



## Gadamer et la phénoménologie du dialogue

Claude Thérien

Volume 53, Number 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401047ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401047ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Thérien, C. (1997). Gadamer et la phénoménologie du dialogue. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 167–180. <https://doi.org/10.7202/401047ar>

## GADAMER ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU DIALOGUE

Claude THÉRIEN

**RÉSUMÉ :** *La notion de dialogue est omniprésente dans l'œuvre de Gadamer. Curieusement, on ne s'est que trop rarement posé la question de savoir si Gadamer entend toujours sous cette catégorie la même chose d'un bout à l'autre de son chemin de pensée. De la thèse d'habilitation, L'Éthique dialectique de Platon à Vérité et Méthode, le présent article tente d'indiquer comment et en quel sens Gadamer approfondit et modifie sa compréhension du dialogue.*

**SUMMARY :** *The concept of dialogue is omnipresent throughout Gadamer's corpus. Curiously, the question of whether Gadamer always had in mind the same notion when he employed this category from his early through his later work has rarely been considered in the literature. The present article addresses this question by suggesting how Gadamer modified and deepened his understanding of dialogue from his Habilitation thesis Plato's Ethical Dialectic to Truth and Method.*

---

Gadamer et le dialogue ; en évoquant ces deux mots, on a l'impression de parler de la même chose, tellement l'herméneutique de Gadamer est aujourd'hui spontanément associée à l'idée de dialogue. D'ailleurs, on a tout lieu de croire que cette association est en elle-même parfaitement justifiée. En effet, Gadamer ne s'est jamais lassé d'affirmer et de répéter que la question du dialogue constitue depuis le début de ses études philologiques et philosophiques l'irréductible point de départ. De l'*Habilitationsschrift*, *L'Éthique dialectique de Platon, à Vérité et Méthode* — jusqu'à aujourd'hui y compris, la pensée herméneutique de Gadamer se veut et se révèle une pensée profondément dialogique. Mais — et ce « mais » aimerait être entendu comme un « *aber* » hégélien — Gadamer a-t-il toujours parlé du même dialogue d'un bout à l'autre de son chemin de pensée ? Entre « le dialogue de l'âme avec elle-même » (Socrate et Platon) et « le dialogue que nous sommes » (Hölderlin et Heidegger), parlons-nous toujours de la même chose ? Quand on considère qu'il appartient à l'essence du dialogue que ses participants aient en vue la même chose, cette question revêt *ipso facto* le caractère d'une urgence certaine. De quel type de dialogue est-il question lorsque Gadamer parle de dialogue ? À trop vouloir associer im-

médiatement « herméneutique » et « dialogue » sans plus d'interrogation, ne risque-t-on pas de tomber dans une vague indétermination, qui, au bout du compte, ne sert ni l'herméneutique ni l'idée que l'on peut se faire d'un dialogue ? L'omniprésence de cette catégorie du « dialogue » dans l'herméneutique de Gadamer requiert que nous procédions à une analyse plus différenciée, afin de clarifier s'il n'y a pas différentes modalités du dialogue et laquelle a pu orienter l'herméneutique de Gadamer. Pour beaucoup, l'idée de dialogue se résume simplement à l'opposition au monologue ; la philosophie herméneutique est dialogique, parce qu'elle remet en question le point de départ de la philosophie moderne, le soliloque de l'*ego cogito*, et parce qu'elle redistribue les coordonnées de la connaissance à partir de la situation dialogique. Même si l'idée du dialogue remplit à l'évidence cette fonction paradigmatique dans le contexte de la constitution de l'herméneutique philosophique<sup>1</sup>, cette détermination demeure cependant trop générale pour répondre d'une manière satisfaisante à la question que nous voulons poser ici. En effet, contrairement à l'entente populaire, la question du dialogue n'autorise pas, du moins dans le contexte philosophique, d'en rester à une compréhension aussi simpliste qu'évidente. Au moins depuis Socrate, la philosophie entend par « dialogue » un exercice dialectique beaucoup plus contraignant que ne peut se le figurer la conscience naturelle dans la conversation commune. En fait, la question du dialogue engage rien de moins pour le philosophe qu'une réflexion sur la problématique du langage, du savoir et de la vérité. Dans les réflexions qui vont suivre, c'est cette problématique que j'aimerais pouvoir faire ressortir. De sa thèse d'habilitation à *Vérité et Méthode*, Gadamer approfondit la notion de dialogue et modifie sensiblement sa conception. Afin de pouvoir mesurer le sens de cette transformation, il est indispensable de reconstruire quelques moments de sa réflexion en commençant par le début. La publication récente de la thèse d'habilitation en traduction française offre l'occasion de reconsidérer l'intérêt que Gadamer accordait dès la fin des années vingt à la notion de dialogue<sup>2</sup>. Jusqu'ici peu considérée dans les recherches sur Gadamer<sup>3</sup>, cette analyse mérite pour elle-même un intérêt décisif, pour qui s'interroge sur la problématique du langage dans son œuvre. En effet, elle représente le tout premier document que nous possédions de Gadamer sur la question du langage, lequel se présente, de surcroît, d'emblée sous les traits révélateurs d'une « phénoméno-

- 
1. Pensons ici seulement à *Vérité et Méthode*, où le rapport dialogique est pris comme modèle pour repenser l'expérience herméneutique et l'expérience de notre compréhension historique, sans parler évidemment de l'expérience langagière elle-même.
  2. H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretation zum « Philebos »* (1931), dans *Gesammelte Werke* (désormais : GW), t. 5, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985 ; *L'Éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe*, trad. fr. Florence Vatan et Véronika von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994. Effectuée sous la direction de Heidegger, la thèse d'habilitation a été déposée en 1928.
  3. Sauf quelques rares exceptions, mentionnons ici la dissertation de J. GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Königstein/Ts, 1982, p. 9-38 ; l'article de M. RIEDEL, « Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadamer's hermeneutischer Gesprächsdiagnostik », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 11 (1986), p. 1-28 ; l'ouvrage volumineux de P. FRUCHON, *L'Herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 333-427.

logie du dialogue<sup>4</sup> ». Dès le début, lorsqu'il est question de langage chez Gadamer, il est donc question de dialogue. Mais en quel sens demanderons-nous ?

Dans l'édition allemande de ses œuvres, Gadamer a choisi d'introduire le deuxième tome de *Vérité et Méthode* par un essai intitulé : « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'auto-critique » (1985)<sup>5</sup>. Significatif non seulement pour *Vérité et Méthode*, mais pour l'ensemble de l'itinéraire philosophique de Gadamer, ce titre situe l'herméneutique entre la phénoménologie et la dialectique. La théorie de l'interprétation des signes se place quelque part entre la doctrine de l'évidence intuitive et la doctrine de la médiation discursive ; entre les deux doctrines, que Gadamer détermine, ailleurs, comme « les frères ennemis » dans la tâche de la pensée<sup>6</sup>. « Frères », dans la mesure où chacune d'elle a en vue le bien d'une même tâche, à savoir penser la chose elle-même ; mais pourtant « ennemis » dans la manière d'y accéder, puisque l'une privilégie la voie de l'intuition, l'autre la voie discursive. Cette double référence, dont nous ne chercherons pas ici à exploiter toute la richesse indicative, révèle toutefois le souci indéniable de la pensée herméneutique de Gadamer : pouvoir intégrer les deux aspects — on serait même tenter de dire « fondre » les deux aspects — dans la théorie de l'interprétation des signes. À cet égard, la thèse d'habilitation, bien avant la réflexion explicite et l'élaboration thématique de l'herméneutique philosophique dans *Vérité et Méthode*, représente par elle-même un premier essai remarquable de synthèse : faire ressortir l'esprit de la dialectique à partir d'une phénoménologie du dialogue, afin de montrer en quel sens un tel traitement permet de prendre en considération le travail du langage et de l'intuition dans la visée principielle de la pensée. Il importe pour nous de saisir comment Gadamer articule langage et intuition à partir de la réalité phénoménale du dialogue. Mais préalablement, il faut pouvoir retracer quelques points de référence indispensables pour mettre en perspective l'arrière-plan de son analyse et pour nous placer aussi à une distance convenable pour l'apprécier à sa juste valeur.

### I. DE L'IDÉE D'UNE GRAMMAIRE PURE AU PROJET D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU DISCOURS : HUSSLER ET HEIDEGGER

Dans *L'Éthique dialectique de Platon*, les réflexions que Gadamer consacre à la problématique du langage sont empreintes d'une référence qui motive constamment son analyse, à savoir, le cadre interprétatif de l'analytique du *Dasein* de Heidegger. Non seulement la référence aux analyses de Heidegger est-elle explicite dans le texte de Gadamer, mais aussi, comme nous allons le voir dans un instant, Gadamer effectue une réappropriation critique de cette analyse, quoique la pointe critique de cette réappropriation, pour être demeurée implicite, soit le plus souvent passée inaperçue.

4. H.-G. GADAMER, GW, 2, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1986, p. 488 ; *La Philosophie herméneutique*, trad. fr. J. Grondin, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 24.

5. H.-G. GADAMER, GW, 2, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1986, p. 3-23 ; *L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, trad. fr. P. Fruchon et al., Paris, Aubier, 1991, p. 11-38.

6. H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972, p. 181.

Mais la référence à Heidegger en présuppose ici une autre, sans laquelle l'aspect critique de sa propre analyse risquerait de ne pas être entrevu ; si bien que, pour comprendre le projet de Gadamer dans sa thèse d'habilitation en ce qui concerne le langage, de Heidegger, il nous faut remonter jusqu'à Husserl. Voyons pourquoi.

Il est bien connu que Heidegger a voué une admiration déclarée à l'égard des *Recherches logiques* de Husserl, en particulier aux réflexions de Husserl sur l'intuition catégoriale. Or, il ne s'agit pas là de la seule et unique référence significative aux *Recherches logiques*. Tout aussi important, bien que plus rarement mis en relief, apparaît le débat que Heidegger engage avec la conception husserlienne sur « l'expression et la signification », que nous retrouvons au tout début des *Recherches logiques*. Dans la première des *Recherches logiques*, Husserl a développé une phénoménologie du signe, où il s'emploie, après avoir distingué le signe « indicatif » et le signe « expressif », à isoler dans le cas de ce dernier, qui est proprement le cas du signe linguistique, la composante purement logique de la signification en faisant abstraction de la fonction communicative du discours. Dans les idéalités logiques du langage, Husserl aperçoit la possibilité d'assurer au projet phénoménologique l'appui d'une grammaire universelle pure. De cette manière, non seulement pense-t-il échapper aux apories du psychologisme, mais Husserl espère également éviter le problème de l'érosion de la signification dans l'usage communicatif<sup>7</sup>. La réduction de l'expression à la sphère logique de la signification signifie donc une mise entre parenthèses d'autrui et de la rhétorique de la communication. Selon Husserl, ce n'est que dans la modalité du « discours solitaire » et non dans le « discours communicatif » que la logicité de la signification se laisse isoler en toute clarté<sup>8</sup>. Dans le discours communicatif, les signes linguistiques, outre le fait qu'ils soient porteurs d'une signification, remplissent une fonction d'indication du psychisme d'autrui, rôle qui cependant n'est pas constitutif de la signification elle-même. Pour Husserl, compte tenu du fait que les mots n'ont pas à remplir cette fonction d'indication dans le discours solitaire, puisque nous sommes les seuls à parler et à entendre le discours d'un psychisme qui nous est déjà familier, le nôtre, les mots sont donc littéralement réduits à leur plus simple expression, c'est-à-dire au noyau de leur signification logique. Dans le contexte d'une grammaire universelle pure<sup>9</sup>, la communication ne joue qu'un rôle accessoire, dont on peut faire abstraction pour thématiser l'aspect purement logique de l'expression verbale, sans pour autant nier le fait empirique de la fonction communicative des mots. Mais il reste que la fonction indicative de la communication ne joue ici aucun rôle principal.

Dès 1925, Heidegger, à l'opposé de cette conception, travaille à l'élaboration d'un concept de discours, dans lequel la fonction indicative du langage fait corps avec la logique de la signification, de telle manière qu'il devient impossible de les dissocier sans abolir le sens concret de l'expression verbale. Dans le cours qu'il pro-

7. Dans l'optique de la constitution du savoir phénoménologique, il ne s'agit pas uniquement de s'intéresser à la question de savoir comment les formes du langage se remplissent ultimement dans l'intuition de la chose, mais de veiller tout autant à la conservation des significations acquises à même l'intuition concrète.

8. Cf. E. HUSSERL, *Recherches logiques II*, 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 39-44.

9. Cf. *Ibid.*, p. 85.

fesse au semestre d'été 1925 intitulé : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, et qui constitue la première ébauche de *Sein und Zeit*, Heidegger y formule le projet d'une « phénoménologie du discours » (*Phänomenologie der Rede*)<sup>10</sup>. Cette phénoménologie du discours a pour tâche de penser le langage à partir d'une analyse des structures existentielles du *Dasein*. Heidegger affirme que cette phénoménologie est appelée à constituer proprement une « logique scientifique », laquelle doit toutefois s'orienter non pas sur le modèle traditionnel de la logique, mais sur « la rhétorique ». En effet, la rhétorique, à la différence de la logique, considère *encore* le discours dans l'horizon des conditions de l'existence. Nous soulignons expressément « encore », parce qu'il s'agit de reconnaître que la rhétorique considère le discours *avant* que la logique effectue la réduction du *logos* à la logique de la proposition. Pour Heidegger, ce qui est perdu de vue dans cette réduction, c'est le lien intrinsèque entre situation et expression. Or ce qui constitue l'exemplarité de la rhétorique, c'est précisément de montrer comment l'expression apprésente d'emblée la situation dans laquelle se trouve le sujet parlant, que celui-ci adopte une attitude quotidienne, scientifique ou autre. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger propose donc une analyse du langage qui reconnaît la portée principielle de la fonction d'apprésentation des mots, laquelle fonction est inséparable de la rhétorique de la communication. En voulant isoler la sphère de la signification des conditions rhétoriques du discours, on se condamne à ne plus entendre le « souci » du *Dasein*, dont l'être-au-monde transparait à travers les mots qu'il profère. Du point de vue de l'analytique du *Dasein*, il ne fait donc aucun doute que l'irréductibilité de la situation communicationnelle tient lieu de l'empreinte de la signification du monde dans la constitution du discours.

Mais le lecteur avisé nous fera peut-être observer : reste que l'analyse de Heidegger, dans *Sein und Zeit*, est loin d'être aussi limpide que nous le laissons entrevoir ici. Nous le lui concédons volontiers et nous prenons à notre charge la tâche de lui expliquer pourquoi. Puisque notre explication doit toutefois permettre d'éclairer les raisons qui viennent motiver la phénoménologie du dialogue de Gadamer, nous commencerons par souligner en quel sens Heidegger, en dépit de la volonté d'orienter la phénoménologie du discours sur le modèle de la rhétorique, reste prisonnier, contre toute attente, dans l'élaboration concrète de son analyse, de l'analyse husserlienne elle-même. En effet, la notion husserlienne de « discours solitaire », qui semblait avoir disparu, tellement la phénoménologie du discours insiste sur l'aspect rhétorique principiel de la parole, refait surface au paragraphe 34 de *Sein und Zeit* sous la forme du « silence<sup>11</sup> ». Le silence du *Dasein* possède une fonction similaire à celle qu'effectue le discours solitaire chez Husserl : il a pour fonction de réduire, mieux de reconduire le *Dasein* à son existence propre en faisant abstraction d'autrui et de la communication intersubjective. Première complication : le silence isole le *Dasein* d'autrui et suspend le rôle de la communication qu'il amène à faire taire. En outre, lorsque l'on s'attarde le moins au rôle dévolu à la communication avec autrui

10. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, 20, Frankfurt a. M., Klostermann, 1979, p. 314.

11. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979, p. 164-165 ; *Être et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 131.

dans les paragraphes concernés d'*Être et Temps*<sup>12</sup>, on réalise rapidement qu'elle ne remplit pas tout à fait une fonction d'émancipation du *Dasein* ; mais au contraire, pour parler dans les termes de la rhétorique, la communication l'expose plutôt au péril de la sophistication du discours quotidien. Deuxième complication : la communication elle-même se présente ici comme un lieu d'errance et d'aliénation. Mais d'où provient donc la source de cette complexité de l'analyse de Heidegger ?

Proposons l'explication suivante. Dans *Être et Temps*, la problématique du langage est abordée à deux niveaux d'analyse : 1) au niveau des constituants existentiels de l'être du *Dasein* (*Befindlichkeit* et *Verstehen* — notamment leur lien avec la *Rede* au § 34) ; et 2) au niveau de l'analyse du comportement de la préoccupation pratique (l'*Umweltanalyse* effectuée au § 18). Loin de les distinguer clairement, le texte de Heidegger entremêle, au désespoir du lecteur, les fils de ces deux analyses. Or, même si Heidegger poursuit manifestement le projet de cette phénoménologie du discours dans les deux cas, même s'il oriente cette phénoménologie dans le cas de la première analyse sur des thèmes provenant de la rhétorique, l'analyse qu'il propose dans le cas de la préoccupation pratique révèle qu'il prend pour modèle un contexte où il n'y a pas véritablement de communication au sens d'un échange intersubjectif réciproque. En effet, l'analyse de la *Umsicht* a pour but d'illustrer la fonction d'appréhension du discours. Dans le contexte de la *poiēsis* (au sens grec du terme)<sup>13</sup>, Heidegger veut montrer que l'intentionnalité qui anime le sens des mots dirige la compréhension des partenaires sur l'intelligence de la situation qui prévaut. Autrement dit, pour reprendre le célèbre exemple de Heidegger, la proposition « le marteau est lourd » appréhende la signification du contexte à partir duquel elle fait sens<sup>14</sup>. Par cette analyse, Heidegger veut faire apparaître la fonction herméneutique originelle du discours, qui implique toujours une interprétation relative au contexte d'énonciation. Seulement, le problème que comporte cet illustre exemple repose dans le modèle qui lui est sous-jacent. En effet, le modèle de la préoccupation pratique s'avère inapte à considérer la fonction proprement « dialogique » du langage, dans la mesure où il privilégie une relation unilatérale entre les partenaires de l'interlocution. Dans le contexte « ustensilier », la parole que l'un des partenaires adresse à l'autre n'a pas pour but de l'inviter à prendre la parole, mais à répondre à l'impératif pragmatique qui s'exprime en elle et qui s'impose à lui. Ainsi la proposition « le marteau est lourd » signifie, selon le travail à accomplir, la nécessité de trouver un instrument plus adéquat pour remplir cette tâche. Par conséquent, le partenaire qui énonce une telle proposition ne s'attend pas à établir un dialogue avec autrui, mais à ce qu'il lui

12. Nous pensons ici, bien sûr, aux paragraphes 33 (« L'énoncé comme mode dérivé de l'explicitation ») et surtout 35 (« Le bavardage »).

13. Il est nécessaire de préciser ici que l'analyse de la préoccupation « pratique » s'oriente, non pas sur le contexte de l'action au sens de la *praxis*, mais bien sur le contexte de l'action au sens de la *poiēsis*, c'est-à-dire, au sens de la production ou fabrication d'artefacts. Cette différence est capitale, lorsqu'il s'agit de déterminer le sens et le rôle de la communication dans ces deux contextes différents de l'action. À ce sujet, outre la proposition de Gadamer de considérer ici le dialogue comme mode communicationnel du contexte de la *praxis*, on consultera, dans la même veine, le livre de H. ARENDT, dans lequel cette distinction joue un rôle primordial ; *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961.

14. *Sein und Zeit*, p. 157 ; (trad. fr.), p. 127.

passé le nouvel instrument en question. D'ailleurs, un tel dialogue, compte tenu de la situation, pourrait à la limite apparaître contre-indiqué, voire déplacé, dans la mesure où il ne saurait que retarder la réalisation du travail en cours au lieu d'y contribuer.

Gadamer est le premier à avoir clairement aperçu les limites intrinsèques du modèle que Heidegger prend comme point d'orientation en ce qui concerne autrui et le pouvoir critique du langage. Dans *Être et Temps*, l'autre n'est pas reconnu comme sujet parlant à part entière, mais simplement comme « Adressat »<sup>15</sup>. En décrivant l'intentionnalité opératoire à l'œuvre dans la situation de la préoccupation pratique, Heidegger illustre, d'un point de vue phénoménologique, comment la réaction de l'autre se subordonne à la parole qui apprésente le travail à faire, mais l'intentionnalité du dialogue est tout autre ; ne vise-t-elle pas à déterminer tout d'abord *quel* travail mérite d'être réalisé ? Heidegger décrit l'intentionnalité instrumentale du langage, dans la mesure où il analyse comment s'opère la compréhension du discours qui vise une fin à réaliser ; mais la fonction dialogique du langage n'a-t-elle pas pour objectif premier d'amorcer une discussion préalable sur l'établissement des fins à viser ? Et comment ne pas voir ici qu'aucune véritable discussion puisse s'enclencher sans la contribution critique d'autrui ? Si véritablement le dialogue est écoute de l'autre, il ne faudrait surtout pas oublier tout d'abord de lui donner la parole. L'autre ne devient une instance critique que s'il peut parler, et parler librement. La phénoménologie du discours dit s'orienter sur la rhétorique ; mais où est donc passée la dialectique ? Se serait-elle évanouie dans le silence de la conscience du *Selbst*, là où, dans la voix du for intérieur, le discours est supposément fin seul ?

## II. LANGAGE ET INTUITION DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU DIALOGUE

Dès 1928, il ne fait aucun doute pour Gadamer que l'ultime incarnation de la phénoménologie du discours ne peut se réaliser que sous les traits d'une phénoménologie du dialogue. Même si Gadamer conserve le cadre de l'analytique du *Dasein* pour profiler sa propre analyse, il faut savoir reconnaître l'important déplacement de la problématique par rapport à Heidegger. Pour Gadamer, seul le discours dialectique intègre la logique de la signification et la rhétorique de la situation dans une unité vivante. Cette unité vivante s'incarne dans le dialogue, tel qu'il se réalise lorsque les partenaires discutent de la réalité des choses. Par dialogue, Gadamer entend ici, il est vrai, une forme de discours spécifique, qu'il différencie de la causerie quotidienne et de la dispute sophistique (*Streitgespräch*). Dans *Être et Temps*, Heidegger avait déjà analysé, dans sa fameuse analyse du « on », la forme relâchée que prend le discours dans le contexte de la conversation quotidienne. Dans ce type de conversation, où l'on parle de tout et de rien, ce qui importe le plus, c'est d'être-avec-autrui, de sorte que la chose discutée est plutôt un prétexte à la discussion qu'un thème abordé sérieusement. Dans *L'Éthique dialectique de Platon*, Gadamer complète en quelque

15. H.-G. GADAMER, « Die Hermeneutik und die Diltheyschule », *Philosophische Rundschau* (1991), p. 176. Pour une critique analogue, voir également l'essai d'autocritique de 1985, dans H.-G. GADAMER, *GW*, 2, p. 9-10 ; *L'Art de comprendre*, p. 19.



sorte cette analyse, en ajoutant la description de la dispute sophistique<sup>16</sup>. Pour des raisons qui vont apparaître dans quelques instants, ce type de discours s'apparente, à s'y méprendre parfois, au discours se réalisant dans le dialogue, mais en a toutefois seulement l'apparence. Pour pouvoir suivre l'originalité de l'analyse de Gadamer, il faut en comprendre dès maintenant le principe. Aussi bien dans la causerie quotidienne que dans la dispute sophistique, le discours se met au service d'un « souci » qui n'est pas véritablement dirigé par l'intérêt de connaissance. En effet, le discours quotidien ne vise au fond rien de précis ; il se laisse prendre à tous les sujets et diriger par l'interprétation et la compréhension communes que la langue véhicule et met d'emblée à sa disposition. Quant au discours sophistique, c'est le souci de pouvoir paraître le plus fort qui anime les prestations du sophiste et non pas la volonté d'entrer en dialogue avec autrui. Pour Gadamer, seule la forme du discours dialectique, qui prend explicitement comme point d'orientation la chose à connaître et la parole d'autrui comme un apport substantiel à la recherche de la vérité, peut être considérée comme dialogue véritable. Il est d'autant plus étonnant que Heidegger ait oublié la dialectique, qu'elle se révèle ici la possibilité de réalisation du souci de l'existence authentique. En effet, Gadamer rappelle, en prenant Socrate et l'œuvre de Platon à témoin, comment le souci pour la chose à connaître et la considération d'autrui à cet égard renvoient ultimement, c'est-à-dire premièrement, au souci du *Dasein* pour le sens de sa propre existence. C'est parce que le *Dasein* cherche à découvrir la vérité, à choisir et à faire le bien, qu'il se met à questionner les choses sérieusement et est disposé à écouter autrui. Ici le dialogue se présente donc comme la possibilité véritable de pouvoir mener une vie plus éclairée.

Dans *L'Éthique dialectique de Platon*, ce qui intéresse Gadamer en particulier, lorsque l'on considère l'analyse phénoménologique du discours dialectique, c'est de mettre en relief ce qu'il nomme : « *die mitweltlichen Motive der Sachlichkeit* », les « implications interrelationnelles de l'objectivité »<sup>17</sup>. En effet, le questionnement orienté sur la recherche du vrai exige un mode spécifique d'interlocution qui implique une attitude particulière des partenaires du dialogue. Celui qui questionne pour la vérité n'a pas intérêt à échanger une opinion pour une autre, tant qu'il ne s'est pas mis à la recherche des raisons qui parlent en faveur d'une affirmation plus qu'une autre. C'est ainsi que s'engage une forme de discussion où les interlocuteurs sont interreliés par un objectif commun : faire la lumière sur la chose visée par l'interrogation. Lorsque Gadamer parle de « *Sachlichkeit* » du dialogue, il entend cette visée commune des interlocuteurs qui les associe dans un même intérêt, ainsi que les attitudes requises correspondant à l'exigence spécifique du discours dialectique. Dans l'in-

16. Gadamer parle ici « d'usages pervers de la parole » ; c'est la traduction que proposent F. Vatan et V. von Schenck. L'expression allemande est « *Verfallensformen des Sprechens* », que nous pourrions aussi traduire par « les formes décadentes de la parole ». L'analyse de Gadamer présuppose la distinction entre le bavardage (*Gerede*), qui est une forme décadente du discours, et l'éristique, qui est une tout autre forme de perversion que la naïveté du discours quotidien. On pourrait donc réserver, ce qui semble être d'ailleurs l'intention de la traduction proposée par Vatan et von Schenck, l'expression « usages pervers de la parole » exclusivement pour qualifier l'éristique, sachant que cette forme de perversion, à la différence de l'insouciance du *Gerede*, relève ici d'une pratique discursive parfaitement consciente d'elle-même. Cf. *Platos dialektische Ethik*, p. 34 ; (trad. fr.), p. 82.

17. *Ibid.*, p. 27 ; (trad. fr.) p. 71.

térêt commun, les partenaires du dialogue sont invités à mettre de côté tous les aspects purement subjectifs pour se consacrer à l'étude exclusive des raisons objectives permettant d'éclairer la chose à connaître. Non seulement le dialogue permet-il ici de comprendre la contribution critique d'autrui, de saisir le sens productif de son intervention, en tant qu'il répond de la teneur « objective » du discours, soit en y acquiesçant ou en le contredisant, mais la constitution du discours dialectique rend aussi manifeste le pouvoir du langage lui-même. Cet aspect mérite d'être souligné, parce qu'il permet de préciser en quel sens le discours dialectique effectue la fonction de remplissement des significations. Ainsi nous rejoignons ici notre point de départ, à savoir le rapport entre intuition et langage à l'intérieur de la processualité dialogique.

D'une manière générale, on peut distinguer deux points de vue qui se dégagent de l'observation du discours dialectique. D'un point de vue formel, le langage se révèle un pouvoir d'appréhension conceptuelle. Contrairement à la pensée commune qui se meut dans le langage comme un poisson dans l'eau, l'exercice dialectique fait apparaître que le langage est plus qu'un simple médium, qu'il représente en fait un subtil instrument pouvant être développé dans ses multiples qualités formelles. Dans la pratique du dialogue, le langage contribue à aiguïser notre pouvoir d'analyse et de synthèse, à percevoir l'un à travers le multiple, à pouvoir repérer l'identité à travers les différences, à saisir la fonction productrice des questions, le sens objectif de la contradiction comme objection, etc. De cette manière, le discours dialectique se présente comme l'apprentissage de l'articulation cohérente et conséquente du langage. D'un commun accord, les partenaires du dialogue subordonnent l'ensemble de leurs interventions sous l'unité de la chose visée, laquelle représente la finalité qui organise le discours en l'unité d'une multitude de propositions et qui leur confère un sens immanent. Ainsi, en observant le langage à travers le jeu de l'argumentation dialectique, on voit surgir une nouvelle compréhension du langage, plus technique, au sens grec du terme, c'est-à-dire comme un instrument pouvant *produire* du sens. Comme instrument, le langage peut servir toutefois plusieurs causes, ce qui le fait apparaître finalement comme un moyen redoutable, une réalité à double tranchant. Dans *L'Éthique dialectique de Platon*, si Gadamer aborde explicitement le discours sophistique, c'est pour rappeler non seulement le débat de la philosophie avec la sophistique, mais pour considérer comme un réel danger le cas du discours qui produit de l'apparence, péril contre lequel aucun discours ne peut prétendre être immunisé. Cette éventualité doit donc être envisagée pour mettre à jour, afin de pouvoir les désamorcer, les divers mécanismes stratégiques que peut utiliser le partenaire qui refuse d'amorcer un véritable dialogue, mais cherche, souvent à l'insu des autres, à s'imposer en exploitant les artifices du langage.

D'un point de vue matériel, l'effort dialectique, loin d'être un simple exercice d'habileté formelle, se présente d'emblée comme un essai de réappropriation critique du langage prédonné. Pour Gadamer, le dialecticien n'est ni celui qui peut se déclarer être d'emblée en possession de la chose, ni celui qui se montre prêt à produire *ex nihilo* une construction théorique de la chose. S'il est un enseignement critique de la dialectique, il repose dans l'idée que le dialecticien ne dispose pas de la chose directement, c'est-à-dire comme s'il s'agissait d'une quelconque *positivité*. Le point de

départ du travail dialectique est plutôt ce qu'on dit communément de la chose. Dans la mesure où le langage quotidien présente déjà en lui-même une première compréhension et interprétation du monde, c'est par la réappropriation critique de ce langage prédonné que doit débiter l'investigation dialectique. Il n'y a pas de degré zéro de la dialectique pensable à l'extérieur du langage. En ce sens, l'expérience dialogique est, par nature, une expérience critique du langage dans le langage, puisqu'elle s'effectue sur la base de ce qui a déjà été dit et qu'elle cherche à réinvestir les significations à travers une recherche explicite du sens des choses. Si l'objectif ultime de cette expérience est la vision de la chose, l'intuition de cette dernière n'est pas au début, mais au bout de cette réappropriation critique. Et, à bien considérer la situation, c'est même plutôt au beau milieu du dialogue que la chose réussit à revendiquer son droit comme une réalité. Car ce que le dialogue produit, c'est un champ de visibilité à l'intérieur duquel les traits, les contours, l'envers et l'endroit, les différents aspects de la chose se dessinent peu à peu et constituent la texture de la réflexion dialectique. Pour Gadamer, la réussite du dialogue se concrétise lorsque les partenaires de l'interlocution finissent par s'entendre sur la signification de ce qu'ils débattent. L'entente se conclut dans l'intuition commune de l'*eidos* que l'on reconnaît de part et d'autre comme la chose visée par le discours. Bref, le discours dialectique a rempli son office lorsque la chose transparait dans l'éclat des significations univoques.

Lorsque nous parlons du rapport entre langage et intuition, nous voulons signifier cette production du langage au bout de laquelle le discours spécifie ce qu'il tient de l'objet et le thématise dans l'intuition de sa visée. Il y a ici une réelle parenté entre la dialectique et la phénoménologie, dans la mesure où le travail du langage est comparable au rôle que joue l'imagination dans les variations eidétiques. Dans un cas comme dans l'autre, soit d'un côté par le langage, soit de l'autre par l'imagination, ce qui est en jeu, c'est de pouvoir arriver à dégager l'essence du fait. La réduction, ou comme on voudra, l'épuration qui s'effectue ici et là est de même nature ; elle vise à produire les bases d'une réflexion d'ordre philosophique permettant de distiller l'essentiel de l'accessoire. En ce sens, « les frères ennemis », comme Gadamer aime les nommer, montrent donc, bel et bien, un lien de parenté, qu'il serait difficile de vouloir nier. Le travail dialectique, qui s'incarne dans l'espace discursif du dialogue, a donc pour finalité de tisser les mailles d'un texte à travers lequel les caractéristiques de la chose se mettent en évidence, apparaissent, se phénoménalisent. Ici les significations gagnent leur contenu purement logique, dans la mesure où elles se remplissent du travail de détermination de la pensée sur le discours. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le dialecticien, bien qu'il ne puisse faire l'économie du langage naturel, ne peut se satisfaire de la positivité des significations que celui-ci met à sa disposition ; il doit entreprendre un travail permettant de *réviser* explicitement leur contenu à travers le mouvement de la pensée qui assume l'effort critique de la raison.

On peut certes se demander si l'analyse phénoménologique de la tendance objective du discours dialectique, qui apparaît ici comme une forme très spécifique d'interlocution, ne risque pas d'idéaliser un modèle prototype qui n'existe *en fait* nulle part et qui ne rend peut-être pas tout à fait justice au *kairos* de tout dialogue. Le dialogue n'est-il pas jusqu'à un certain point une aventure non certes impossible, mais, à tout

le moins, incertaine, voire hasardeuse ? Qui peut prétendre connaître l'issue d'un dialogue qui s'amorce ? D'ailleurs, même les dialogues de Socrate que Gadamer prend ici comme point d'orientation pour illustrer l'objectivité de la dialectique, ne finissent-ils pas la plupart du temps en queue de poisson ? Le dialogue doit-il toujours se résorber dans la saisie d'une idée ? N'est-il pas aussi un événement en lui-même, de sorte qu'il semble impossible de réduire le supplément de significations, dont il gratifie ceux qui y participent ? Sans doute on peut à la limite se tirer d'affaire en répondant que seul le dialogue sous sa forme « philosophique » incarne cette possibilité et illustre cette tendance. Mais notre question sera maintenant de nous demander si Gadamer lui-même s'est satisfait de cette réponse.

### III. VERS UNE AUTRE DIALECTIQUE DU MOT

Mise à part la fonction paradigmatique que Gadamer attribue au dialogue dans l'élaboration des grandes lignes de son herméneutique philosophique, la question du dialogue s'estompe quelque peu durant la période qui sépare la thèse d'habilitation et la publication de *Wahrheit und Methode*. On aurait tort de croire qu'elle disparaît pour autant. Au contraire, les quelques textes de cette période transitoire montrent que Gadamer s'applique, de plus en plus, à accentuer de nouveaux aspects relatifs à la problématique du langage, qui trouveront leur ultime articulation dans la troisième partie de *Vérité et Méthode*. Moins attaché à poursuivre la voie entreprise dans *L'Éthique dialectique de Platon*, Gadamer prend ici ses distances par rapport au modèle strictement philosophique de la dialectique platonicienne. Même s'il avouera plus tard dans *Vérité et Méthode* s'être orienté sur la dialectique platonicienne plutôt que sur le modèle hégélien de la dialectique<sup>18</sup>, cet aveu ne dit pas tout et cache une partie de la vérité, que nous aimerions maintenant contribuer à mettre en lumière. Dans *Vérité et Méthode*, Gadamer parle, en effet, d'une « autre dialectique du mot », qu'il dissocie explicitement de la dialectique platonicienne<sup>19</sup>. Même si le texte de la troisième partie de *Vérité et Méthode*, de l'avis même de Gadamer, est, en comparaison avec les deux premières parties de l'ouvrage, beaucoup plus hésitant, moins réussi dans les thèses avancées<sup>20</sup>, cette hésitation ne doit pourtant pas ici minimiser les efforts qu'il entreprend pour se détacher d'une conception du dialogue trop orientée sur le modèle strictement philosophique. Mais en quoi consiste, nous demanderons-nous, cette autre dialectique du mot ? En quel sens cette dialectique propose-t-elle une autre manière de considérer ce qu'est la réalité du dialogue ?

18. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, p. 520 ; *L'Art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*, trad. fr. M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 96.

19. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, p. 433-434 et 441 ; *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. fr. E. Sacre, Paris, Seuil, 1976, p. 311-312 et 320.

20. À ce sujet, on consultera les propos de Gadamer rapportés par J. GRONDIN dans son article : « Zur Komposition von "Wahrheit und Methode" », dans *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 20-21.

Pour pouvoir répondre adéquatement à ces questions, il faut d'abord commencer par rappeler que l'orientation des réflexions de Gadamer sur la problématique du langage se modifie pendant la période de transition entre *L'Éthique dialectique de Platon* et *Vérité et Méthode*. Si le discours dialectique avait pu servir de modèle dans la thèse d'habilitation pour mettre en valeur les qualités formelles du langage, c'est maintenant la poésie, le discours poétique, qui prend soudainement la relève et valeur de paradigme. Ce changement de garde, qui se conservera jusque dans l'articulation des thèses de la troisième partie de *Vérité et Méthode*, peut paraître peut-être soudain, mais il n'est pas fortuit. Au contraire, il s'inscrit dans une lecture de l'histoire de la réflexion occidentale sur le langage. Dans une conférence qu'il prononça en 1947, intitulée « Le rapport de la philosophie à l'art et à la science », Gadamer esquisse, à grands traits, les différentes étapes de l'histoire de la philosophie du langage<sup>21</sup>. De cette esquisse, qui constitue la toute première version de la présentation historique du concept de langue que nous retrouverons plus tard dans *Vérité et Méthode*<sup>22</sup>, il ressort la tâche de repenser à l'époque de la science moderne l'essence du langage à nouveaux frais. Selon Gadamer, la tradition issue de l'intellectualisme gréco-chrétien a fini par produire une analyse unilatérale du langage, au centre de laquelle seul le pouvoir de désignation et d'objectivation logiques est mis en évidence<sup>23</sup>. Gadamer tient cette tradition responsable de la conception, particulièrement répandue dans les temps modernes, de l'idéal type d'une langue algorithmique, un système de signes précis comme le calcul, qui permet de poser la question de la communication en termes de quantités d'informations pouvant être transmises, etc.<sup>24</sup> Contre cette conception, Gadamer rappelle que Herder et Humboldt ont été les premiers à faire descendre sur terre le langage du ciel des idées et à donner la parole à l'originalité expressive des langues nationales<sup>25</sup>. Même si Gadamer se montre critique envers Humboldt, dans la mesure où ce dernier reste prisonnier de l'horizon de la philosophie de l'idéalisme allemand<sup>26</sup>, il lui reconnaît le bénéfice d'avoir ouvert la voie à une nouvelle conception, pour laquelle le pouvoir « poétique » du langage est pleinement reconnu comme tenant lieu de l'historicité du rapport de la pensée et du langage. Dans l'optique d'une telle conception, les mots cessent d'être mesurés comme des exemplaires plus ou moins parfaits de l'*eidos*, pour être désormais considérés comme une matière unique pétrie de l'esprit du temps qui s'exprime en elle. En ce sens, Humboldt, qui ouvre ici la voie à la linguistique historique comparative, reconnaît que les langues sont incomparables entre elles, parce qu'elles-mêmes. Pour Gadamer, cette conception, qui prend en considération l'historicité des langues comme garantie de leur originalité respective, permet d'emblée d'envisager le langage, peu importe l'époque, comme pouvoir d'expression d'intuition originaire. Inutile de mentionner que nous touchons ici le cœur du rapport entre langage et intuition, rap-

21. Cf. H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften I*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, p. 26-38.

22. Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 383 ; (trad. fr.), p. 254.

23. Cf. H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften I*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, p. 27-28.

24. *Ibid.*, p. 28.

25. *Ibid.*, p. 31. Cf. aussi H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 415 ; (trad. fr.), p. 290.

26. H.-G. GADAMER, *Kleine Schriften I*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, p. 31.

port que Gadamer va tout faire dans *Vérité et Méthode* pour redéfinir à partir de cette nouvelle constellation entre poésie et historicité de la parole.

Ainsi s'explique le sens critique de l'analyse que Gadamer effectue pour réhabiliter la formation des concepts à partir de la langue naturelle<sup>27</sup>. Cette analyse, qui a pour but de redonner une dignité philosophique à la métaphorique du langage quotidien, cherche à montrer, contre le préjugé issu de la logique voulant que les métaphores ne soient que des « figures de style », comment les métaphores que nous produisons, loin d'être des expressions au sens figuré, sont, au sens propre, destinées à exprimer un rapport de connaissance que nous établissons entre les choses du monde. D'un point de vue herméneutique, les transferts de sens que nous accomplissons, lorsque nous effectuons à l'aide d'une expression un parallèle entre les choses, témoignent du caractère poétique du langage, c'est-à-dire de sa capacité de dire le monde, tel qu'il nous est donné à percevoir dans la particularité des situations où nous le rencontrons. Lorsque Gadamer parle de « métaphorique » du langage, il ne pense pas à la création réfléchie de métaphores individuelles, mais il vise cette métaphorique *généralisée* de la langue, laquelle permet d'articuler notre expérience du monde dans de multiples et différents rapports de signification. Pour notre problématique, il est important de remarquer que le procès de signification implique ici que les mots portent à l'expression l'intuition singulière de la chose et notre rapport à elle. Cet aspect est déterminant pour l'herméneutique de Gadamer, parce qu'il s'agit de penser le langage dans l'historicité de son pouvoir d'expression d'intuition originaire. Ce qui veut dire qu'il est question de saisir comment le langage arrive à dire la chose dans les limites de notre pouvoir d'exprimer. C'est cette question de l'historicité de notre pouvoir d'expression qui finit par pousser Gadamer à considérer le rôle de « l'occasionnalité de la parole » comme un moment principal de notre expérience de la dicibilité du monde<sup>28</sup>. D'où, en bout de ligne, cette analyse difficile, mais combien décisive pour l'herméneutique, de la structure « spéculative » du mot, que nous retrouvons dans la dernière partie de *Vérité et Méthode*.

C'est justement à partir de cette analyse que se laisse comprendre « l'autre dialectique du mot », que Gadamer oppose à la conception platonicienne de la dialectique. Pour mesurer ici la distance parcourue entre *L'Éthique dialectique de Platon* et *Vérité et Méthode*, en ce qui concerne l'appréciation de la dialectique platonicienne, il n'y a peut-être rien de plus significatif que cette affirmation provocatrice de Gadamer, stupéfiante de la part d'un platonicien, dans *Vérité et Méthode*, selon laquelle la dialectique platonicienne est elle-même tenue responsable de « l'oubli du langage » dans l'histoire occidentale de la raison<sup>29</sup>. Bref, à l'opposé du *Platonbuch*, il est radicalement impossible ici de pouvoir considérer cette dialectique comme modèle per-

27. Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 404 ; (trad. fr.), p. 279.

28. Cf. *Ibid.*, p. 434 ; (trad. fr.), p. 312.

29. Gadamer écrit ceci : « On doit ainsi formuler comme résultat que la découverte des idées par Platon a recouvert encore plus profondément l'essence propre du langage que ne l'ont fait les théoriciens sophistes, qui développèrent leur propre art en usant et mésusant du langage » (nous traduisons) ; cf. *Wahrheit und Methode*, p. 385, voir également le passage significatif de la p. 395 ; (trad. fr.), p. 257 et, pour le passage, p. 268.

mettant de poser la question de la fonction herméneutique du mot dans le dialogue. Gadamer explique d'ailleurs ses raisons : l'ontologie platonicienne subordonne la signification du langage à l'ordre du *logos* dans un rapport de modèle/copie, ce qui a pour conséquence de secondariser le langage par rapport à la pensée<sup>30</sup>. Car le langage ici n'a qu'à verbaliser un *logos* préétabli. Contrairement à cette position, qui ne rend ni justice à l'apport substantiel du langage dans les déterminations de la pensée ni à l'historicité principielle de ce rapport lui-même, Gadamer propose de considérer que la pensée devient ce qu'elle est exclusivement dans la recherche de l'expression à travers laquelle la chose qu'elle vise peut être déterminée. Ici le rapport de subordination modèle/copie disparaît pour faire place au pouvoir constitutif des mots comme expérience productrice de pensée. Ce que le pouvoir « poétique » du langage, dont il est ici question, décrit, c'est le mode d'apparaître de la chose à travers le langage. Ici la chose n'est pas antérieure au mot ; elle ne lui préexiste pas, mais elle se constitue à travers lui, parce que le langage la fait apparaître dans l'horizon de nos rapports de signification. De cette manière, le langage se révèle un pouvoir d'intuitionner les choses à travers les mots.

Toutefois, il faut bien comprendre ce que cela signifie, lorsque l'on tient compte des limites de notre pouvoir d'expression. Car la possibilité de voir les choses à travers les mots demeure liée aux conditions relatives à notre manière de pouvoir les dire. Ce que Gadamer nomme « l'occasionnalité » de notre discours ne signifie pas seulement que notre parole est constamment liée aux circonstances de l'interlocution, mais qu'elle produit, en raison de la finitude de son mode d'expression, une constellation de sens qui excède sans cesse les mots utilisés. Ce qui veut dire que les mots que nous utilisons, parce qu'ils n'expriment pas intégralement tout ce qu'ils comportent en eux-mêmes, laissent derrière eux, telles les comètes, une traînée de significations implicites. Il est clair pour Gadamer qu'un tel supplément de significations constitue un événement qui interpelle notre pensée et ouvre les portes à de multiples avenues d'interprétations possibles, sur lesquelles la pensée peut s'orienter et choisir de s'investir.

« L'autre dialectique du mot », dont parle Gadamer, porte, on l'aura deviné, sur cet excédent de significations, qui se produit dans les paroles qui nous sont adressées et nous disent véritablement quelque chose. De telles paroles recèlent une virtualité de sens, qui nous apparaît riche d'enseignements, comme si elles devenaient soudainement lumineuses, remplies d'une promesse d'éclaircissement pour notre propre vie. N'en est-il pas d'ailleurs ainsi, parce que de telles paroles, plus que de simples mots pourvus d'une signification, évoquent, pour ceux qui les entendent, un rapport de vie ? Les paroles que nous échangeons lorsque nous amorçons un dialogue avec autrui, ou simplement au détour d'une rencontre fortuite, n'éveillent-elles pas en nous, elles aussi, de tels rapports, qui nous engagent dans un dialogue avec nous-mêmes ? C'est pour en être convaincu que Gadamer invite à prendre en considération que le dialogue est plus qu'une recherche philosophique de l'idée, puisqu'il s'adresse à notre vie tout entière.

30. *Ibid.*, p. 388, 391 ; (trad. fr.), p. 260, 263-264.