoir la prétention de l'autre sans la comprendre par avance et par là sans la limiter, on parvient à une authentique connaissance de soi. » Gadamer *P. p. a. m.* p. 65-66. Voir aussi : « Dans la relation humaine, nous l'avons vu, il importe de rencontrer vraiment le toi comme un toi, c'est-à-dire de ne pas être sourd à son exigence mais de se laisser dire quelque chose par lui ». Gadamer *V. m.* p. Deuxième partie, II, 3b, 384.

Lorsque nous tentons de comprendre l'autre par avance, le recul ne se fait pas. Ce n'est pas uniquement dans le cas de la communauté historique que cela a lieu.

Apportons une brève critique à propos du thème du passé. Heidegger disait qu'on ne se débarrasse pas de son passé<sup>192</sup>, quoique ce soit au sens où le temps est irréversible. Ce n'est pas que la liaison du présent-passé est irréversible<sup>193</sup>, c'est-à-dire que le présent ne peut s'effacer pour faire place au passé, une chaîne les reliant déjà, comme le pose Gadamer. L'avoir-été est une modalité ontologique, de sorte que, pour Heidegger, d'aucune façon le passé ne peut déterminer la compréhension et le Dasein<sup>194</sup>. L'irréversibilité ne peut concerner que le temps lui-même. Bref, *si le Dasein n'est jamais passé*<sup>195</sup>, *le sens véritable du passé est l'être-été*.

b) L'oubli est oubli du fait que la conservation est déjà liée au souvenir.

L'oubli n'est pas fondé dans le souvenir, mais dans le passé.

L'abandon du passé et de la tradition par Heidegger.

Le passé n'est pas un retour à ce qui est derrière soi, mais à ce qui est déjà là.

L'oubli se rapporte au passé en le voilant, selon Heidegger.

L'avenir est fondé dans le passé, duquel on prend un recul.

Le passé provient de l'avenir.

Ici comme ailleurs, à bien des égards et sur d'autres thèmes, Gadamer dit vouloir se baser sur la thèse de Heidegger. Le Dasein comme être historique et la distance temporelle comme continuité signifient que le rappel du passé pour le Dasein historique est le mouvement de va-et-vient du souvenir et de l'oubli<sup>196</sup>. L'oubli relie la conservation et le souvenir en se plaçant entre les deux<sup>197</sup>. Il est clair que pour Gadamer la distance temporelle comme continuité, laquelle est ce qui réunit, est au fondement de sa conception. Non pas que dans l'oubli il y a de la conservation et du souvenir, les deux alors étant mélangés. Au contraire, *l'oubli est oubli*, du fait que la conservation est liée au souvenir, et l'on va de l'un à l'autre. Étant donné que *le passé est lié au présent*,

<sup>192</sup> « Le Dasein ne peut se défaire de son passé » Heidegger *P. f.* § 19b, p. 319.

<sup>193</sup> « Même quand des époques orientées vers la connaissance historique s'efforcent de restaurer un monument dans son état ancien, elles ne peuvent pas prétendre faire tourner en sens inverse la roue de l'histoire; il ne leur est demandé que d'accomplir une médiation nouvelle et meilleure entre le passé et le présent. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 2b, p. 175.

<sup>194</sup> « Il s'ensuit que l'avoir-été [Gewesenheit] ne doit pas être déterminé par le concept vulgaire du passé (*Vergangenheit*). Du passé, nous disons qu'il n'est plus. Tandis que l'avoir-été est un mode d'être : cette modalité ontologique déterminée dans laquelle le Dasein est pour autant qu'il existe. » Heidegger *P. f.* § 20c, p. 348..

<sup>195</sup> « Nous qualifions au contraire de passé un étant qui n'est plus sous-la-main. Par suite, le Dasein, tandis qu'il existe, ne peut jamais se constater comme un fait sous-la-main qui naît et passe ... » Heidegger *E. t.* §65, p. 230.

<sup>196</sup> « si nous ne faisons de l'histoire que parce que nous sommes nous-mêmes des êtres historiques, cela veut dire que l'historicité du Dasein humain, dans toute sa mobilité, celle du souvenir et d'oubli, est la condition de tout rappel de ce qui est passé. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, I, 3b, p. 283.

<sup>197</sup> « C'est dans la relation entre conservation et rappel du souvenir que prend place l'oubli. » Gadamer *V. et m.*, Première partie, I, 1b, p. 32.

*de la même façon le passé est passé et il n'y a nul besoin de conservation dans l'oubli, et aucunement qu'il y a un reste de présent dans le passé.* L'oubli permet de voir avec des yeux neufs, de sorte que l'ancien se fonde dans le nouveau<sup>198</sup>. Ici se confirme que le nouveau enrichit toujours l'ancien, et que le comprendre est un comprendre à nouveau et autrement. *L'oubli est oubli en tant qu'il montre le passé. Précisément, le fait d'oublier donne accès au passé, et non qu'il soit un ne plus se souvenir, de la même façon que la distance temporelle n'est pas à franchir, mais est ce qui permet le recul.*

Gadamer rappelle l'enseignement de Heidegger. Il nous a appris que « le passé n'est pas présent dans le souvenir, mais dans l'oubli<sup>199</sup> ». On ne peut élargir indéfiniment et de façon arbitraire le passé. Désormais, on ne dit plus qu'« il n'y a pas de souvenir sans passé », mais plutôt : « il n'y a pas d'oubli sans passé ». L'oubli est lié au passé et non au souvenir. L'oubli est véritablement oubli en tant qu'il ne se rattache plus au souvenir. L'intentionnalité rétentionnelle chez Husserl est dans ce cas fondée sur le souvenir. *L'oubli n'est pas un frein, mais au contraire ce qui rend possible.* Bref, appliqué à la thèse de Gadamer, l'oubli fondé sur le passé signifie que la distance temporelle a le sens de liaison, et non de séparation, et par suite de distance à franchir. Il ajoute toutefois que la distance est aussi séparation, mais à cause du mouvement de recul. Il y a alors un va-et-vient du souvenir et de l'oubli. Notons que, par là, est confirmé le mouvement de va-et-vient entre la tradition et la compréhension par préjugés de tout Dasein.

Par la même occasion, Gadamer veut répondre à Heidegger concernant la tradition et le passé au moyen de l'appropriation du passé, et ce grâce au devenir ou à la continuité dialectique. La distance temporelle, avons-nous dit, ne sépare pas, elle unit, et ainsi le passé est lié au présent. Le problème de la naissance (et du passé) chez Heidegger, c'est-à-dire le fait que l'on ne puisse coïncider jamais avec le moment de notre naissance, serait posé encore en fonction d'une vision du passé comme devant être rendu présent. En d'autres termes, la naissance nous relie au passé, mais comme ce qui ne peut jamais être rendu présent. Bref, Heidegger n'échapperait pas à ce qu'il dénonce, à savoir rendre présent le passé. La preuve est qu'il s'oriente uniquement sur le futur ou l'avenir pour le projet du Dasein. La tradition serait laissée de côté. Ainsi, pour résoudre le problème de la naissance il fonde le passé dans l'avenir. Il ne ferait que déplacer le problème. *Le reproche est fait à Heidegger de vouloir trop se fonder sur l'avenir, alors que la distance temporelle comme ce qui réunit révèle une unité du passé-présent-avenir.* Est-ce que Gadamer réussit à nous convaincre? En somme Heidegger verrait encore le passé de manière négative.

<sup>198</sup> « Il n'y a que l'oubli qui donne à l'esprit la possibilité du renouvellement total, la faculté de tout voir avec des yeux neufs, en sorte que ce qui est depuis longtemps familier se fonde en une riche unité avec ce que l'on a vu récemment. » Gadamer *V. m.* Première partie, I, 1b, p.32.

<sup>199</sup> « Heidegger nous fit comprendre : que le passé n'est pas présent d'abord dans le souvenir, mais dans l'oubli. » Gadamer *C. h. et i. e.*, p 83. En effet, Heidegger voit l'oubli comme modalité positive du passé. « L'oubli n'est pas l'absence ou le défaut d'un souvenir déterminé à la place duquel il n'y aurait rien. » Heidegger *P. f.* § 20c, p. 348. Ou encore : « Un tel oubli n'est pas rien, ni seulement le défaut du souvenir, mais un mode ekstatique propre, « positif » de l'être-été. » *E. t.* § 68, p 238.

Peuvent ici prendre place les reproches de Heidegger à Gadamer à propos de l'être-jeté. Gadamer rapporte lui-même ces reproches. Nous sommes tous dans l'histoire de l'action<sup>200</sup>. Elle est plus *être* que *conscience*, continue Gadamer. En effet, la conscience est limitée par l'histoire de l'action dans laquelle nous sommes. Peut-être que Heidegger, se dit-il, en lisant son texte a vu cette conscience comme conscience de soi et lui a rétorqué qu'il faut parler de l'être-jeté, lequel s'oppose à une pleine possession de soi<sup>201</sup>. Or, pour Heidegger, l'être-jeté va au cœur du problème. Le Dasein étant toujours déjà jeté, l'être-jeté remplace la naissance et empêche toute possession de soi. C'est pourquoi l'être-jeté est cette distinction ou cette spécificité qui caractérise l'existence. L'être-jeté se fonde sur une ontologie, tandis que l'histoire de l'action repose sur la tradition dans laquelle nous sommes déjà.

Comment Heidegger voit-il les choses ? Examinons premièrement l'oubli comme tel. L'oubli est une réponse et n'est pas uniquement fondé dans le passé. *Il a une fonction ontologique*. On ne peut prendre l'oubli comme ce qui remplace le souvenir, par conséquent sur le modèle du souvenir. Quant au passé, il est le *retour vers...*, mais nullement sur la base d'« un plus maintenant, mais qui a été », mais au sens d'un retour à ce qui est déjà là, et non d'un laisser derrière soi<sup>202</sup>. C'est sur le modèle de l'existentialité du Dasein, c'est-à-dire en tant que retour à soi que se comprend le passé comme être-été. Comme le Dasein qui existe n'est jamais passé, le passé n'est pas ce qui passe, mais il est l'être-été<sup>203</sup>. Telle est notre interprétation (voir le 2<sup>e</sup> article sur Heidegger). Bref **le passé n'est pas un retour à ce qui a été laissé derrière, mais un retour à ce qui est déjà là**. Le déjà là désigne l'être-été, donc le passé. Celui-ci prend un tout autre sens. L'oubli pour sa part est une façon de se rapporter au passé<sup>204</sup>, c'est-à-dire un mode dans lequel je me ferme à ce qui précède, ce qui vaut pour l'oubli comme tel. Par conséquent, ce dernier est un voile. *Selon Heidegger, l'oubli est oubli du fait qu'il se rapporte au passé, et non qu'il faille oublier pour que le passé se montre. Dans ce dernier cas, il y a un cercle et l'oubli est séparé du passé. Or, le passé se montre lui-même et l'oubli lui est lié*. D'aucune façon, la thèse de Heidegger ne s'accorde avec celle-là. *L'oubli est donc lié au passé en tant qu'il voile ce dernier*. Par conséquent, *le passé n'est pas ce qui a été et n'est plus, mais est ce qui n'a jamais cessé d'être, à savoir l'être-été*. L'être-été a ainsi un sens ontologique. *L'oubli est lié au passé, mieux à*

<sup>200</sup> Le concept de la conscience de l'histoire de l'action, que Gadamer dit utiliser, n'est rien d'une « nouvelle modalité de la conscience de soi, par exemple une conscience qui aurait l'histoire de l'action pour objet, voire une méthode herméneutique qui serait fondée sur elle. Il faut plutôt y reconnaître la limitation de la conscience par l'histoire de l'action dans laquelle nous sommes tous. » Gadamer *P. et d.* I, p. 21.

<sup>201</sup> Gadamer *P. et d.* I, p.19.

<sup>202</sup> « L'avenir, l'être-été, le présent manifestent les caractères fondamentaux du « à soi », du « en retour vers » et du « laisser-faire-encontre de ». » Heidegger *E. t.* § 65, p. 231.

<sup>203</sup> « « Aussi longtemps que » le *Dasein* existe facticement, il n'est jamais passé, mais il est bel et bien toujours déjà *été* au sens du « je suis-été ». » Heidegger *E et t.* § 65, p. 230.

<sup>204</sup> « Celui-ci n'est pas rien, mais en lui se révèle une manière tout à fait déterminée de se rapporter à ce qui précède; un mode dans lequel je me ferme à ce qui précède et dans lequel il m'est caché. » Heidegger *P. f.* § 19b, p. 312.

*l'être-été, c'est-à-dire qu'il est un voilement de l'être-été, un voilement de ce à quoi il se rapporte. De même que le Dasein s'oublie lui-même, se dissimule à lui-même pour avoir à être l'être qu'il est déjà, faisant qu'il n'est jamais passé; de même l'oubli s'oublie lui-même dans le cas de l'être-été, il se dissimule à soi-même, c'est-à-dire qu'il est un voile, il voile l'être-été lui-même. Dans la mesure où il cache l'être-été, l'oubli est ce qui s'oublie lui-même. L'oubli est un mode positif de l'être-été en tant qu'il se rapporte au passé, et nullement au ne plus se souvenir<sup>205</sup>.*

*Comme voilement l'oubli n'est pas rien; de cette façon il ne doit plus rien au souvenir. Il n'y a aucun reste de souvenir en lui. Il ne consiste pas à ne plus se souvenir ou à oublier ce qui s'en est allé ou s'en va. En effet, du fait précisément qu'il est un manque de souvenir, l'oubli laisse croire qu'il n'est rien. Il n'est rien uniquement lorsqu'il se fonde sur le souvenir.*

En résumé, l'oubli comme ce qui n'est rien est celui qui est *un ne plus se souvenir*, ce qui est une contradiction dans les termes, alors que l'oubli est ce qui est lié à l'être-été. Il est dans ce cas un voilement, c'est-à-dire *un voilement de ce à quoi il se rapporte*. Ainsi l'oubli s'oublie lui-même et il cache l'être-été. Ce n'est pas que l'oubli soit oubli de quelque chose, car alors il n'est rien du tout. C'est pourquoi l'oubli doit s'oublier lui-même et là est son sens ontologique. Dans ce cas, la thèse de Heidegger ne peut s'accorder avec l'idée d'une unité du présent-passé-avenir, puisque c'est précisément ce qu'elle conteste. L'oubli fondé dans le passé à la place du souvenir n'est donc pas conciliable avec une telle unité, en dépit du fait que Heidegger conserve encore la rétention.

Comme l'oubli ne doit plus rien au souvenir, il ne peut plus se fonder d'aucune façon sur lui. Par conséquent, le rapport de l'oubli au passé s'en trouve modifié, c'est-à-dire que le passé est fondateur, mieux l'être-été est ce qui ne cesse pas d'être. *Il ne peut s'agir simplement de remplacer le souvenir par l'oubli sans rien changer au passé*. La publicité comme un oubli au sens du *ne plus se souvenir*, comme on a vu pour Gadamer, signifie que l'oubli ne se fonde pas encore sur le passé. Par contre, la publicité comme un tout montre que l'oubli est un tout et ainsi qu'il est fondé sur l'être-été. L'oubli en tant que le fait d'oublier donne accès au passé n'est que le contraire de l'oubli qui n'est plus un souvenir. Là n'est pas l'oubli au sens onto-phénoménologique.

On ne pourrait oublier, au sens ontique et au sens ontologique, s'il n'y avait pas l'être-été. Au sens ontique l'oubli est simplement oubli, à savoir un ne plus se souvenir, et au sens ontologique il est l'oubli qui s'oublie lui-même afin qu'il soit voilement. Le passé

---

<sup>205</sup> Texte déjà cité en note 199. « *le Dasein s'est oublié* en son pouvoir-être *jeté* le plus propre. Un tel oubli n'est pas rien, ni seulement le défaut du souvenir, mais un mode ekstatique propre positif de l'être-été. » Heidegger *E. t.* § 68a, p. 238. Ou encore : « Dans la mesure où l'oubli occulte l'avoir-été, —tel est le trait caractéristique de cette ekstase — il se dissimule à soi-même. L'oubli a pour caractéristique de s'oublier soi-même. » Heidegger *P. f.* § 20c, p. 348. Courtine traduit *Gewesenheit* par « avoir-été ». Nous préférons traduire par être-été, puisque l'avoir été désigne l'être-été, si l'on ne sépare pas l'existentialité du Dasein de la problématique de l'être lui-même.

comme ce qui a été et n'est plus, et auquel le souvenir est lié, fait place à l'être-été. *Seulement ainsi l'oubli est délivré du souvenir.* Il est à comprendre comme voilement. *L'oubli est fondé dans le passé en tant que celui-ci est l'être-été.* Seulement ainsi est dépassée la temporalité linéaire. L'oubli n'est pas simplement ce qui présuppose le passé, comme s'il était un ne plus se souvenir, mais il est lié au premier.

L'oubli fondé dans le passé a un sens à la condition expresse qu'il ne désigne plus le souvenir, sinon aussi bien poser que l'oubli demeure fondé dans le souvenir, c'est-à-dire à partir d'un présent perdu. Le passé qui fonde l'oubli implique que celui-là n'est plus vu de la même façon, à savoir qu'il *n'a jamais cessé d'être, et qu'il est l'être-été.* Naturellement, le souvenir pour sa part est un mode dérivé et il se rattache au passé comme étant. L'oubli n'est pas simplement ce qui réduit toute distance avec le passé, en étant lié au souvenir, et en permettant ainsi de s'approprier la tradition, comme le pose Gadamer.

Qu'en est-il de l'avenir ? Selon Gadamer, s'affranchir de nos préjugés est seulement ce qui permet d'avoir un avenir. Seul celui qui a un passé et une tradition peut avoir un avenir. *Étant au milieu de la tradition, le recul permet d'avoir un avenir.* En effet, on doit se distancer du passé pour produire une nouvelle compréhension, ce qui est en fait l'avenir. Ainsi Gadamer répond à la question de la naissance et du passé, laissée en suspend par l'être-jeté. Or, pour Heidegger, c'est l'inverse. *Seul celui qui a un avenir peut avoir un passé,* du point de vue de l'existentialité du Dasein, mais aussi du point de vue du passé lui-même, lequel passé provient de l'avenir, suivant notre interprétation. *Le passé ou mieux l'être-été comme ce qui n'a jamais cessé d'être est ainsi fondé dans l'avenir.* L'être-été fondé dans l'avenir nous délivre définitivement du passé. *En ce sens, il n'y a pas de passé s'il n'y a pas d'avenir.* L'avenir est un *déjà là*. Toutefois il faut comprendre cela ontologiquement, c'est-à-dire que là est le rejet complet de la linéarité du passé-présent-futur.

*L'avenir n'est pas un maintenant qui n'est pas encore arrivé*<sup>206</sup>, et ainsi il est lui-même un *déjà là*. Il n'advient, dans le cas du Dasein, qu'en tant qu'il est toujours déjà là. L'avenir comme un maintenant qui n'est pas encore là n'est *rien* en lui-même. Or, l'avenir n'est pas rien. C'est en tant qu'il n'est pas rien qu'il est un toujours déjà là. Il n'est pas ce qui est au-delà et ce vers quoi je passe au-delà. *L'avenir comme un en avant est un toujours déjà là, lequel corrélativement j'ai à être en tant qu'être en avant de soi.* L'existence est un être comme l'avenir est un toujours déjà là. L'avenir comme le *en avant* ne désigne pas un *devant*, c'est-à-dire un *maintenant-pas-encore mais plus tard, et ce à partir du présent, mais* il est un *toujours déjà là*. Le en avant-de-soi se fonde dans l'avenir<sup>207</sup>. Le Dasein ne pourrait être en avant de soi si l'avenir n'était pas un toujours déjà là. C'est ce que l'existentialité du Dasein implique<sup>208</sup>. Le passé comme *ce*

<sup>206</sup> « L'« avenir », ici, ne désigne pas un « maintenant » qui *n'est pas encore* devenu « effectif » et qui ne le sera qu'un jour » Heidegger *E. t.* §65, p. 229.

<sup>207</sup> « Le en-avant-de-soi se fonde dans l'avenir. » Heidegger *E. t.* § 65, p. 230.

<sup>208</sup> Nous renvoyons le lecteur à notre deuxième séminaire à ce propos au point : § 4a.

*qui a été et n'est plus* ne peut coïncider désormais avec l'être-été, lequel jaillit de l'avenir du fait que le « en avant » n'est pas un *devant*, à savoir ce qui va arriver. Seul ce qui est avenir peut avoir un passé.

Mais quel est dans ce cas le rapport du « passé » et de l'avenir ? Comme *ce qui a été* n'est pas un *maintenant qui a été*, et qu'il n'y a pas de présent, alors il est un être-été, et l'être-été lui-même vient de l'avenir. Il est l'avenir été, dit Heidegger<sup>209</sup>, c'est-à-dire que **le passé provient de l'avenir, il est ce qui ne cesse pas d'être**. Voilà l'être-été. Nous découvrons ici le sens ontologique du passé. Le passé ou mieux l'être-été qui provient de l'avenir atteste que le passé fonde l'oubli, et qu'il ne s'agit pas simplement de ce que « le passé n'est pas présent dans le souvenir, mais dans l'oubli ».

Le point en litige est la linéarité du passé-présent-futur. On dépasse cette linéarité seulement si *le passé provient de l'avenir*, c'est-à-dire que seul celui qui a un avenir peut avoir un passé. Au contraire, que *celui qui a un passé peut avoir un avenir en s'affranchissant de lui* au moyen du recul montre encore une temporalité ontique, et ne réussit pas à nous convaincre que l'oubli est débarrassé du souvenir. L'oubli a le sens classique pour Gadamer, alors que l'oubli comme voilement est lié au passé, mieux à l'être-été. Le sens véritable de « il n'y a pas d'oubli sans passé » est certes le voilement, et ce ne peut être ce sens lorsque l'oubli est un s'affranchir du passé, car il demeure lié au souvenir.

Il ne s'agit pas d'un argument circulaire, mais d'un cercle herméneutique. En effet, le passé n'est pas ce qui a été, au sens de ce qui n'est plus sur le fondement du présent. *Le passé comme ce qui a été, à savoir été présent, présuppose ce dont il parle, et là est un cercle au sens négatif. Il est plutôt ce qui est advenu, grâce à l'être-été. Il est clair que ce qui a été et n'est plus est un être-été comme mode de l'être-été. Cela n'est pas un argument circulaire; par contre, la thèse que ce qui a été est passé du fait qu'il a été présent, en est un.* Le passé n'est pas davantage ce qui a été au sens de ce qui suit l'avenir, lequel est ce qui n'est pas encore là, donc aussi à partir du présent. Il est ce qui se fonde sur l'avenir. Le passé qui provient de l'avenir est un cercle herméneutique au sens onto-phénoménologique. L'avenir n'est pas non plus un devenir, mais un déjà là, une source. On a un passé parce qu'on a un avenir et non l'inverse, à savoir qu'on aurait un avenir du fait qu'on a un passé, sur le modèle de ce qu'on meurt parce qu'on est né. La proposition « on a un passé parce qu'on a un avenir » ne doit pas être entendue au sens de la succession, mais de l'origine et de la source, c'est-à-dire qu'elle signifie : « le passé provient de l'avenir ». De la même façon, « on naît parce qu'on meurt » n'a pas à être entendue au sens de la succession et du déroulement.

La difficulté de la pensée de Gadamer est que seul un accomplissement qui n'est jamais terminé distingue un passé et un avenir. Ils ne sont donc pas fondés. En d'autres termes, l'accomplissement sans fin ouvre et ménage un espace afin de distinguer un passé et un

---

<sup>209</sup> « L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux : « étant-été ») (gewesende) dé-laisse de soi le présent. » Heidegger *E. t.* § 65, p. 229.

avenir. Le passé au moyen de la distance temporelle permet le recul. Il est maintenant clair que, phénoménologiquement, le passé qui provient de l'avenir fournit une unité du passé et de l'avenir, mais ontologiquement. Pour l'historien l'avenir est comme le passé, et inversement, sinon il ne pourrait interpréter l'histoire. Or, pour cela ne faut-il pas que l'avenir soit fondateur ?

On peut maintenant répondre à la question posée plus tôt. Heidegger réussit-il à échapper au passé comme dépassé et, conséquemment, au « rendre présent le passé » ? Le « passé comme dépassé » ne serait-il en définitive qu'une fixité qu'on prête au passé, comme l'affirme Gadamer, dont la thèse est que le passé est déjà lié au présent ? Or, *comme le passé provient de l'avenir, la réponse est claire*. La question du passé n'est pas simplement qu'on le rend fixe, mais qu'il n'est pas fondé. Il n'y a de passé que s'il y a un avenir. Par conséquent, le passé comme écoulement est aboli. Ainsi Heidegger résout le problème de « rendre présent le passé ». Toutefois, cela n'est possible que si le Dasein a un sens existentiel, et aussi ontologique.

Résumons la thèse de Gadamer à propos du passé et de la distance temporelle. On ne peut appliquer nos idées actuelles au texte lorsque nous le lisons, puisque nous comprenons qu'avec la tradition. De la même façon, le passé ne peut être mesuré par le présent, puisque nous y sommes déjà liés. Nous sommes liés au passé lorsque nous tentons de comprendre un texte. On n'a pas à rendre présent le passé, étant déjà lié par la compréhension à la tradition, laquelle il s'agit maintenant de s'approprier à nouveau. Une appropriation de ce passé s'effectue seulement lorsque nous parvenons à éliminer ceux de nos préjugés qui font obstacle. La tradition et le passé pèsent sur nous. *Une distance temporelle s'établit entre nous et le passé ou tradition, c'est-à-dire qu'on doit se distancer de celui-ci, créer une distance, et nullement que l'on doive franchir une distance*. La distance temporelle est une distanciation. Elle ne sépare pas, mais elle unit, et permet le recul. *Loin que l'on doive rendre présent le passé, il faut s'en distancer, créer une distance*. Dans ces conditions toutefois, *le passé demeure un écoulement. L'oubli est lié au passé et non au souvenir, et rien n'est changé au passé*. Ce n'est qu'en prenant congé du passé qui nous accable que nous comprenons le texte lui-même. Il n'est nul besoin d'un passé lointain et d'un tout juste passé (la rétention chez Husserl), car on comprend avec la tradition. Gadamer ne part pas du présent seul, lequel retiendrait le passé, car une chaîne unit déjà le passé et le présent. Dans cette vision la distance temporelle est indispensable. Ne pouvant comprendre sans la tradition, sans le passé, ce n'est donc pas nous qui comprenons, au sens d'une subjectivité, toujours selon Gadamer. Le passé permet de dire « j'ai compris »<sup>210</sup>. Le passé fonde l'avenir, quoique ce ne soit pas au sens classique, cela demeure une temporalité linéaire. On voit toute la différence entre Gadamer et une perspective phénoménologique ontologique.

---

<sup>210</sup> « Là, ce n'est absolument pas nous-mêmes qui comprenons. C'est toujours déjà un passé qui permet de dire : j'ai compris. » Gadamer *P. c. s.* p. 145.

Or, *pouvoir prendre congé du passé est avoir la possibilité d'un avenir*, affirme Gadamer<sup>211</sup>. Ainsi le passé est vu de manière traditionnelle, c'est-à-dire comme ce qui est maintenant derrière nous, alors qu'il ne peut exprimer *un derrière nous* puisque l'avenir n'est pas *un devant nous*, mais *un toujours déjà là*. Bref, *si l'avenir n'est pas un devant nous, le passé ne peut jamais être un derrière nous*. Pouvoir prendre congé du passé présuppose l'être-été. *Ils ne peuvent naturellement être simplement liés afin de ne pas être devant et être derrière nous*. Cela ne résout rien. La clé du passé est là, dans cette compréhension de l'avenir comme déjà là. Mais on a de la difficulté à accepter que le passé ne soit pas *un derrière nous*. Or, pour saisir cela, nous devons abandonner complètement l'idée que *le passé passe*. C'est là exiger que nous sortions de l'étant au profit d'une ontologie phénoménologique. Bref, une fois compris que le passé ne peut être *un derrière soi*, toute idée de succession ou d'écoulement s'élimine d'elle-même au profit de l'être, d'une ontologie fondamentale. L'avenir pour sa part souffre de la difficulté d'abandonner l'idée qu'il soit un futur, *un pas encore là*. Or, l'avenir n'est pas un devenir. Pour Gadamer, il consiste à écarter le passé qui nous accable trop, et il est ainsi vu de manière traditionnelle, toujours selon un présent, et selon un écoulement. L'existant demeure celui pour qui il y a une nouvelle compréhension, celui pour qui il y a un sens à dire qu'une œuvre est comprise, suivant Gadamer. L'existence n'étant jamais séparée de la tradition, c'est dans l'appropriation de cette même tradition dans laquelle nous sommes plongés que nous existons. La tradition est ainsi réhabilitée. Toutefois, *le rapport de l'existence et de la tradition souffre aussi du même problème, celui de la distance temporelle, à savoir que prendre congé de la tradition au moyen de celle-ci est pouvoir exister*. L'existence n'a jamais été distinguée de la tradition, et tout cela s'effectue au détriment d'une non-délimitation d'une telle existence, selon nous.

c) L'avenir qui advient par la dissolution de l'ancien indique  
une discontinuité (Diskontinuität).

L'expérience et les époques en tant que dissolution de l'ancien sont des discontinuités.

L'âge comme exemple de dissolution.

La dissolution montre la discontinuité dialectique et la liaison de l'avenir et du passé.

Chaque phénomène est discontinuité dans la continuité.

L'attente à partir du présent ou comme anticipation.

Apportons encore un mot sur le rapport du passé et de l'avenir. Pouvoir prendre congé du passé est avoir la possibilité d'un avenir, selon Gadamer. La tradition est ainsi réhabilitée. Telle est la tâche herméneutique qui échoit au Dasein qui s'approprie la tradition. Il ne s'agit donc pas d'un passé qui est détaché, c'est-à-dire un passé, qui maintenant n'existe plus, serait ce qui libère le sujet présent pour un avenir. En bref, l'avenir, lequel est propre à un sujet libre de tous préjugés. Encore moins, d'un passé, qui étant passé devient fixe, et par là rejoins l'éternel, fondant ainsi toute existence actuelle et future. La disparition est ce qui permet l'avenir quand nous passons d'une compréhension à une autre. Or, toute disparition est liée à l'avenir, la compréhension

---

<sup>211</sup> Déjà cité. Gadamer *T. v. et t. p.* p.102.

étant un accomplissement. Étant donné que *dans toute disparition le devenir est toujours conservé et également, à l'inverse, que dans le devenir la disparition l'est toujours*<sup>212</sup>, le passé est lié à l'avenir. L'avenir advient par la dissolution de l'ancien<sup>213</sup>, la nouvelle compréhension se pointe par la dissolution de l'ancienne. Il n'y aurait pas de devenir possible sans cette dissolution de l'ancien. La chaîne qui relie le passé au présent l'exige. Elle exige non seulement que le devenir soit possible, mais que l'ancien se dissolve pour que le devenir soit possible. En contrepartie, cela signifie que c'est seulement dans le nouveau que ce qui est dissous est éprouvé comme tel<sup>214</sup>. Par conséquent, l'expérience que nous faisons d'une nouvelle compréhension, ou de quelque chose qui devient autre, ne marque pas une continuité, mais, au contraire, une discontinuité (Diskontinuität)<sup>215</sup>.

Notons que cette réflexion sur la dissolution de l'ancien pour que le devenir soit possible confirme que le nouveau enrichit l'ancien et lui est supérieur. C'est aussi ce que signifie la dialectique herméneutique. Nous avons vu que l'expérience n'est pas un point de départ, mais qu'il y a une continuité dialectique. Or, maintenant, on peut voir clairement que le nouveau contient la vérité de l'ancien. L'expérience commence toujours négativement, c'est-à-dire que la chose n'est pas telle que nous la supposons<sup>216</sup>. Le meilleur est le nouveau, car on passe d'un croire savoir à un savoir. C'est dire que déjà « le nouveau qui contient l'ancien » dans *Vérité et méthode* visait en direction de la discontinuité, mais dans la continuité.

La distance temporelle qui ne sépare pas, mais unit montre que les préjugés sont les mêmes tout en étant autres. Elle permet ainsi le recul. La discontinuité dans la

---

<sup>212</sup> « il n'y a aucune disparition qui ne soit toujours simultanément devenir. La vérité de la conscience historique semble être parvenue à sa perfection du fait que, dans la disparition, est toujours aussi préservé le devenir, dans le devenir la disparition » Gadamer *C. h. et i. e.* p.71-72.

<sup>213</sup> Gadamer *T. v. et t., p.*, p. 77 et p. 101. Gadamer dit s'être inspiré de Hölderlin pour qui tout instant est un instant de transition, et est une séparation de deux effectivités opposées, une effectivité déclinante et une effectivité advenante ou devenante. Or, ceci renvoie à sa propre thèse de la différence du nouveau et de l'ancien. « Seule la dissolution [...] libère l'avenir » disait Hölderlin, rapporté par Gadamer p. 101. Notre propos n'est pas d'examiner le rapport entre les deux thèses.

<sup>214</sup> « c'est finalement uniquement par l'expérience du nouveau que ce qui se dissout est éprouvé dans son unité propre. Ici ce que Hölderlin a à dire à chacun de nous, c'est que l'ancien, c'est-à-dire une manière de se comporter vis-à-vis l'ancien, appartient à l'effectivité propre du nouveau en devenir. » Gadamer *C. h. et i. e.* p.78. C'est seulement après *Vérité et Méthode* que Gadamer explicite cette question. Mais l'auteur avait déjà souligné dans *Vérité et Méthode* que : « La distinction des périodes n'est donc pas un obstacle à surmonter. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 319. Il n'est nul besoin de se transposer dans l'époque.

<sup>215</sup> « L'expérience que nous faisons que quelque chose est devenu autre, que tout ce qui est ancien est ancien, et que quelque chose de nouveau est là, est l'expérience d'une transition qui ne garantit pas une quelconque continuité, mais montre au contraire la discontinuité et représente la rencontre avec l'effectivité de l'histoire. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 77.

<sup>216</sup> « la chose n'est pas telle que nous la supposons. L'expérience que l'on fait d'un autre objet modifie notre savoir antérieur et son objet. On possède alors un savoir différent et meilleur, ce qui veut dire que l'objet lui-même « ne tient pas ». C'est le nouvel objet qui contient la vérité de l'ancien. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3b, p. 377.

continuité montre que la distance temporelle est le même qui devient autre, par exemple le changement d'époque. Notons que *la discontinuité de la distance temporelle en permettant le recul distingue les préjugés vrais des faux*. En effet, il n'y a pas de vérité pure. Nous voyons toute l'importance de la distance temporelle. Gadamer, loin de l'abolir, constate son rôle dans la compréhension que constituent les préjugés et dans la liaison de la vérité à la non-vérité.

Or, que remarquons-nous dans ce que distingue un historien sous la forme des diverses époques, sinon qu'il y a discontinuité dans ce qui advient sous la forme de l'expérience de ces époques<sup>217</sup> ? Bref, *il y a des césures qui correspondent à des significations éphémères<sup>218</sup>, lesquelles ne sont pas des points fixes ou de simples époques, comme le pose l'historien. Il en va de même pour l'avenir. Il y a une discontinuité dans la continuité, dans ce qui advient<sup>219</sup>*. Gadamer apporte des exemples. La Révolution française<sup>220</sup> est un événement qui ne s'oublie pas. Elle est l'expérience d'une discontinuité. L'âge atomique est un autre événement qui nous fait entrer dans une nouvelle époque et concerne l'avenir. Le moment où cela s'est produit n'est pas essentiel puisqu'il demeure incertain. Par contre, qu'une discontinuité se soit par là produite est indéniable. *L'événement qui se produit fait que ce qui jusque-là avait cours devient ancien<sup>221</sup>*. Ce n'est pas que le maintenant ait sombré dans le passé, mais que quelque chose est devenu ancien, est éprouvé comme ancien. Cela correspond au choc que produit la tradition sur nous afin que la familiarité cède le pas à l'étrangeté. L'avenir aussi est tributaire de cet événement éphémère. Ainsi, *ce qui est expérimenté comme disparition ou surgissement n'est pas un point fixe, mais à l'inverse dépend des situations à partir desquelles on différencie les événements<sup>222</sup>*. Rappelons que la «situation» est à comprendre au sens de ce qui n'est jamais tout à fait délimité et clair.

Gadamer apporte un exemple de cette discontinuité ou de cette signification éphémère des événements: celui de l'âge. Le vivant entre dans un âge et laisse derrière lui un

---

<sup>217</sup> « Nous connaissons la discontinuité dans ce qui advient sous la forme de l'expérience des époques. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 72.

<sup>218</sup> « Il y a quelque chose comme une expérience originelle d'une césure éphémère. Les époques de l'Histoire distinguées par l'historien ont pour racines d'authentiques expériences éphémères, et elles doivent finalement se justifier par celles-ci. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 72.

<sup>219</sup> « Il y a quelque chose comme une discontinuité dans ce qui advient. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 72.

<sup>220</sup> « c'est là que se fait l'expérience d'une différence et d'une discontinuité, d'un arrêt au milieu du caractère incessant des changements. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 73.

<sup>221</sup> « Quelque chose est arrivé en vertu de quoi l'ancien est ancien. Le temps lui-même est pour ainsi devenu ancien lorsque advient quelque chose de ce genre, et cela non seulement au sens où le passé serait maintenant là en tant qu'un ayant sombré et non plus comme un actuel et un présent, en tant, pour ainsi dire, qu'un espace temporel uniforme de l'ancien que l'on pourrait dominer du regard, mais, c'est précisément aussi l'avenir même qui est dépendant de la signification éphémère d'un événement éphémère. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 73.

<sup>222</sup> Gadamer reprend pour son propre compte cette vérité historique : « tout ce qui est éprouvé dans ce flux de l'Histoire comme disparaître ou comme devenir dépend des positions à partir desquelles on articule et différencie cette chaîne d'événements qui, pour ainsi dire, s'écoule. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 72.

âge<sup>223</sup>. Nous avons une date de naissance, à partir de laquelle on indique l'âge qui est le nôtre, et pourtant le mûrissement, le devenir adulte d'un enfant, ne peut être suivi en mesurant le temps qui s'écoule depuis la naissance. Car soudain l'enfant n'est plus un enfant, mais un adulte, tout cela s'est passé soudainement et sans retour, nous dit Gadamer<sup>224</sup>. Le mûrissement est une nouvelle époque de notre vie qui contient la vérité de l'enfance. De même quand nous revoyons quelqu'un et disons qu'il a vieilli. Cela ne signifie pas qu'il a atteint un point déterminé du temps, dans le continuum temporel. On n'est pas certain du moment décisif où l'on a mûri. Il y a donc un tel événement de discontinuité sans que nous soyons certains du moment décisif, selon Gadamer. Il est clair avec cet exemple de l'âge que des césures ont lieu dans les événements qui se produisent, lesquels forment déjà l'unité du passé-présent-avenir.

Ainsi l'avenir n'est pas séparé du passé. La disparition des maintenant dans le passé infini et le surgissement à partir d'un avenir également infini ne sont plus valides. La discontinuité montre son lien avec la dialectique, à savoir qu'on n'a pas besoin d'une dialectique agressive, celle qui surmonte des contradictions, pour poser ces césures. L'avenir n'est pas ce qui simplement arrive, mais il est dépendant de la signification epochale d'un événement. Il échappe ainsi à la succession. On voit que Gadamer veut se libérer de l'avenir comme infini en posant, non pas des époques, mais une signification epochale des événements. *L'avenir n'étant pas un infini, mais étant dépendant de la signification epochale d'un événement, de même dans le cas du passé, lequel n'étant pas un infini ayant simplement des points fixes, il y a une unité du passé-présent-avenir.* Il y a donc une discontinuité dans la continuité que constitue l'universalité de la temporalité, et donc aussi de tout phénomène ou de tout événement. **Chaque phénomène présente cette structure de discontinuité dans la continuité.** Tel est le phénomène selon Gadamer. Il faut en effet se persuader que les événements ne sont pas dans une temporalité universelle, mais que chaque étant est temporel, quoique ce ne soit pas une temporalité simplement prise dans une plus grande, si l'on suit bien la continuité dialectique. En somme, Gadamer peut parler de passé-présent-avenir, *continuum* conçu de façon herméneutique, car l'avenir et le passé n'étant pas des infinis ils sont liés pour former un cercle. Et comme c'est un *continuum*, il y a des cercles concentriques herméneutiques. Il va sans dire que ce *continuum* passé-présent-avenir est au fondement de toute compréhension, aussi bien celle d'un texte, de l'expérience de l'autre que de tout phénomène. C'est là le but de toute cette démonstration.

Pour Gadamer, cette discontinuité dans la continuité n'a plus besoin de fonder le passé dans l'avenir, comme le pose Heidegger, pour échapper au passé qui s'écoule. Car,

<sup>223</sup> « Le vivant entre dans un âge et laisse derrière lui un âge. Sa temporalité est une discontinuité » Gadamer *T. v. et t. p.* p. 96.

<sup>224</sup> « Certes nous avons une date de naissance et vivons selon ce comput de temps à partir duquel nous pouvons indiquer précisément au jour et à l'heure près quel âge nous avons, et pourtant le mûrissement, par exemple le devenir-adulte d'un enfant, n'est pas un processus qu'on pourrait suivre en quelque façon que ce soit en mesurant le temps qui s'écoule. Car soudain l'enfant n'est plus un enfant, soudain tout cela est passé sans retour possible, et ce qui constituait jadis le tout de cet être familier n'est plus là. » p 74. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 74.

l'avenir aussi se fonde sur des discontinuités et ne peut simplement advenir. De ce point de vue, Heidegger apparaît comme celui qui n'a pas dépassé l'avenir comme continu. Toutefois, on sait que l'avenir pour Heidegger n'est pas un continuum, mais un déjà là. Comme déjà là il est la source de tout évènement. Par contre, *comme ce qui n'est pas encore là et peut arriver il n'est pas cette source. L'avenir n'est pas un devant soi, un devenir*. Mais il faudrait en outre mesurer la thèse de Gadamer au regard d'une temporalité qui ne doit rien laisser hors d'elle. Est-ce le cas ? Gadamer voit ensemble la temporalité et l'intemporalité<sup>225</sup>, de la même façon dont la vérité est liée à la non-vérité. Dans ces conditions, l'unité du passé-avenir reposerait sur le fait qu'il n'y a pas de temporalité pure. Or, il est absurde de parler de temporalité pure, même comme repoussoir. La temporalité est ce qu'elle est, comme la vérité est elle-même. *La temporalité ne peut être la temporalité d'elle-même, comme la vérité n'est pas vérité d'elle-même*. On ne peut continuer ainsi à l'infini.

La question de l'avenir est liée à celle de l'attente. Apportons une critique de l'attente chez Gadamer, laquelle va confirmer que l'avenir n'est pas une discontinuité dans la continuité, mais un déjà là. Gadamer voit l'attente à partir du présent alors qu'elle est anticipation, et, par conséquent, l'avenir en est le fondement. L'attente au sens du *s'attendre à*, que « ce qui est n'est pas tel qu'on s'y attendait » ne peut exister sans que l'attente elle-même soit anticipation, entendu que ce qui *est* n'est pas un *maintenant*. Pour Gadamer le *s'attendre* et l'attente sont liées à la tradition, de laquelle on ne peut se soustraire. L'attente est ainsi réduite à ce à quoi l'on s'attendait, mais qui n'est pas, de sorte qu'elle n'est jamais fondée. Or, il y a une attente qui est anticipation, laquelle repose sur l'avenir comme déjà là, étant donné que ce qui est n'est pas tel que ce à quoi on s'attendait. L'anticipation n'a rien à voir avec la prédiction, mais est à la base même de tout agir. Le *s'attendre à* au sens où « ce qui est n'est pas tel qu'on s'y attendait » est déterminant pour le rapport de la possibilité et de son accomplissement. Ce qui est et sa possibilité n'ont rien à voir avec ce qui est et à quoi on s'attendait puisque ce qui *est* est ce qui peut être et concerne les possibilités. Même le *s'attendre à* est fondée sur les possibilités ou attentes. Selon notre thèse, l'avenir comme déjà là signifie que l'attente est anticipation pour l'existant. En somme, si l'on ne considère pas l'existentialité du Dasein, mais plutôt l'existence comme ce qui est en rapport à l'être lui-même, l'avenir comme déjà là entraîne que l'attente est anticipation pour l'existant.

Aussi l'éthique peut être la solution en réponse à la prédiction<sup>226</sup> dans le domaine de la vie sociale. Éthique dont le but est de connaître l'agir humain afin de le prévoir (statistique et prévision), et qui d'ailleurs repose sur la même base. Toutefois, selon nous, seul un fondement d'ordre ontologique montre les limites de la prédiction.

---

<sup>225</sup> Il faut « penser ensemble cette in temporalité et la temporalité » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1c, p. 139.

<sup>226</sup> « Par exemple, on n'établit pas les causes d'effets déterminés, on se borne au contraire à s'assurer de régularités. Ainsi, il est totalement indifférent que l'on croie ou non à la liberté du vouloir car, dans le domaine de la vie sociale, on peut dans tous les cas parvenir à des prédictions. » Gadamer *V et m.* Première partie, I, 1a, p. 20.

d) L'irréversibilité du temps confirme que le passé est lié au présent.

La fusion des horizons en un seul.

La contemporanéité est pleine présence au sens de la médiation totale.

La contemporanéité n'est pas simultanée.

La distance est dépassée dans la contemporanéité : exemple de l'écrit.

La distinction des préjugés vrais et des préjugés faux est pleine présence de la vérité.

Critique : l'irréversibilité du temps signifie que l'avenir est la source.

La répétition véritable est fondée sur le temps irréversible et non l'inverse.

Quelle est la place du présent dans cette discontinuité du continu ? Le passé est lié au présent, et conséquemment, selon les situations propres au Dasein, le passé et le présent se médiatisent constamment<sup>227</sup>. On ne peut faire tourner en sens inverse la roue de l'histoire, à savoir que le présent ne peut s'effacer pour faire place au passé, et ainsi rendre présent le passé, afin que celui-ci soit présent. Bref, *l'irréversibilité du temps confirme que le passé est lié au présent*. Nous sommes déjà liés au passé et à la tradition, et l'appropriation du passé est alors ce qui s'effectue à chaque nouvelle compréhension. *Le présent en tant que discontinu est l'appropriation de la tradition*. Il n'est exigé que de faire une médiation entre le présent et le passé. C'est pourquoi l'artiste est toujours de son temps, affirme Gadamer<sup>228</sup>. Il ne peut rendre présent le passé. *Le présent est donc le nouveau*. De multiples cercles se produisent suivant ces médiations, c'est-à-dire à chaque fois que nous avons une nouvelle compréhension. Ceux-ci forment un horizon mobile<sup>229</sup> qui comprend à la fois la tradition et nous-mêmes<sup>230</sup>. Nous avons là une historicité effective, celle qui lie le Dasein à la tradition. Il y a fusion des horizons du présent et du passé, c'est-à-dire que l'horizon du présent ne se forme pas sans le passé. Et cela vaut autant pour l'horizon du présent, qui est en constante formation, que pour celui qui est historique<sup>231</sup>. Il n'y a pas là deux horizons, mais un seul<sup>232</sup>. La fusion des horizons<sup>233</sup> s'effectue lors de l'appropriation du passé<sup>234</sup>.

<sup>227</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 312.

<sup>228</sup> « Même celui qui restaure des monuments ou qui est chargé de leur entretien reste un artiste de son temps. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 2b, p. 175.

<sup>229</sup> « L'horizon est au contraire quelque chose dans quoi nous pénétrons progressivement et qui se déplace avec nous. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 326.

<sup>230</sup> « tous ensemble, ces mondes forment l'unique et vaste horizon, de lui-même mobile, qui, au-delà des frontières de ce qui est présent, embrasse la profondeur historique de la conscience que nous avons de nous-mêmes. [...]. Le passé, —le nôtre comme celui des autres— vers lequel se tourne notre conscience historique, contribue à former cet horizon mobile dont vit toujours toute vie humaine » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 326,

<sup>231</sup> « L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 328.

<sup>232</sup> « Y a-t-il ici deux horizons distincts, l'horizon dans lequel vit celui qui comprend et celui, propre à chaque époque, dans lequel il se replace ? » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 325.

<sup>233</sup> « La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 328.

<sup>234</sup> « La véritable compréhension, en revanche, demande que l'on reconquière les concepts propres à un passé historique de telle sorte qu'ils incluent en même temps notre propre compréhension. C'est ce que nous avons appelé plus haut fusion des horizons. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3c, p. 398.

Il y a ainsi fusion entre le texte et l'interprète<sup>235</sup>. Cette médiation du passé et du présent<sup>236</sup> sous l'égide de la fusion d'horizons rejoint certainement ce que Gadamer développera plus tard, après *Vérité et Méthode*, sous la thèse de la discontinuité dans la continuité. En effet, un seul horizon exige une discontinuité dans la continuité. Cette fusion des horizons en un seul est censée répondre à la difficulté des liaisons entre « les horizons des horizons ».

Nous sommes par la médiation renvoyés à la contemporanéité (*Gleichzeitigkeit*). Disons-en un mot. La contemporanéité veut dire qu'une chose, laquelle se présente à nous, d'aussi loin qu'elle se présente à nous, est pleinement présente dans sa représentation<sup>237</sup>, à savoir que la tradition est présente dans un texte. L'œuvre d'art en est l'exemple. L'exécution d'une œuvre musicale ou d'une pièce de théâtre n'est pas respectivement la reproduction sur la base d'une partition ou du texte de l'auteur. De la même façon, l'auditeur est en médiation totale avec l'œuvre. La médiation est ici totale. La contemporanéité n'est pas une manière d'être donnée à une conscience, mais signifie pour la conscience une tâche à accomplir<sup>238</sup>. La contemporanéité tente d'échapper à la présence, source de toute subjectivité et objectivité. *Pour Gadamer le présent est plutôt l'effectivité de la médiation totale, et deviendra plus tard la discontinuité dans le continu*. Il n'est pas un point fixe dans une succession ou un déroulement des événements. Dès que *le contemporain est, cela signifie la pleine présence, celle de la tradition dans le texte que nous lisons, ou encore de l'œuvre dans l'exécution musicale, et non une simultanéité* (ou présence de deux choses). La pleine présence n'a rien à voir avec le désir de présence de la métaphysique, mais est une coexistence de la tradition et du présent. Bref, *la contemporanéité n'est pas simultanéité*<sup>239</sup>. Cette dernière affirmation prépare pour la thèse de la discontinuité dans la continuité, car le présent n'étant plus une identité dont la simultanéité est le corrélatif, il s'ouvre pour accueillir deux éléments et être ainsi une position intermédiaire. La discontinuité peut donc s'installer dans la continuité. En cela la fusion des horizons aide grandement. L'instant n'est pas un arrêt du temps qui s'écoule. Il est éprouvé comme une discontinuité et en même temps comme un nouveau commencement. La transition que constitue l'instant n'est pas ce qui relie le maintenant et l'avenir. Elle pose plutôt en même temps la

<sup>235</sup> La fusion des horizons de compréhension, « fusion qui opère la médiation entre le texte et l'interprète. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 3c, p. 401.

<sup>236</sup> Gadamer trouve cette médiation qui est totale dans l'œuvre d'art. « la non-distinction entre la médiation et l'œuvre elle-même constitue la véritable expérience de l'œuvre. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1b, p. 138.

<sup>237</sup> « La « contemporanéité » en revanche veut dire ici qu'une chose unique qui se présente à nous, si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert pleine présence dans sa représentation. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1c, p. 145.

<sup>238</sup> « La contemporanéité signifie donc non pas une manière d'être donnée à la conscience mais, pour celle-ci, une tâche et une réalisation qui en sont exigées. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1c, p. 145.

<sup>239</sup> Gadamer fait sienne la proposition de Kierkegaard : « contemporanéité ne signifie pas simultanéité » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 1c, p. 145.

différence et la liaison entre le passé et l'avenir<sup>240</sup>. Tel est le discontinu dans la continuité vu dialectiquement à propos du présent, selon Gadamer. Déjà la distance est dépassée dans la contemporanéité<sup>241</sup>. Car qu'est-ce que la contemporanéité, puisque la compréhension ne s'adresse pas à une subjectivité<sup>242</sup>, sinon que la liaison du passé et de l'avenir<sup>243</sup>. Elle est la position intermédiaire de la continuité dialectique<sup>244</sup>.

La contemporanéité est la tradition dans la présence. Rien ne peut égaler la tradition écrite<sup>245</sup>, pas même les artéfacts. Voyons brièvement la distance temporelle appliquée à l'écrit, c'est-à-dire qu'elle se trouve en celui-ci, à la suite de ce que nous venons de voir à propos du présent. Ceci n'est pas une comparaison ou un exemple pour saisir le problème, mais l'écrit est une manifestation de la vie elle-même dans laquelle se présente toute distance temporelle<sup>246</sup>. Le passé n'est pas un objet, mais il y a une manifestation de lui-même dans l'écrit. L'écrit est contemporain du présent. L'écriture est une coexistence unique du passé et du présent. *Lire un texte ne consiste pas à remonter dans le passé, mais à participer dans le présent à ce qui est dit*<sup>247</sup>. *Il y a dans l'écrit une médiation totale où la tradition et le présent coexistent*. Ainsi la distance temporelle n'a pas besoin d'être franchie ni n'être abolie, car la tradition est pleine présence dans l'écrit, de même que dans l'agir humain d'ailleurs. La distance est dépassée dans la contemporanéité. Le contemporain réalise la médiation totale. **Les multiples phénomènes sont des médiations totales de la tradition dans la contemporanéité qui**

<sup>240</sup> La transition n'est pas le maintenant qui relie le précédent et l'avenir. « la transition apparaît comme l'être véritable du temps dans la mesure où, en elle, tout est simultané, ce qui réunit ainsi le passé et l'avenir. Alors que l'écoulement uniforme du temps est un constant passage ... » Gadamer *T. v. et t. p.*, p. 100. « ce n'est pas que la transition appartient aussi bien au passé qu'à l'à-venir. Il s'agira au contraire de montrer comment cette position intermédiaire instaure simultanément la différence entre le passé et l'à-venir et leur liaison. » Gadamer *T. v. et t. p.* p. 100.

<sup>241</sup> Gadamer applique à sa thèse la proposition de Kierkegaard : « le dépassement de la distance temporelle dans la contemporanéité. » Gadamer *Q. v. I*, p. 55.

<sup>242</sup> « Que sont les contemporains et qu'est-ce que la prétention à la vérité face au mélange complexe d'hier et d'après-demain. Le concept de premier lecteur souffre d'une idéalisation qui n'a pas été repérée. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1b, p. 417. Pour une critique du commencement, voir § 6e.

<sup>243</sup> « Car, qu'est-ce que la contemporanéité ? Les auditeurs avant-hier, tout comme ceux d'après-demain, font toujours partie, eux aussi, de ceux à qui l'on parle comme à des contemporains. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1b, p. 417.

<sup>244</sup> Gadamer exprime à tout le moins le caractère dialectique de la contemporanéité avant *Vérité et méthode*. « Je tiens pour une des plus importantes corrections que nous devons apporter à l'opinion que la conscience historique a d'elle-même le fait que la contemporanéité se révèle être un problème hautement dialectique. » Gadamer *Q. v. I*, p. 54.

<sup>245</sup> Il y a supériorité de l'écrit sur le dialogue dans le rapport du passé et du présent. « Tout ce qui est transmis sous forme écrite est contemporain du présent. Il y a donc dans l'écriture une coexistence unique du passé et du présent » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1a, p. 412. Mais c'est l'idéalité de la parole qui est à son fondement. « L'écrit est une forme d'auto-aliénation. La vaincre par la lecture du texte, voilà la tâche suprême de la compréhension. » Gadamer *V et m.* Troisième partie, 1a p. 412-413. Telle est la supériorité du dialogue sur l'écrit. L'art épistolaire tient plus de la parole que de l'écrit.

<sup>246</sup> « Quiconque sait lire ce qui est transmis par écrit atteste et accomplit la pure présence du passé. » Gadamer *V. m.* Première partie, II, 2d, p. 183.

<sup>247</sup> Gadamer *V. m.* Troisième partie, 1a, p. 413-414.

**correspondent aux multiples cercles concentriques, eux-mêmes liés à une totalité herméneutique.**

Le dilemme de « comprendre un auteur mieux qu'il ne s'était lui-même compris<sup>248</sup> », lequel visait sans espoir d'y parvenir jamais le sens du texte, est maintenant résout. Le sens du texte lui-même ne dépend pas de l'auteur puisque le comprendre n'est pas l'affaire de la subjectivité. Il y a fusion du lecteur et de l'œuvre dans une médiation totale<sup>249</sup>. L'auteur aussi est un interprète. Il y a pleine présence du l'œuvre et du lecteur dans une médiation totale. Le texte tout comme le lecteur<sup>250</sup> sont liés à la tradition<sup>251</sup>.

Pour terminer ce point, appliquons la distance temporelle à la question des préjugés, à la lumière de la pleine présence. Nous tentons ainsi de mieux saisir ce qu'il en est de ces derniers. Le passé est ce dont on ne peut se débarrasser, mais dont on peut prendre congé pour faire place au nouveau. Les préjugés, on ne peut s'en défaire complètement puisque c'est avec eux que nous comprenons, mais on doit repérer certains d'entre eux qui empêchent de comprendre. *La distance temporelle qui ne sépare pas, mais unit a pour effet que les préjugés sont unis, s'il est exact que la pleine présence n'est pas une simultanéité, mais une coexistence des préjugés vrais et de la vérité dans une effectivité.* Par là est confirmé ce qui a été dit plus haut concernant la compréhension comme compréhension de la vérité. Les préjugés ne sont pas dans le temps, dans une distance temporelle, mais ils sont temporels. Or, dans une nouvelle compréhension qui s'effectue, les préjugés vrais ou la vérité sont la pleine présence. *La distinction des préjugés vrais et des préjugés faux est pleine présence de la vérité, puisque chaque fois il s'agit d'aspects de la vérité une.* Toute la question est donc le rôle de la non-vérité, comme on l'a vue, puisqu'il y a pleine présence de la vérité. En d'autres mots, la compréhension qui est pleine présence de la vérité exige une coexistence de la vérité et non-vérité. Voilà que se montrent clairement maintenant que les préjugés ne sont pas des concepts généraux devenant des préjugés vrais ou faux selon les situations ou circonstances.

De la même façon, la pleine présence de la tradition dans le texte signifie aussi que nous connaissons le mûrissement de notre âge dans une présence. La certitude de passer à une nouvelle étape de notre vie sans en connaître le moment précis se fait par une pleine présence de ce mûrissement dans la contemporanéité où cela se produit. La prise de conscience n'a nul besoin de coïncider avec le moment précis du passage de l'enfance à l'âge adulte, car il y a pleine présence de cet âge adulte dans la contemporanéité. Il en est de même pour la naissance. *Celle-ci n'est pas seulement ce qui accompagne*

<sup>248</sup> Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p.317.

<sup>249</sup> « Le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 318.

<sup>250</sup> « Il [le lecteur] appartient lui-même au texte qu'il comprend. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 2c, p. 362.

<sup>251</sup> « Toute époque comprend nécessairement à sa manière le texte transmis, car ce texte fait partie de la totalité de la tradition à laquelle elle prend intérêt quant au fond, et dans laquelle elle cherche à se comprendre elle-même. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1c, p. 318.

*l'existence, mais il y a pleine présence de la naissance dans un exister effectif.* De cette manière la naissance comme telle est reprise dans l'existence, pour Gadamer. Le passé est ainsi réhabilité. Ce décalage est possible du fait que le Dasein est au milieu de la tradition. *La contemporanéité signifie « en même temps », mais nullement « simultanément ».*

Apportons une observation critique à propos de l'irréversibilité du temps. La succession en effet présuppose l'irréversibilité du temps. Que le temps ne soit pas réversible, que le passé ne puisse se répéter, ou qu'il ne puisse devenir présent, ayant pour effet qu'il est impossible de rendre présent le passé, Gadamer en conclut que le passé est lié au présent. Bref, que la roue de l'histoire ne puisse tourner à l'envers signifie que le passé est lié au présent. Heidegger, pour sa part, en conclut que *le passé fait partie de l'avenir, car si le temps était réversible l'avenir serait impossible.* En effet, un temps réversible n'est plus un temps, il est abolition du temps, car l'étalement ou le déploiement n'est plus possible. **L'irréversibilité du temps signifie que l'avenir est la source.** *Elle ne peut s'accorder d'aucune façon avec une liaison du passé-présent-avenir. Elle montre que le commencement vient de la fin, et pas seulement que le passé est différent du présent et lui est lié.* L'irréversibilité du temps est proprement une ontologie phénoménologique. À notre avis, *l'irréversibilité du temps montre davantage la possibilité de l'avenir qu'il montre un passé non répétitif, c'est-à-dire par opposition à pouvoir le répéter en le rendant présent.* En effet, nous voulons sortir de la succession ou de l'écoulement du temps. Le présent certes perd de son importance comme moment-clé.

Que le passé ne puisse se répéter à cause de l'irréversibilité du temps montre qu'il est encore synonyme de *continuum*, au sens de la discontinuité dans la continuité. Le passé non répétitif se rapporte encore à la succession. Or, l'irréversibilité signifie plutôt que le passé est la question du commencement, ce dernier venant de la fin. L'absence de répétition ne plaide pas en faveur de l'irréversibilité du temps. *Cette dernière ne montre pas la non-répétition, contrairement à ce que l'on croit. Au contraire, la répétition est l'élément clé de cette irréversibilité du temps.* **La répétition véritable est fondée sur le temps irréversible.** Ce n'est pas le temps irréversible qui fonde la répétition. En d'autres termes, que le temps soit irréversible ne signifie pas que la répétition est impossible, mais que l'accomplissement est la répétition du *toujours déjà là*. La répétition est en fait le déjà là qui se répète. Il ne suffit pas de poser qu'elle consiste dans l'expérience qui n'est pas achevée. La répétition désigne moins la chose qui se répète que le déjà là lui-même qui se répète. Si le temps était réversible, il n'y aurait ni passé ni avenir, mais cela ne signifie pas que l'irréversibilité garantit un passé. L'irréversibilité du temps exige la répétition, laquelle est le déploiement du temps lui-même. L'irréversibilité du temps signifie-t-elle fondamentalement que le présent ne peut s'effacer pour faire place au passé? Dans ce cas, la succession est encore ce qui la hante. Gadamer se sert de l'irréversibilité du temps, selon laquelle le passé est non répétitif, pour justifier la discontinuité dans la continuité. Or, *elle signifie plutôt que l'avenir est la source et que le passé provient de l'avenir. La thèse du passé qui provient de l'avenir se fonde sur l'irréversibilité du temps.* De même que cette dernière ne signifie que le passé consiste à passer à une nouvelle étape de notre vie sans en

connaître le moment précis; de même, selon l'irréversibilité du temps, l'avenir ne désigne pas un point où nous sommes dans une nouvelle époque, comme quoi on arrive toujours trop tard, tel le mûrissement de l'âge, mais indique la source de tout événement. Ainsi la temporalité ne s'écoule pas. Le « trop tard », comme la répétition d'ailleurs, concerne plutôt le déjà là.

Prenons un exemple. Lorsqu'on énonce : « aussi longtemps qu'on est vivant, il n'est jamais trop tard », ce n'est pas à cause de la vie, laquelle n'est pas encore arrivée à son terme, qu'on le dit; mais c'est en raison de la vie comme *toujours déjà là*, conformément à l'avenir comme *un avant de soi*. En effet, la vie est un devenir ou un écoulement seulement si on la sépare de la mort. Naturellement, *il ne s'agit pas d'affirmer que la vie et la mort sont intimement liées depuis que la mort n'est plus le terme de la vie, ce qui ne résout absolument rien. L'unité véritable de la vie et de la mort se trouve seulement quand la mort est un en avant de soi, au lieu d'être un devant*. Or, la proposition « aussi longtemps qu'on est vivant, il n'est jamais trop tard » signifie que la vie et la mort sont déjà liées au sens véritable, c'est-à-dire que la finitude fait du « jamais trop tard » un *déjà là*. Le « il n'est jamais trop tard » ne concerne pas un devenir, mais désigne un *déjà là*. *Le sens de cette expression n'est pas qu'il reste encore du temps, comme si l'on pouvait manquer de temps, mais que le vivant est toujours dans son temps, puisque le temps n'existe pas, il n'est pas calculable*. Un tout autre comportement de l'existant correspond à cette vision. Quant à l'expression « on arrive trop tard », selon ce qui est passé, mais dont il n'est pas nécessaire de connaître le moment précis, elle est encore rattachée au devenir et à l'écoulement, à ce qui s'écoule. La médiation totale dans la contemporanéité, c'est-à-dire la présence pleine, concerne encore l'irréversibilité du temps comme succession et s'accroche au passé non répétitif.

Toute thèse affirmant que la vie et la mort sont liées du simple fait que la mort n'est pas le terme de la vie, mais est une finitude, passe complètement à côté du sens même de la phénoménologie, voire d'une ontologie phénoménologique. La mort comme finitude ne nous exempte pas de rechercher l'unité de la vie et de la mort, plutôt que de s'endormir dans l'évidence de leur supposée unité.

e) Le phénomène n'a ni commencement ni fin.

L'effectivité du phénomène a pour effet que le commencer et le finir  
sont des limites, non des termes.

Le commencement est celui de la fin grâce à la distance  
temporelle dont il faut s'affranchir.

Critique : l'âge est lié à la fin comme totalité.

La compréhension précédente est toujours le problème du commencement.

Cette discontinuité dans la continuité a certes un impact sur les notions de commencement et de fin. Par conséquent, toute compréhension, comme celle d'un phénomène, n'a pas de départ ou de commencement qui aboutit à une fin. Une telle vision correspond à un présent fixe, alors que, comme on vient de le voir, la contemporanéité est une médiation totale. Celle-ci signifie que la tradition est présente

totalément dans chaque compréhension. *Toute compréhension n'étant jamais terminée, et aussi n'ayant jamais de véritable commencement puisqu'on est toujours dans une compréhension, c'est-à-dire qu'on ne part de rien, alors chaque médiation totale se veut en lien avec une véritable totalité.* On ne peut assimiler la thèse de Gadamer, sous prétexte qu'il délaisse la perspective ontologique proprement dite, à toute thèse qui voudrait voir le phénomène comme une structure indépendante du fait que la médiation est totale. Cette structure indépendante repose comme on le sait sur un commencement et une fin. En d'autres termes, *toute conception qui voit un phénomène comme ayant un commencement et une fin est objectiviste. Or, toute structure indépendante est de cette sorte, alors que la médiation totale dont il est question refuse le commencement et la fin, ceux-ci étant d'ordre objectiviste.* Il y a certes le commencement comme discontinuité pour Gadamer, mais il n'est pas un commencement véritable. *Il est tout à fait fondamental de saisir que le phénomène en phénoménologie est le refus catégorique du commencement et de la fin. On ne peut donc réserver le terme de concret, par opposition à l'abstrait, à tout ce qui a un commencement et une fin. En d'autres termes, une chose était jusque-là concrète du fait qu'elle avait un commencement et une fin. C'est tout le contraire maintenant, est concret seulement ce qui n'a ni commencement ni fin.*

Il est sans doute pour nous difficile d'admettre qu'un phénomène n'a ni commencement ni fin. Il faut bien commencer quelque part, dira-t-on. On peut mesurer par là le peu d'influence de la phénoménologie dans nos disciplines respectives, quoi qu'on en dise. Le fini et l'infini qui lui correspondent semblent beaucoup plus faciles à vivre. Car, c'est bien au commencement et à la fin que le fini et l'infini correspondent. On peut dire la même chose des concepts de temporel et d'intemporel.

Le phénomène ou l'expérience selon Gadamer n'a pas de commencement ni de fin. Est-ce à dire qu'il est infini ? Nullement, le phénomène (ou l'expérience) n'est jamais terminé, mais parce qu'il est lié à la tradition. Attachons-nous maintenant de plus près à la structure passé-présent-avenir. Nous sommes liés au passé, c'est-à-dire que la distance temporelle loin de nous séparer de lui nous unit à lui, et cette même distance permet un recul indispensable à la compréhension. Par conséquent, le rapport du commencement et de la fin n'est plus celui d'une succession et d'un déroulement temporel. Gadamer souligne le rôle de la distance temporelle entre le commencer et le finir<sup>252</sup>. *Le phénomène se fait au fur et à mesure, sans cesse, de sorte que le commencer et le finir ne sont pas des termes, mais des limites correspondant à des contemporanéités qui sont elles-mêmes en mouvement.* Et cela, conformément à la fusion des horizons en un seul, celui-ci étant lui-même en mouvement. Mais chaque nouvelle compréhension étant le témoin d'un commencer et d'un finir, et ce conformément à l'appropriation de la tradition chaque fois, alors cette absence de commencement et de fin prend une figure particulière. Il y a un commencement au sens de chaque nouvelle compréhension, quoique ce ne soit pas un véritable

---

<sup>252</sup> « il faut se garder ici de méconnaître le rôle de la « distance temporelle » qui est entre le commencer et le finir » Gadamer *P. c.h.* V, p. 86.

commencement<sup>253</sup>. En effet, *il n'y en a pas, puisque tout commencement est négatif, étant la négation d'une expérience. La fin aussi n'est pas véritable puisque l'appropriation de la tradition et du passé ne se termine jamais*. Le commencement et la fin sont des limitations fluides. Le texte que nous lisons et comprenons nous parle, il n'est pas un obstacle à la compréhension du texte lui-même, et il n'y a pas de problème de commencement. C'est là la condition de possibilité de l'herméneutique<sup>254</sup>. L'interprétation doit commencer quelque part, mais ce n'est pas là un véritable commencement. Le commencement n'est pas à chercher dans un moment fixe. Nous sommes au milieu de la tradition. La situation dans laquelle le Dasein se trouve à chaque fois n'est pas une perte relativement à une tradition, désignant par là un commencement, mais elle est la condition de possibilité de toute compréhension. Ainsi il n'y a pas de véritable commencement. Notons cependant la différence qu'il y a par rapport à l'absence de fin ou de terme, laquelle implique immédiatement une totalité. *Ici le commencement est le déploiement à partir de la totalité, alors que là il est une discontinuité dans une continuité.*

Gadamer peut faire sienne la formule « le commencement est le commencement de la fin ». Le passé ne découle pas du présent, mais il est à ce point lié à l'avenir que l'on ne peut les concevoir l'un sans l'autre. Plus précisément, le commencement et la fin sont deux parties liées entre elles formant un tout, lequel est à faire à chaque fois. Tel un mouvement de *va-et-vient* entre les parties et le tout, qui permet à chaque fois la formation de nouveaux tous à l'infini, et ayant alors l'allure de cercles concentriques. Dans ce mouvement de *va-et-vient*, les parties constituent elles-mêmes le tout, et le tout est constitué des parties. Le mouvement des parties est ce qui assure ce lien du tout et des parties. Ce *va-et-vient* assure qu'il n'y a pas de véritable commencement dû à la tradition, comme il n'y a pas de véritable fin, puisque l'expérience n'est jamais achevée.

Gadamer semble ici suivre Heidegger. On sait toutefois que le passé lié à l'avenir n'est pas encore l'unité véritable du passé et de l'avenir. Le problème du commencement est toujours ici celui de la fin, car « c'est en partant de la fin que le commencement se définit comme le commencement de la fin »<sup>255</sup>. Comme il n'y a pas de commencement, le commencement est celui de la fin, c'est-à-dire que le phénomène se faisant au fur et à mesure, plutôt qu'il y ait un point de départ au devenir. Bref, le phénomène ou l'expérience se poursuivant sans cesse a pour effet que le commencement est celui de la

<sup>253</sup> « L'herméneutique ne peut connaître aucun *problème du commencement* » Gadamer *V et m*, Troisième partie, 3b, p. 498.

<sup>254</sup> « Nous avons bien vu que l'expérience herméneutique implique toujours que le texte que l'on comprend prenne la parole dans une situation qui est déterminée par des préoccupations. Ce n'est pas là une déformation qu'on puisse regretter et qui porte atteinte à la pureté de la compréhension : c'est sa condition de possibilité; nous l'avons caractérisée comme situation herméneutique. » Gadamer *V. m*. Troisième partie, 3b, p. 497.

<sup>255</sup> « Car c'est en partant de la fin que le commencement se définit comme le commencement de la fin. Si l'on suppose le savoir infini, si l'on présuppose la dialectique spéculative, on risque d'être conduit au problème, insoluble par principe, de savoir par quoi il faut au juste commencer. Tout commencement est fin et toute fin est commencement. » Gadamer *V. m*. Troisième partie, 3b, p.498.

fin. Il s'agit de lier le commencement avec la fin, et cela est possible grâce à la distance temporelle. En effet, le commencement et la fin ne sont jamais séparés, c'est-à-dire que le précédent et le subséquent ne sont pas des points de référence pour établir respectivement un commencement et une fin qui lui est liée. *Il y a plutôt dans la transition une position intermédiaire faisant qu'on sort d'un précédent pour entrer dans un suivant, comme on l'a vue, conformément à la compréhension par préjugés qui fait place à la nouvelle compréhension. De cette façon il n'y a pas de véritable commencement et fin.* Or, s'il faut s'affranchir de ce à quoi on est déjà lié, ne faut-il pas d'abord admettre que le rapport de l'existence à l'être lui-même est le fondement, à savoir la délimitation de l'existence ? Pour une ontologie phénoménologique, le commencement qui est celui de la fin signifie que le commencement est un dévoilement, celui qui provient de la totalité, puisque l'avenir est la source. Ce n'est pas qu'ils sont à faire constamment, et que par là il y a une discontinuité dans la continuité.

La finitude du Dasein signifie que celui-ci n'a ni commencement véritable ni fin. En effet, comme Heidegger nous l'a appris la mort est la possibilité de l'impossibilité<sup>256</sup>, puisque c'est la seule chose dont on peut parler sans l'avoir vécue, mais en étant certain que l'évènement va se produire. *Le Dasein se caractérise donc par la finitude, laquelle n'est pas une fin. Elle signifie que tout phénomène, quel qu'il soit, n'a pas de fin, et nullement que nous pourrions considérer le phénomène comme fini en lui-même (telle une structure indépendante), selon une perspective objectiviste.* La naissance, de son côté, n'est pas un véritable commencement, puisque nous n'avons jamais été conscients de notre naissance, quoique nous soyons certains qu'elle s'est produite du fait que nous allons mourir.

Pour Heidegger, le fait que *nous ne pouvons être conscients de notre naissance ne signifie pas que nous devrions l'être, mais confirme simplement que le commencement provient de la fin.* Nous naissons parce que nous mourrons. Mais comme nous vivons ou existons nativement, nous comprenons que *pour naître il faut avoir la possibilité de mourir.* Le commencement provient de la fin, conformément à la naissance qui se fonde dans la mort, comme *un avant de soi.* La naissance reprise dans l'existence, en tant que le passé est ce dont il faut prendre en charge, repose sur le passé comme écoulement. Toutefois, sans vouloir régler la question de la naissance, toujours est-il, à notre avis, qu'elle ne peut reposer sur cet écoulement. En conséquence, tout phénomène, quel qu'il soit, n'ayant ni fin ni commencement, signifie qu'il se déploie dans une totalité, que les aspects sont ceux du tout. *Comme on le voit, ce qui concerne le Dasein, selon sa vie et sa mort, vise aussi tout phénomène. Ce ne sont pas là des questions distinctes, s'il est vrai que dans les deux cas il n'y a ni commencement ni fin. On ne peut prendre séparément la question de la mort ou de la naissance et celle du phénomène.* Ainsi, selon nous, le rapport du Dasein au monde n'est pas non plus distinct de ces questions. Ce n'est donc pas la mort comme telle qui intéresse une ontologie phénoménologique, mais plutôt la vie, le phénomène.

---

<sup>256</sup> Heidegger *E. t.* § 53, p. 192.

Gadamer reprend à son compte ceci que la finitude du Dasein n'est pas une fin, c'est-à-dire que tout phénomène n'a ni commencement ni fin, quoiqu'à sa manière. *Le problème de la naissance, pense-t-il, est celui de l'appropriation du passé.* C'est ainsi qu'il entend résoudre la question de la naissance et du passé. Selon ce dernier, il n'y a pas véritablement de naissance, mais celle-ci est liée à la contemporanéité par une pleine présence. On n'a donc pas besoin d'être conscient d'elle. La naissance comme telle, on ne peut en avoir conscience puisque la toute première compréhension est déjà liée à la tradition. D'ailleurs, qui peut dire le moment de cette première compréhension<sup>257</sup> ? On ne peut pas dire à quel moment on passe de l'enfance à l'âge adulte ni quand nous sommes nés, c'est-à-dire à quel moment le même devient autre. Pour Gadamer, la naissance a eu lieu, mais on ne peut dire à quel moment elle s'est produite. En ce sens il n'y a pas de véritable naissance, quoiqu'elle ait eu lieu. Il corrige à sa manière la thèse hégélienne de la fleur qui naît du bourgeon<sup>258</sup>, en ne faisant pas coïncider le moment avec l'évènement, le moment de la naissance et sa prise de conscience. La dialectique de contradiction n'est donc plus indispensable pour le passage, entendue que pour Hegel cette différence du moment et de l'évènement est un fossé à franchir, et qu'ainsi nous arrivons toujours trop tard. La question de la naissance n'est pas que nous arrivons trop tard. Ce n'est pas cela que signifie la non-coïncidence du moment et de l'évènement. Toutefois, n'est-ce pas d'abord parce que l'avenir est la source ? Pour Gadamer, il n'est pas essentiel d'être conscient de sa naissance, car la prise de conscience de celle-ci ne peut coïncider avec la naissance, en vertu de la discontinuité dans la continuité qui s'applique à l'âge humain. Ainsi, être certain du moment de la naissance n'étant pas l'essentiel, Gadamer peut faire sien ceci que le projet du Dasein est sa véritable signification. Le Dasein qui se projette a toujours déjà été. C'est ce que voulait exprimer l'être-jeté de Heidegger, selon Gadamer. Toutefois, le passé provenant de l'avenir pour Heidegger, l'être-jeté ne peut se limiter au Dasein comme devenir. En outre, la discontinuité dans la continuité repose sur une temporalité linéaire.

Reprenons l'exemple de l'âge dans la perspective de la totalité ontologique que pose l'absence de fin. En effet, la fin qui n'est pas un terme vise une totalité. Ici nous devons examiner plus fondamentalement cet exemple. L'âge est lié à la fin de l'âge comme une totalité, précisément à la mort comme totalité. Ainsi il n'y a pas plus de naissance qu'il n'y a de milieu à partir duquel on pourrait mesurer l'âge. L'âge qu'on ne peut mesurer, qui n'a ni commencement ni fin, est lié à la fin comme totalité. Il n'est pas un entre deux âges, un âge précédent et un âge dans lequel on entre pour éliminer la fixité de l'âge, le moment fixe, ou encore une transition, comme le pose Gadamer. En effet, le problème est moins de reconnaître l'âge, ce qui est encore poser l'avenir comme

---

<sup>257</sup> « Personne ne peut raisonnablement répondre à la question que pose la première compréhension d'une pensée. Il y a toujours eu auparavant des expériences prélangagières de pensée et a fortiori des échanges de regards et de mimiques, en sorte que toutes les transitions sont fluides. Egalement hors d'atteinte est la perfection de la fin. » Gadamer *P. et d. I*, p. 14. Chez l'enfant par exemple.

<sup>258</sup> Le « déjà trop tard » propre à la philosophie de Hegel, c'est-à-dire que « la philosophie vient toujours trop tard » (préface à la *Philosophie du droit*, trad., A Kaan, 1973, p. 45.), alors que la réalité a accompli son processus de formation.

devenir et écoulement, que de savoir que l'âge est possible parce que nous mourons. *Comme l'on ne peut pas dire à quel moment on est devenu adulte quoiqu'on soit certain que l'évènement a eu lieu. N'est-ce pas dans les deux cas parce que l'âge se présente fondamentalement comme une totalité?*

Examinons la thèse de la première compréhension. La compréhension précédente n'est plus un prétexte pour poser une différence de l'ordre de l'opposition entre le vrai et le faux, puisqu'elle s'effectue avec des préjugés vrais, comme c'est aussi le cas pour la compréhension actuelle, selon Gadamer. Toutefois, nous demeurons dans le problème de la première compréhension. Il ne suffit pas de poser que celle-ci est indiscernable, que « nous arrivons toujours trop tard », étant déjà dans l'existence, ou encore que nous sommes liés à la tradition, pour éliminer la première compréhension. Car, à ce moment un infini s'installe et la totalité est perdue. La première compréhension est toujours le problème du commencement. Poser que le tout se fait plutôt qu'il ne préexiste est une thèse qui repose sur la compréhension jamais terminée, ainsi sur un infini, alors que celui-ci ne peut être la réponse à l'absence de fin. *Seule la totalité est l'absence de fin et de commencement, comme l'âge est l'âge comme totalité.* Or, la compréhension aussi ne commence ni n'a de fin, étant donné qu'elle est liée à la totalité.

Aussi notre critique a-t-elle porté sur ce rapport de la compréhension liée à une compréhension précédente. Sur elle d'ailleurs est fondé le *comprendre comme comprendre autrement*, de telle sorte que celui-ci n'échappe pas à la première compréhension. La compréhension précédente, en effet, est le problème de la première compréhension. Dans le *comprendre autrement*, la compréhension doit encore se séparer d'elle-même au moyen de la négation, même si celle-ci n'est pas la négation d'une position. Par conséquent, *la négation sépare aussi la compréhension précédente de la première compréhension.* Avec cette utilisation de la négation, il est évident qu'on demeure dans le problème de la première compréhension.

Ce sujet qui peut sembler abstrait à plusieurs est de la plus haute importance. Car, souvent, pour le caractériser comme abstrait, on s'en tient précisément à une conception naturelle de la temporalité comme déroulement, ou succession. On ne peut plus désormais admettre que le commencement est simplement le commencement d'un déroulement temporel, et ainsi rendre vaine toute cette discussion. Celui qui affirme cela ne se rend pas compte que le commencement est dans ce cas tributaire d'un présent et, conséquemment, que le passé devient fixe. Bref, tout commencement véritable, y compris celui de n'importe quel déroulement objectif, implique que le passé a tendance à devenir fixe en tombant dans l'oubli. Par contre, *l'absence de commencement montre que le passé n'est pas ce qui a été, mais il est ce qui a été du fait du déploiement de l'avenir, bref le passé provient de l'avenir, en vertu de la totalité.* L'être-été est celui qui n'a jamais cessé d'être. Ceci est corrélatif de l'absence de fin qui signifie une totalité.

La totalité suggère la réflexion suivante. « *On meurt parce qu'on est né* », voilà où se trouve véritablement l'argument circulaire. Il faudrait ne pas mourir, semble-t-il, pour

atteindre la totalité et l'éternité, voilà ce qui est derrière cette proposition. On ne peut sortir de ce cercle, lequel montre un manque. Or, il ne s'agit pas de sortir du cercle, mais de s'y enfoncer, c'est-à-dire que la mort comme finitude est une totalité. Ce n'est pas qu'il faudrait ne pas mourir pour atteindre la totalité, mais, au contraire, que *la possibilité de mourir rend possible l'existant, et par là elle est une totalité. L'être-mortel comme possibilité est ontologique*. Il ne s'agit pas de la mort d'un étant. Pour naître, il faut pouvoir mourir. Il ne s'agit pas là de l'absolu, lequel fait suite à la mort comme fin, mettant ainsi un terme à la vie, et par là constitue le passage à ce tout absolu. Cet argument, « on meurt parce qu'on naît », c'est-à-dire le commencement et la fin, sont au fondement de toute vision objective du phénomène. *Un commencement au phénomène est le cercle dont on ne peut jamais sortir*. L'élimination de la succession n'est possible que d'un point de vue ontologique. L'ontologique est la seule façon d'être en totalité. L'être et la temporalité sont ainsi inséparables. L'avenir est l'être déjà là et le passé est l'être-été. Le temps est celui de l'être lui-même. Tout phénomène que l'on met sous le regard, que ce soit dans les sciences humaines ou dans quelques autres disciplines, implique l'absence de commencement et l'avenir comme déjà là. Un devenir isolé, cela n'existe pas. L'absence de commencement et de fin est indispensable pour comprendre le phénomène en phénoménologie.

Selon nous, nous ne devons pas mesurer l'accord ou non de la phénoménologie de Heidegger et de Gadamer à partir des résultats ou des réponses, et de leurs concordances possibles. Mais nous devons le faire sur la base des questions fondamentales inséparables qu'ils ont posées, tels la naissance, le passé, l'avenir, et finalement l'être.

### **Références bibliographiques**

- Gadamer, H-G. *Le problème de la philosophie allemande moderne* (1943). in *Langage et vérité*, trad., J. C. Gens, Paris, Gallimard, 1995 (code : P. p. a. m.)
- Gadamer, H-G. *Qu'est-ce que la vérité?* (1955) trad., J. Schouwey in *L'Art de comprendre II*, Paris, Aubier, 1991 (code : Q. v.)
- Gadamer, H-G. *Le problème de la conscience historique* (1958), Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1963 (code : P. c. h.)
- Gadamer, H-G. *Du cercle de la compréhension* (1959), in *La philosophie herméneutique*, Paris, puf, 1996, trad., J. Grondin (code : C. de c.)
- Gadamer, H-G. (1996) *Vérité et méthode*. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960), Paris, Seuil, trad., Grondin et Fruchon (code : V. m.)
- Gadamer, H-G. *Le problème de la compréhension de soi* (1961), trad., J. C Gens, in *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995 (code : P. c. s.)
- Gadamer, H-G. *La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence* (1965), in *Langage et vérité*, trad., J. C Gens, Paris, Gallimard, 1995 (code : C. h. et i. e.)
- Gadamer, H-G. *Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de Wahrheit und Methode* (1967), trad., in *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999 (code : C. m. de W. M.)
- Gadamer, H-G. *Du temps vide et du temps plein* (1969), trad., J.C. Gens, in *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995 (code : T. v. et t. p.)
- Gadamer, H-G. *Préface à l'édition anglaise de « Le problème de la conscience historique »* (1973) in *Langage et Vérité*, Paris, Gallimard, 1995 (code : P. é.a. de P. c. h.)

- Gadamer, H-G. *Entre phénoménologie et dialectique* (1986) trad., Fruchon, in *L'Art de comprendre II*, Paris, Aubier, 1991 (code : P. et d.)
- Gadamer, H-G. *Le retour au commencement* (1986) in *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, trad., J. Grondin, 2002 (code : R. au C.)
- Gadamer, H-G. (1986) *Gesammelte werke*, Band I, Hermeneutik I, , *Wahrheit und Methode*, J. B. C. Mohr, Tübingen.
- Hegel, F. *Philosophie du droit*, (1973) Paris, Gallimard, trad., A Kaan (code : P. du d.)
- Heidegger, M. (1985) *Être et temps*, Paris, Authentica, trad., Martineau, (code : E. t.)
- Heidegger, M. (1992) *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, puf, trad., Granel, (code ; Q. p.)
- Heidegger, M. (2006) *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, trad., A. Boutot, 2006 (code : P. h. c. t.)
- Heidegger, M. (1985) *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, trad., Courtine, 1927 (code : P. f.)
- Husserl, E. (1972). *Recherches logiques*. Tome 2, 2<sup>e</sup> partie. Trad., Kelkel, A. Paris : puf. (code : R.L II/2)