

## **Tradition et distance temporelle : « de la justesse de la compréhension » chez Hans-Georg Gadamer**

Paul Marinescu  
Romanian Society for Phenomenology

### **Abstract**

#### **Tradition and Temporal Distance: On the Correctness of Understanding in Hans-Georg Gadamer's Thinking**

In this paper, I will discuss Gadamer's attempt to reach to a deeper dimension of truth, situated beneath the scientific objectivity and independent from methodological criteria. If the truth finds its core in tradition, as Gadamer's philosophical hermeneutics says it, and there is no objectivity other than the confirmation given by the historical prejudices, how is it still possible to consider the problem of the correctness of the understanding? Can we assign a critical function to the temporal distance and identify tradition as a source of truth and meaning, as Gadamer does in "Truth and Method", and consider them viable solutions to this problem? The following paper tries to answer this question by discussing the temporal distance in its transcendental dimension for the hermeneutical experience and by emphasizing its relation to the tradition defined as an "in between" strangeness and familiarity.

**Keywords:** temporal distance, tradition, understanding, truth and meaning, Gadamer

L'arrière-plan de l'herméneutique philosophique développée par Hans-Georg Gadamer dans son ouvrage majeur *Vérité et méthode*, est constitué par la quête d'un accord possible de la vérité à la finitude. La question y posée est de

---

\* Ce travail a été soutenu par CNCSIS-UEFISCSU, projet numéro TE-155/2010.

savoir comment trouver et assurer la vérité qui nous donne accès à la chose même dans le cadre d'une herméneutique qui a dénoncé dès le début comme principalement fausse l'exigence de l'objectivité au sein des sciences humaines. Cet effort est visible partout: même s'il souligne souvent que nous sommes des êtres finis, et par conséquent dépassés par l'expérience de vérité rattachée à l'expérience du monde en sa totalité, Gadamer s'acharne à chercher « l'interprétation juste de ce qui est compris [*die rechte Auslegung des Verstandenen*] » (Gadamer 1996, 11). De même dans sa préface célèbre à la seconde édition de *Vérité et Méthode* : après avoir affirmé que « ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ni ce que nous devons faire, mais ce qui survient avec nous, par-delà notre vouloir et notre faire » (Gadamer 1976, 8), Gadamer comprend son propre projet en termes kantien, en s'obstinant à répondre à la question « comment la compréhension est-elle possible ? » (Gadamer 1976, 10).

En effet, la plus grande partie du deuxième volet de *Vérité et Méthode* se veut être une réponse précise à cette question ; maints exégètes ont vu dans le sous-chapitre qui porte sur « les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique » un essai – comparable à celui de Dilthey – pour dresser une critique de la raison historique. Il s'agit donc d'une démarche transcendantale<sup>1</sup>, mais qui ne se laissera pas guider, comme c'était le cas pour Dilthey, par l'idéal de l'objectivité scientifique, mais tout au contraire, par les dernières découvertes de la philosophie heideggerienne : la compréhension comme mode d'être du *Dasein*, la vérité comme *aletheia*, l'enracinement existentiel de l'historialité.

C'est ainsi que le thème de l'histoire est introduit, dans cette deuxième partie de *Vérité et méthode*, sous la forme d'une « extension [*Ausweitung*] » de la question de la vérité : dans un premier moment, après avoir été « dégagee » au moyen d'une critique de la théorie esthétique et rattachée à une expérience événementielle de l'art, la vérité devrait passer maintenant l'épreuve de l'histoire. Ce qui se traduit se traduit pour Gadamer comme une double tâche : rejeter l'épouvantail de l'historicisme et le spectre d'une vérité assurée méthodologiquement et

respectivement retrouver la vérité liée à la chose même, tout en sachant le conditionnement historique de notre être.

L'enjeu en est considérable, surtout si nous prenons également en compte l'intention de Gadamer de regagner la dimension originnaire de la vérité par un dépassement de la sphère de l'objectivité. Car, si la vérité se joue dans l'appartenance à la tradition, si l'on déclare impérieux qu'« 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 1996, 288), quelle sera alors l'instance « critique » chargée d'assurer la « justesse » de l'interprétation ?

Pour répondre à cette question directrice, nous allons procéder, dans ce qui suit, à une analyse de la distance temporelle, saisie dans ses rapports avec la tradition et l'histoire, car c'est justement à la distance temporelle que Gadamer assignera la tâche *difficile* de séparer entre compréhension et mécompréhension. Si nous parlons de difficulté, c'est parce que nous prenons en compte, à juste titre, le projet gadamérien qui, dans son ensemble, table surtout sur des thèmes ontologiques, alors que la distance temporelle fait figure à part : selon Gadamer, elle est *la seule* structure de l'expérience herméneutique qui répond à une *question critique*. C'est à ce titre qu'elle réclame une attention particulière.

Pour anticiper un peu sur nos résultats, il faudrait préciser ici que l'analyse gadamérienne de la distance temporelle nous mettra face à *un élément transcendantal de l'expérience herméneutique*. En effet, cette « figure » se veut, à côté des préjugés et de leur circularité herméneutique, de l'application fusionnelle et de la primauté de la question, une structure nécessaire et universelle de tout acte compréhensif, une « dignité » qui se nourrirait de sa capacité de rendre compte du *double aspect de la limite* – celui épistémologique (la limite comme séparation) et celui ontologique (la limite comme potentialité de sens, de vérité). Nous allons donc parcourir les configurations de la distance temporelle, et, partant, de la tradition et de l'histoire, en prêtant une attention particulière à la manière dont Gadamer gère le « critique » sans tomber dans « le méthodologisme » et à la manière dont il détermine ensuite

« l'ontologique » tout en gardant l'ouverture à la différence et à l'altérité.

### « La justesse de la compréhension »

Le sous-chapitre de *Vérité et méthode* qui porte sur la signification herméneutique de la distance temporelle est marqué, dès le début, par une question éclairante pour notre analyse ; après avoir repris de Heidegger le thème de la circularité existentielle, après l'avoir enrichi par des considérations portant sur les préjugés en tant que conditions de la compréhension, Gadamer revient sur ses pas afin de juger la pertinence de sa percée dans les termes suivants : « Quelles conséquences la condition herméneutique de l'appartenance à une tradition entraîne-t-elle pour la compréhension ? » (Gadamer 1996, 312).

La question soulevée ici indique un moment crucial de sa pensée herméneutique qui, après avoir soutenu la fonction constitutive de préjugés tant pour la réalité historique de l'être de l'individu, que pour la compréhension historique, risque d'épuiser sa capacité critique, et ses moyens d'assurer l'objectivité. Car si le « sujet » historique définit son être selon la clé de l'appartenance à une tradition et si, de plus, son mouvement compréhensif n'est qu'une opération d'appropriation d'un contenu parvenu par la voix / voie de la tradition, on voit difficilement comment entamer, à l'intérieur de cette herméneutique, un processus de différenciation critique. Ce qui a amené J. Greisch, dans une lecture remarquable, mais assez rapide, selon nous, à conclure que : « [l']herméneutique de Gadamer conquiert sa dimension universelle au prix de renoncement à l'exigence normative, de sorte que les questions "critiques", familières au praticien de l'interprétation, ne relèvent pas de la compétence de l'herméneutique philosophique » (Greisch 1985, 113).

Gadamer lui-même est bien conscient de ce danger et c'est pour cela qu'il accorde une attention particulière à la distance temporelle ; placée entre la théorie de la circularité herméneutique préjudicielle et celle de la fusion d'horizons, la figure de la distance temporelle, – élevée au rang d'élément transcendantal de l'expérience herméneutique – devrait

expliquer comment ne pas renoncer à la dimension critique de l'herméneutique, tout en rejetant le « méthodologisme ». Nous allons voir dans ce qui suit comment la démonstration gadamérienne tire sa force de l'effort de concevoir « le critique » *sans* « la méthode » et d'assurer « la justesse de la compréhension » (Gadamer 1996b, 73) *sans* oublier, sous le mirage de la méthode, l'historicité de la conscience herméneutique.

### « L'entre-deux » de la tradition

Le premier pas de cet argument – et le plus important à nos yeux – consiste à montrer le caractère nécessaire de cette « tournure » critique que connaît ici son herméneutique ; autrement dit, c'est justement en approfondissant le côté ontologique de sa théorie que Gadamer en vient à la question critique incarnée par la figure de la distance temporelle. Elle n'est donc pas un supplément ou un greffon qui vient balancer à contre nature son discours herméneutique ; elle fait partie d'une manière nécessaire et indispensable de l'architecture de son questionnement. En effet, c'est la nature même de la tradition qui demande impérativement une approche critique ; car si dans un premier temps, Gadamer s'est arrêté sur la tradition comme porteuse de sens et comme medium d'accomplissement de la vérité (Gadamer 1996, 298-306), le moment est venu de compléter sa description phénoménologique en prenant également en compte le côté obscurcissant de la tradition. Ce geste rappelle fortement la pensée heideggérienne, car, à vrai dire, la tradition n'était-elle pas responsable, dans l'herméneutique existentielle du *Dasein*, de l'occultation du sens de l'être ? N'avons-nous pas assisté à travers *Être et temps* à une condamnation assez nette de la tradition et de sa capacité de « recouvrir » (plutôt que de « transmettre »), ce qui appelait, en contre-mesure, la destruction (Heidegger 1985, 38-42) ?

La tradition comporte donc ce double visage d'ombres et de lumière ; Gadamer est prêt à l'admettre<sup>2</sup>, mais sous une forme différente ; chez lui, la capacité de la tradition à générer à la fois compréhension et mécompréhension est due à sa « position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité » :

« 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 1996, 317)

En fait, cet entre-deux [*Zwischen*] de la tradition, assez peu discuté par les exégètes, développe ici une structure complexe : il se confond d'abord avec le lieu situé entre la conscience herméneutique et la chose ; comme celle-ci nous interpelle en fait par sa différence, par sa manière de se dire autrement dans le langage de la tradition, Gadamer reconnaît ainsi que la prise herméneutique sur la chose ne prend pas toujours la forme d'un accord. Car même si la chose « se manifeste [que] par la tradition et avec la tradition » (Gadamer 1996a, 85), cela ne garantit pas qu'elle ne se puisse pas se dire dans un langage étrange, obscur ou distordu, qui demande un effort herméneutique :

« D'autre part, la conscience herméneutique sait que son lien à la chose n'est pas celui d'un accord qui irait absolument de soi, comme c'est le cas pour la persistance ininterrompue d'une tradition. Il existe vraiment une polarité entre familiarité et étrangeté ; c'est sur elle que se fonde la tâche de l'herméneutique » (Gadamer 1996, 317).

Par rapport aux romantiques, Gadamer opère ici un changement important quant à la détermination du sens normatif d'une théorie de la compréhension ; si Schleiermacher déterminait la tâche de l'herméneutique en posant comme phénomène primordial de tout rapport à autrui et à soi la mécompréhension, l'approche méthodique du sens étant alors nécessaire, Gadamer change de point de vue. En fait, il change de fondement, car il prend pour phénomène primordial de tout rapport compréhensif la polarité entre familiarité et étrangeté. Mais comment cet « entre-deux », qui, par sa nature, se refuse à la méthode qui vise l'individuel, détermine-t-il le sens normatif d'une herméneutique ontologique, sa « tâche » ? La réponse est simple et percutante : au lieu de chercher d'une manière plus ou moins rigoureuse « la procédure de compréhension », l'herméneutique, dont la dynamique est tracée par la ladite polarité, doit questionner ses propres conditions de possibilités.

« Il résulte de cette position intermédiaire, où doit se tenir l'herméneutique, que sa tâche ne consiste nullement à développer une

procédure de compréhension, mais à éclairer les conditions dans lesquelles elle se produit » (Gadamer 1996, 317).

En d'autres termes, ce qui donne l'aspect normatif de l'herméneutique ontologique contient également un accent transcendantal ; la tension inhérente au médium de manifestation phénoménale – la tradition – comporte l'envers et l'avant d'une même exigence : d'une part, on entend la tâche qui revient à l'interprète de s'approprier ce qui fait résistance, notamment l'étrangeté de la chose ; de l'autre, on doit voir que pendant tout exercice compréhensif d'appropriation, déployé sous le signe de la finitude historique, la manifestation de la chose (« par la tradition et avec la tradition ») rend claire, par ses limites, les conditions de possibilités de la compréhension.

### **La légitimité des préjugés**

Mais si les limites de la chose se confondent avec les conditions de possibilité de sa compréhension, est-il encore possible pour l'*interprétans* de mener le processus herméneutique de manière critique ? Étant donné que les limites et les conditions de la chose herméneutique sont quelque chose de donné, ce qui suppose la présence des préjugés incontrôlables qui travaillent la conscience de l'interprète, la réponse sera bien évidemment négative. Par cela, nous assistons à une mutation essentielle pour l'herméneutique contemporaine ; elle a l'effet peut-être d'une « lésion narcissique », car c'est ici que Gadamer fait sortir l'*interprétans* du centre de l'acte herméneutique pour parler en revanche d'un *auto-règlement herméneutique* ; d'après lui, ce qui en fait réveille la vigilance herméneutique (la distance temporelle à l'intérieur d'une tradition) est également l'élément qui règle son déploiement vers la vérité :

« 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. L'herméneutique doit donc demander comment cela se produit. Or, cela signifie qu'il lui faut mettre au premier plan ce qu'elle laissait jusqu'alors totalement en marge : la distance temporelle et son importance pour la compréhension » (Gadamer 1996, 317).

C'est seulement à ce moment de l'analyse qu'on peut entrevoir une réponse à la question qui gouverne notre recherche sur la fonction critique de la distance temporelle ; en effet, la « lecture » de la compréhension selon le paradigme de l'appartenance repose sur un acte essentiel et audacieux : l'homme est délivré de la capacité de distinguer une compréhension vraie d'une autre qui est fautive ; finalement, ce n'est qu'au temps et à son intelligence que Gadamer en reconnaît cette qualité.

Mais cette opération de désinvestissement de la subjectivité – qui est dorénavant dépourvue de la capacité de maîtriser le processus compréhensif – doit être doublée d'une solution effective à la question critique de l'herméneutique. Nous l'attendons davantage, car au fil de sa tentative d'élever l'historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique, Gadamer s'est heurté à des questions semblables qui demandaient une réponse tranchante : « comment, s'interroge-t-il dans un paragraphe très important pour une possible phénoménologie de la mécompréhension, en présence d'un texte, en l'absence de toute contradiction qui viendrait d'un autre, le malentendu pourrait-il en venir à être perçu ? » (Gadamer 1996, 289) ou plus loin, lors de sa réhabilitation du préjugé, il touche rapidement le point sensible, la question centrale d'une herméneutique véritablement historique : « [...] sur quoi doit se fonder la légitimité des préjugés ? » (Gadamer 1996, 298). Ce n'est surtout pas la raison critique qui en sera chargée, comme l'auraient voulu Habermas et Apel, mais bien évidemment l'élément qui incarne la tradition transmise, notamment la distance temporelle.

La réponse de Gadamer est nourrie par une intuition assez simple : c'est le recul, envisagé comme éloignement dans le temps, qui nous permet de diriger plus facilement notre regard sur la chose en question ; une fois le temps passé, il y aurait moins de chances pour que la précipitation et la prévention (les deux causes de la mécompréhension, selon Schleiermacher) soient encore présentes dans notre jugement.

Mais concernant cette idée de recul, il faut préciser que même si, dans *Vérité et Méthode*, Gadamer a constamment essayé de dépasser le modèle des sciences de la nature, c'est



précisément à cet endroit qu'il est le plus proche et le plus éloigné de leur logique : il est *le plus proche*, car l'idée de recul (rendue possible par la distance temporelle) est empruntée aux sciences qui se réjouissent, en fait, comme Gadamer lui-même nous le dit, du privilège d'avoir un recul souverain sur leur objet. C'est donc en songeant à cette prise souveraine que Gadamer, tout en acceptant la limitation historique de notre savoir, voit dans la distance temporelle *à la fois* une possibilité d'avoir du recul sur le sens *et* un moyen de relever la portée de vérité de l'histoire. Cependant, il est *le plus éloigné* du modèle scientifique, car ce qu'il propose comme critère de différenciation entre le faux et la vérité de la tradition, renverse toute théorie connue jusqu'alors : au lieu d'avancer une méthode ou au moins une règle herméneutique, il prend *le temps pour critère aléthique, en lui attribuant une intelligence herméneutique*.

### **Le filtrage de la distance temporelle**

Avant de se pencher sur ce dernier aspect, il faudrait voir comment ce recul fonctionne-t-il d'une manière critique ; a-t-il l'effet d'une sorte de « mort de l'intérêt personnel pour l'objet » (Gadamer 1996, 320), comme le voudraient les sciences exactes ou bien son agir est plus complexe ? L'exemple que Gadamer nous offre est assez clair :

« Chacun connaît la singulière impuissance de notre jugement partout où le recul du temps [*Abstand der Zeiten*] ne nous a pas fourni de critères assurés. C'est ainsi que le jugement porté sur l'art contemporain est désespérément incertain pour la conscience scientifique. C'est manifestement sous le coup de préjugés incontrôlables que nous abordons de telles créations, livrés à des hypothèses qui nous séduisent beaucoup trop pour que nous puissions les connaître, et qui arrivent à conférer à la création contemporaine un surcroît de résonance, hors de proportion avec sa véritable teneur, avec sa signification véritable. Seul le dépérissement de toutes les références actuelles révèle leur configuration propre et permet de comprendre ce qui en elle est dit qui puisse prétendre à une universalité qui oblige » (Gadamer 1996, 319).

Autrement dit, c'est seulement la distance temporelle qui nous délie de ces préjugés incontrôlables (qui sont également inconscients, comme le soutiendra Gadamer même dans les années '90), et qui, de plus, « occupent » la conscience de

l'interprète ; c'est donc à travers le temps qu'on assiste à une rétraction du surcroît de sens qui, autrement, accompagne habituellement l'événement de la compréhension. Mais il ne faut pas se précipiter dans la direction contraire et voir dans la distance temporelle exclusivement un médium neutre, une sorte de réceptacle où le contenu de sens, une fois installé, est délivré de sa charge impropre et rendu clair et vrai. Tout au contraire, la distance temporelle, et par cela on entend plutôt la « transmission génératrice de sens » (Ricœur 2005, 399-400), est un véritable médium de *rencontre* avec la tradition<sup>3</sup>. C'est de cette manière que l'*interpretans* déleste l'*interpretandum* : en dialoguant à travers le temps, avec la tradition, il arrive à provoquer et à mettre au jour les préjugés qui agissent dans l'ombre. Cette rencontre révélatrice qui opère comme un négatif photographique pour les préjugés faux ou illégitimes est un autre nom pour dire « le filtrage de la distance temporelle ».

Mais le tableau n'est pas complet, tant qu'on ignore ce que Gadamer appelle « l'aspect positif » que la distance temporelle apporte à la compréhension ; pour cela, il prend en compte le fait que suite au filtrage opéré par la distance temporelle, filtrage qui écarte les mauvais préjugés, on découvre de nouvelles sources véritables de la compréhension. Par rapport à la théorie heideggérienne de *Être et temps* qui, dans un contexte semblable, parlait d'un seul sens véritable qui restait le même à travers l'histoire et malgré l'obscurcissement exercé par la tradition, Gadamer fait preuve ici d'une ouverture envers la dynamique du sens et de sa pluralité. Car, mettre en lumière le sens propre d'une chose par le moyen de la distance temporelle, cela s'avère être « un processus illimité » qui comprend, dans un seul geste, l'opération d'éliminer les sources d'erreur et également la mise en évidence « de nouvelles sources de compréhension qui révèlent des rapports de sens insoupçonnés » (Gadamer 1996, 320). Dans le médium de la distance temporelle, la chose perd donc son « surcroît de résonance » pour gagner une densité et une architecture ontologique plus profonde.

Le génie de Gadamer est finalement d'avoir chargé un élément transcendantal de l'expérience herméneutique d'une double fonction : *critique*, car la distance temporelle élimine les préjugés obscurcissants et *ontologique*, car la même distance

temporelle nous rend le sens de la chose comme « un accomplissement historique indéfiniment différé » (Bouveresse 1991, 30). Vu donc ce mariage rendu possible par la figure de la distance temporelle, nous concluons que le fond de la « question proprement critique de l'herméneutique » en est un proprement ontologique : parce que toute opération critique sur le sens de la chose connaît, selon Gadamer, une réverbération ontologique sur sa vérité. L'expression de cet interstice subtil entre le côté critique et celui ontologique de la même conscience historique se retrouve bien évidemment dans la figure de la distance temporelle dont la dynamique est régie par la différence herméneutique entre compréhension et mécompréhension.

La distance temporelle [*Zeitenabstand*] met souvent en mesure de répondre à la question proprement critique de l'herméneutique, à savoir celle que pose la distinction à opérer entre les préjugés *vrais*, ceux qui assurent la *compréhension*, et les préjugés *faux* qui entraînent la *mécompréhension*. La « conscience formée à l'herméneutique inclura, par conséquent, la conscience historique [*historisch*] » (Gadamer 1996, 320).

## Conclusions

Le temps est venu de reprendre à la question qui a entamé notre analyse immanente des significations de la distance temporelle : à la fin de ce parcours proposé par Gadamer, la conscience herméneutique a-t-elle réussi à faire sienne la réflexion sur la limite de la compréhension ? Sommes-nous arrivés à envisager un fonctionnement critique de l'herméneutique *sans* tomber dans le méthodologisme et *sans* oublier non plus le caractère constituant de la finitude historique pour notre connaissance ? Pour le dire d'un mot, la nouveauté de la théorie gadamérienne repose, comme nous l'avons vu, sur une mutation audacieuse : ce n'est plus l'*interprétans* qui distingue entre les préjugés féconds et ceux illégitimes, mais c'est plutôt le temps. Mais est-ce vraiment une solution qui renforce, par son accent liminaire, la dimension critique de l'herméneutique ?

Malgré la pertinence de diverses rétractions qui entourent la figure de la distance temporelle<sup>4</sup>, il ne faut cependant pas perdre de vue sa signification véritable que nous aimerions souligner ici en guise de conclusion ; dans les faits, on se rappelle que la phénoménologie gadamérienne de l'expérience

herméneutique était dès le début régie par l'exigence de rendre justice à l'historicité de la compréhension, tout en cherchant à déterminer les choses mêmes. C'est donc en prenant la finitude historique pour transcendantal de sa quête que Gadamer veut placer et garder l'herméneutique « au cœur de choses » (Gadamer 1996a, 86) ; en procédant ainsi, il accepte en fait que l'objectivité soit seulement une confirmation d'une préopinion ou d'un préjugé (Gadamer 1996, 288).

De ce point de vue, la distance temporelle qui – à elle seule – fait la distinction entre les vrais et les faux préjugés, qui – à elle seule – diffère entre compréhension et mécompréhension, apparaît soudainement sous un jour nouveau. Puisque la chose gagne sa « mêmété » à travers le filtre – à la fois critique et enrichissant – de la distance temporelle, on arrive à soutenir qu'« il n'y a qu'elle qui dégage pleinement le véritable sens d'une chose, celui qu'elle porte en elle-même » (Gadamer 1996, 320). Finalement, la distance temporelle est non seulement un medium critique où l'on provoque, à travers le dialogue avec la tradition, l'apparition des préjugés qui guident la compréhension ; elle est également la matrice qui porte tous les sens des choses, car elles ne sont que « dans la tradition et par la tradition » (Gadamer 1996a, 85).

## NOTES

<sup>1</sup> Il faut noter l'attitude ambiguë de Gadamer en ce qui concerne la dimension transcendantale de la philosophie : même s'il réclame son propre projet de la pensée kantienne et heideggérienne, (comme le fait par exemple dans la Préface citée ou dans le texte même de *Vérité et Méthode* : « C'est pourquoi nous aussi, nous nous rattachons d'abord au sens transcendantal du questionnement heideggérien. Grâce à l'interprétation transcendantale de la compréhension par Heidegger, le problème de l'herméneutique s'enrichit d'une portée universelle, voir d'une dimension nouvelle », p. 285), cela ne l'empêche pas de critiquer ailleurs la tournure transcendantale de *Être et Temps*. J. Grondin explique cette ambiguïté apparente du terme transcendantal chez Gadamer par l'emploi de deux acceptions différentes du même terme : le transcendantal renvoie donc soit au « sens néokantien d'une fondation épistémologique », soit au sens ontologique et médiéval (Grondin 1999, 120). Sur le même sujet, voir également Deniau (2002, 197-202).

<sup>2</sup> En effet, il est intéressant de remarquer la manière gadamérienne de « lire » le rapport de Heidegger à la tradition ; même si celui-ci est assez net quant à ce problème : « En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre

accessible ce qu'elle "transmet", le recouvre d'abord et le plus souvent », (Heidegger 1985, 39), pour Gadamer, « [i]l ne s'agit donc absolument pas de s'assurer contre la tradition qui, du texte, élève la voix, mais d'écartier au contraire ce qui peut empêcher de la comprendre à partir de la chose même » (Gadamer 1996, 290-291).

<sup>3</sup> Une analyse de l'entre-deux de la tradition et de l'herméneutique ne pourrait pas être développée sans évoquer l'approche ternaire de la tradition fournie par Paul Ricoeur dans *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Au lieu de parler d'une façon indiscriminée de la tradition, le philosophe français propose une distinction entre plusieurs problèmes qu'il place sous trois titres différentes : la traditionalité, les traditions, la tradition. Si par le premier titre, on a affaire à « un transcendantal de l'histoire », à « un style temporel » qui est celui du temps traversé, de la distance temporelle, le deuxième renvoie aux choses dites dans le passé et transmises jusqu'à nous, pour que le troisième nous présente la tradition comme prétention à la vérité, ce qui comprend les croyances, les persuasions et les convictions. Inutile à dire que cette distinction thématique est faite dans le cadre d'une herméneutique de la conscience herméneutique.

<sup>4</sup> Dans un essai d'autocritique, « Entre phénoménologie et dialectique » qui date de 1985, Gadamer reconnaît ouvertement les défauts de son introduction, dans *Vérité et Méthode*, de la portée herméneutique de la distance temporelle : il accepte finalement que l'éloignement dans le temps ne peut pas – à lui seul et toujours – « maîtriser les échos excessifs et les applications déformantes » (Gadamer 1991, 18). Il arrive même à modifier, lors de la publication de *Vérité et Méthode* comme premier volume de ses *Gesammelte Werke*, le texte primitif concernant la « capacité » de la distance temporelle de distinguer entre compréhension et mécompréhension : d'après la note de bas de page qu'il ajoute en 1986, « c'est l'éloignement et non pas le seul éloignement temporel qui permet de résoudre ce problème herméneutique » (Gadamer 1996, 320).

## RÉFÉRENCES

BOUVERESSE, Jacques. 1991. *Herméneutique et linguistique*. Paris : Eclat.

DENIAU, Guy. 2002. *Cognitio Imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*. Bruxelles : Ousia.

GADAMER, Hans-Georg. 1976. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduction [partielle] par Etienne Sacre, revue par Paul Ricoeur. Paris : Seuil (collection « L'ordre philosophique »).

GADAMER, Hans-Georg. 1991. *L'art de comprendre 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Traduction de Ph. Forget et al. Paris : Aubier.

GADAMER, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduction intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris : Seuil (collection « L'ordre philosophique »).

GADAMER, Hans-Georg. 1996a. *Le problème de la conscience historique*. Traduction P. Fruchon. Paris : Seuil.

GADAMER, Hans-Georg. 1996b. *La philosophie herméneutique*: Traduction de J. Grondin. Paris : PUF.

GREISCH, Jean. 1985. *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris : Cerf.

GRONDIN, Jean. 1999. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris : Cerf.

HEIDEGGER, Martin. 1985. *Être et temps*. Traduction E. Martineau. Paris : Authentica.

RICŒUR, Paul. 2005. *Temps et Récit*. Tome 3. *Le temps raconté*. Paris : Seuil (collection « Points. Séries Essais »).

**Paul Marinescu** est docteur en philosophie de l'Université « Jean Moulin » Lyon 3 et de l'Université de Bucarest. Ancien boursier de l'Agence Universitaire de la Francophonie, il a reçu le Prix « Cotutelle de Thèse » accordé par L'Association des Amis de l'Université de Lyon en 2006. Traducteur en roumain de Paul Ricœur (*A l'école de la phénoménologie*) et de Jean Sévillia (*Moralement correct*). Il est coéditeur (avec Ch. Ferencz-Flatz) du livre *Timp, memorie si traditie. Studii de fenomenologia istoriei* (Temps, mémoire et tradition. Etudes de phénoménologie de l'histoire), Bucarest, Zeta Books, 2012. Il a donné des conférences internationales à Lyon, Madrid, Moscou et Lecce.

Address:

Paul Marinescu

Romanian Society for Phenomenology

B-dul. Mihail Kogalniceanu, nr. 49, ap. 45,

050104, Bucuresti

Email : [paul.marinescu@phenomenology.ro](mailto:paul.marinescu@phenomenology.ro)