

Laval théologique et philosophique



WARNKE, Georgia, *Gadamer, herméneutique, tradition et raison*

Hugues Brouillet

Volume 53, numéro 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401061ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401061ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Brouillet, H. (1997). Compte rendu de [WARNKE, Georgia, *Gadamer, herméneutique, tradition et raison*]. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 241–244. <https://doi.org/10.7202/401061ar>

Georgia WARNKE, *Gadamer, herméneutique, tradition et raison*. Paris, Éditions Universitaires, 1990, 217 pages.

Georgia Warnke nous offre ici un ouvrage qui permet d'avoir une vision claire et précise des débats entourant l'herméneutique de Gadamer. Un des grands avantages de ce livre vient du fait que l'auteur nous épargne le détour de l'histoire de l'herméneutique et nous plonge directement dans les dialogues qu'entretient Gadamer avec d'autres philosophes. Ainsi, les premières sections du livre nous informent sur les herméneutiques de Schleiermacher, Dilthey, Ranke et Droysen, mais toujours sous la guise de l'analyse et de la critique qu'en fait Gadamer, ce qui a l'avantage de nous faire découvrir la pensée de celui-ci au cœur même de l'histoire de l'herméneutique.

C'est donc la critique de l'herméneutique romantique de Gadamer qui occupe la première partie du livre. Essentiellement il s'agit ici d'explicitier ce que, de Schleiermacher à Dilthey en passant par Ranke et Droysen, Gadamer estime être « une confusion positiviste entre la compréhension et une certitude cartésienne garantie par sa méthode » (p. 20). Les herméneutiques que proposent ces penseurs pécheraient toutes par un excès de confiance en regard de la méthode, se rendant ainsi incapables de s'ouvrir à la structure de la compréhension et de son statut en science humaine. L'auteur met en parallèle les deux formes de compréhension que l'on peut distinguer dans l'herméneutique de Gadamer : la compréhension du contenu de vérité et la compréhension des intentions. Si la première implique une saisie de l'essence de l'information elle-même, la deuxième suppose la saisie des circonstances psychologiques, historiques, qui sous-tendent cette information. De Schleiermacher à Dilthey, Gadamer tente de démontrer certaines confusions et omissions entre ces deux formes de compréhension. Pour Schleiermacher, la compréhension ne s'attache plus à la perception générale de la vérité d'une information mais plutôt à la reconstitution des conditions particulières dont est issue cette information. La méthode herméneutique prend donc ici toute son importance dans la mesure où le fait de percevoir la vérité d'une information ne se révèle plus être un critère suffisant pour affirmer le succès de la compréhension. Gadamer fait remarquer que la recherche de la validité intrinsèque du texte est désormais subordonnée à l'étude des méthodes d'investigations des intentions cachées de l'auteur. Georgia Warnke met en cause deux aspects de cette critique : Gadamer peut-il vraiment nier l'importance de la recherche des intentions de l'auteur ? En quoi l'application de méthodes herméneutiques explicites sur le processus de compréhension serait une faute ? Pour répondre à ces questions, il faut passer par la critique gadamérienne face à l'École historique de Ranke et Droysen.

Selon Ranke, il est illusoire de vouloir chercher dans les événements historiques l'unité d'un système philosophique, mais bien qu'il s'oppose ici à Hegel pour qui la philosophie spéculative doit accorder son sens à l'histoire, il n'en demeure pas moins que Ranke considère possible de trouver comme dans un texte une certaine unité, une cohérence, dans le déroulement de l'histoire. La cohérence de l'histoire est un fait pour Ranke, or Gadamer voit ici une contradiction : si le principe de base de l'analyse est que l'histoire forme une unité, cela vient contrecarrer l'exigence selon laquelle aucune préconception ne doit interférer dans cette analyse. Ainsi, Ranke se rend coupable de naïveté méthodologique, selon Gadamer, dans la mesure où il substitue à la spéculation hégélienne sur l'esprit absolu la figure de Dieu : il lie l'objectivité et la légitimité de l'histoire à son degré de proximité par rapport à ce point de vue suprahistorique. En fait, Ranke ne se rend pas compte que le sens que l'on donne à l'histoire est lui-même historique, que la perception d'un événement, la compréhension que nous en avons sont liées aux conditions historiques changeantes dont nous faisons nous-mêmes partie. À cet égard, Droysen a l'avantage d'échapper à la naïveté qui caractérise le point de vue de Ranke, il admet que l'historien est largement conditionné par sa situation historique, mais Gadamer fait aussi remarquer que Droysen s'en tient encore à l'idée de

Schleiermacher selon laquelle la compréhension est re-création de la création originale. Droysen n'accorde donc pas toute l'importance qu'il faut à l'immersion de l'historien dans sa propre situation historique qui constitue l'horizon incontournable de sa compréhension des choses et des événements.

Dilthey prend acte de la finitude de la conscience, mais comme lui aussi tient à l'objectivisme et craint le relativisme, il retombe dans l'ornière tracée par ses prédécesseurs lorsqu'il maintient que le but de la compréhension est la reproduction de la production originale. L'expérience du doute méthodique chez Dilthey écarte le potentiel d'éclaircissement inhérent à la pratique du doute conçu comme simple approfondissement de notre réflexion. Le doute méthodique « ne s'enracine pas dans la vie mais, au contraire, s'y oppose » (p. 52). Warnke pose ici d'intéressantes questions face à la critique de Gadamer sur l'herméneutique de Dilthey, en particulier sur l'allergie de Gadamer vis-à-vis de toute tentative de méthodologiser l'herméneutique. Ce type de question nous conduit aux pages où Warnke traite du renversement phénoménologique de l'herméneutique.

Husserl est un premier jalon dans cette histoire de l'herméneutique qui nous est racontée à travers la critique qu'en fait Gadamer. La phénoménologie de Husserl se décrit comme science rigoureuse et non pas objective comme les sciences naturelles. Mais la variété des communautés, leur historicité et leurs différences posent le problème de la vérité pour la phénoménologie : hors du domaine des sciences objectives, qu'y a-t-il d'autre qui pourrait nous mener à des vérités valables inconditionnellement ? La solution de Husserl consiste alors à rechercher la structure universelle au fondement de la « communauté de vie ». Mais pour Gadamer, cette solution, qui fait appel à une subjectivité transcendante, écarte la reconnaissance du savoir situationnel au profit d'un fondement non relatif, anhistorique. La prochaine étape vers la reconnaissance de la finitude de notre compréhension revient évidemment à Heidegger.

Le deuxième chapitre porte donc plus précisément sur l'herméneutique de Gadamer, et ici Georgia Warnke a le mérite de ne pas s'attarder trop longuement sur la filiation Heidegger-Gadamer, dont maints ouvrages ultérieurs ont déjà largement traité. Le chapitre ouvre donc sur une question directement adressée à l'herméneutique de Gadamer, à savoir : « La compréhension des textes est-elle comme celle de l'histoire, fonction d'une perspective ? » (p. 64). L'auteure aborde cette importante question en mettant en parallèle l'herméneutique de Gadamer et l'intentionnalisme de Hirsch. La théorie de celui-ci sert alors à préciser comment Gadamer conçoit la compréhension d'un texte. L'auteure s'attache à démontrer les forces et les faiblesses de la description phénoménologique du jeu qu'utilise Gadamer pour expliciter en quoi consiste la compréhension d'un texte ou l'expérience esthétique en général. Nous suivons donc l'argumentation de Gadamer pour qui il est important de reconnaître l'autonomie de l'œuvre en regard de son créateur ; à cet égard, la revendication de vérité d'une œuvre est issue de l'expérience qu'en fait le public, et non recherche exclusive des motivations de l'artiste. Georgia Warnke reprend par la suite l'utilisation que fait Gadamer du concept de *mimēsis* pour expliquer comment celui-ci maintient le concept de *mimēsis* comme représentation de sens, et ce, malgré le caractère perspectiviste et interprétatif de son herméneutique. L'auteure termine cette analyse par une série de questions portant sur le concept de vérité des œuvres d'art, sur la possibilité pour le récepteur de se poser en critique par delà l'analogie des règles du jeu auquel il faut se soumettre afin de s'ouvrir au langage de l'œuvre. Ici, la notion de participation acquiert toute son importance, selon Gadamer la vérité d'une œuvre n'est pas figée pour l'éternité, une œuvre « parle » de façons différentes selon le public auquel elle s'adresse : « Les grandes œuvres d'art sont toujours contemporaines parce qu'elles revendiquent une vérité que leurs spectateurs doivent dégager en fonction de leurs circonstances personnelles » (p. 91).

Cette façon de décrire le processus de compréhension nous mène tout droit au thème du troisième chapitre du livre de Warnke à savoir le problème du subjectivisme.

Il semble ici que l'auteure touche au point névralgique de l'herméneutique de Gadamer, ce problème du subjectivisme occupe en fait une place prépondérante dans les débats qui opposent depuis toujours l'herméneutique aux autres théories philosophiques qui lui sont contemporaines. Warnke s'applique en premier lieu à expliciter le rôle primordial accordé par Gadamer à la tradition. L'erreur fondamentale des Lumières aurait été d'opposer tradition et raison en ignorant par le fait même combien la notion de raison était elle-même issue d'une tradition particulière. Pour Gadamer, préjugé et tradition n'empêchent pas la compréhension et l'ouverture à la vérité d'une œuvre mais en permettent au contraire l'accomplissement. En fait, le danger réside plutôt dans la prétention à se détacher complètement de notre horizon historique pour trouver des vérités objectives, atemporelles : « La compréhension est toujours interprétation et le sens est toujours fusion des horizons de l'interprétation et de l'objet » (p. 109). L'auteure use dans ces chapitres du même procédé que dans les chapitres antérieurs : à partir de questions pertinentes, elle relance le débat sur les différents aspects de l'herméneutique de Gadamer qui peuvent fournir des éléments de réponse et aider à une plus juste compréhension de cette philosophie. Le mérite évident d'une telle approche réside dans la possibilité de circonscrire les points forts et les points faibles de l'herméneutique, d'en faire rapidement comprendre les enjeux.

Le chapitre quatre traite justement d'interlocuteurs privilégiés de Gadamer, à savoir Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas. Les débats qu'ont engagés ceux-ci contre l'herméneutique de Gadamer touchent au caractère conservateur et relativiste de sa théorie. L'auteure consacre ce chapitre à démontrer que le caractère dialogique de la fusion des horizons omet la fonction critique qui doit être appliquée dans le cas de discours systématiquement déformés. Dans l'ensemble, Warnke utilise les arguments développés par Habermas dans son livre *La Logique des sciences sociales* et plus particulièrement, le chapitre traitant de l'universalité de l'herméneutique. L'originalité du texte de Warnke réside dans la juxtaposition des critiques de Habermas et d'Apel ainsi que des réponses qu'une herméneutique comme celle de Gadamer peut apporter à ces critiques. Le texte résume sans jamais les réduire les positions respectives des philosophes et tente de démontrer que les tenants de la théorie critique n'ont peut-être pas saisi toutes les nuances de l'herméneutique de Gadamer. L'auteure démontre que l'accusation de conservatisme et de relativisme doit être tempérée à la lumière d'une juste compréhension de la définition de l'herméneutique de Gadamer ; il semble d'ailleurs qu'ici, Warnke nous offre un réel travail de reconstruction de l'herméneutique de Gadamer afin de la sauver des critiques les plus sérieuses portées contre elle. Ce qui porte Habermas et Apel au-delà de l'herméneutique « naïve » de Gadamer, c'est donc sa cécité devant le caractère systématiquement déformé de certains discours ou de notre propre compréhension par une idéologie que seule une théorie critique est à même de dévoiler.

Le dernier chapitre offre une vision pour ainsi dire opposée de l'herméneutique de Gadamer puisque l'auteure nous présente la théorie de Richard Rorty, qui prend en fait le contre-pied de l'argumentation de Habermas et Apel. Selon lui, le mérite de l'herméneutique ne réside pas dans la distinction qu'elle fait entre sciences naturelles et sciences humaines comme le pensent Habermas et Apel, mais bien plutôt dans le fait qu'elle abolit toutes les fausses distinctions entre les différents domaines de savoir. L'auteure démontre que l'analyse de Rorty déforme l'esprit de l'herméneutique afin de la faire entrer dans le cadre de son « pragmatisme » : « Le dialogue herméneutique [...] ne s'attache pas à ce que nous pouvons tirer de notre interrogation pour servir nos propres fins, mais à ce que nous pouvons apprendre de notre objet » (p. 185). L'herméneutique prétend qu'il est possible de tirer quelque chose de vrai à propos de l'objet, son contextualisme n'est pas entièrement

soumis à l'opportunisme de la subjectivité agissante. Warnke tente ainsi de démontrer que Gadamer, malgré toute l'importance qu'il accorde à la tradition et à l'histoire dans lesquelles tout individu est irrémédiablement plongé, n'est pas prêt, à l'exemple de Rorty, à renoncer à l'idée d'une raison capable de discerner la valeur d'une certaine façon de concevoir la réalité. L'irrationalisme de Rorty, qui culmine dans un franc ethnocentrisme, se retrouve ici seul face à Habermas, Apel et Gadamer, qui défendent, de manières certes différentes, la raison face au relativisme.

Le livre de Georgia Warnke a le mérite de concilier ce qui peut l'être et d'aborder dans un jeu constant de questions et de réponses, les éléments fondamentaux de philosophies qui gagnent l'une l'autre à être discutées ainsi. Ce dialogue entrepris par l'auteure afin de faire mieux comprendre l'herméneutique de Gadamer a l'avantage d'en appliquer en même temps les principes.

Hugues BROUILLET
Université de Montréal

Rudolf A. MAKKEEL, **Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the *Critique of Judgment***. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990, 187 pages.

Mis à part les quelques passages de l'œuvre de Kant traitant spécifiquement de l'exégèse biblique, il n'est pas évident au premier abord que le thème de l'« interprétation » revête quelque importance dans sa philosophie, encore moins qu'il puisse en représenter un enjeu central. Telle est pourtant la thèse qu'entend défendre — *brillamment* — Rudolf Makkreel. À ses yeux, la *Critique de la faculté de juger* est même appelée à fournir une assise transcendantale à l'herméneutique contemporaine.

Pour appuyer sa thèse, l'auteur ne s'en tient toutefois pas à la troisième *Critique*. Il ouvre la discussion avec la *Critique de la raison pure*, ce qui lui permet, en prenant pour fil conducteur le rôle de l'imagination, de montrer comment cette première *Critique*, en raison de sa prétention à « fonder » le savoir objectif, laisse à l'imagination une marge de manœuvre plus étroite que la troisième, laquelle confère à l'*Einbildungskraft*, au sein du jugement réfléchissant, une fonction interprétative d'« orientation » (p. 6). L'ouvrage comporte ainsi trois parties, la première étant consacrée à la *Critique de la raison pure*, la seconde à la *Critique de la faculté de juger*, et la troisième aux conséquences de ce que, dans la troisième *Critique*, l'auteur caractérise comme la dimension « réfléchissante » de toute interprétation.

La première partie débute par une recherche sur l'émergence du concept d'imagination chez Kant dans les *Réflexions sur l'anthropologie* et les *Leçons de métaphysique*. D'emblée, l'auteur met en garde contre la tentation de surestimer les similitudes que l'on peut découvrir entre les diverses synthèses de l'imagination dans la Déduction transcendantale de 1781 et les fonctions d'*Abbildung*, de *Nachbildung* et de *Vorbildung* exposées dans les textes précritiques, tentation à laquelle Heidegger aurait succombé dans son *Kant et le problème de la métaphysique*, s'appliquant à démontrer le caractère foncièrement temporel des trois synthèses transcendantales dans la première *Critique*. Pour Makkreel, il est d'autant plus risqué d'associer — voire d'assimiler — la synthèse de reconnaissance à la fonction de prévision (*Vorbildung*), que cette dernière n'a qu'un statut empirique, donc tributaire des lois de l'association (p. 24-25). À proprement parler, l'imagination décrite dans la psychologie empirique de Kant n'a qu'une fonction « *formative* » (p. 23), fonction qui est bien loin de coïncider avec la « synthèse » transcendantale chargée de la constitution de l'objet de l'expérience.