



SULLIVAN, Robert R., *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*

Jean-Louis Guillemot

Volume 53, Number 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401060ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401060ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Guillemot, J.-L. (1997). Review of [SULLIVAN, Robert R., *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*]. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 238–240. <https://doi.org/10.7202/401060ar>

La même question de l'avenir se retrouve au centre de la réflexion politique que propose Vattimo en relation avec un débat suscité en Italie par Paolo Flores d'Arcais, qui s'interrogeait sur la nécessité, pour la gauche, de donner force aux programmes d'action progressiste. L'idée même d'une démocratie politique implique selon Vattimo de s'interroger sur un des héritages les plus importants de la gauche, à savoir la prétention de légitimer jusqu'au moindre choix politique en fonction d'une théorie (idéologie) précise. L'auteur est d'avis que sans un « désenchantement » du rapport moderne entre la théorie et la pratique, qui accorde à la rationalité un rôle fondationnel, la démocratie s'imposera, *au mieux*, comme un « moindre mal ». Et ce, dans la mesure où elle confie à la majorité des décisions qui devraient résulter, idéalement, non d'une capacité rhétorique à persuader les électeurs, mais d'une argumentation logiquement contraignante (p. 151). En revanche, une « injection de nihilisme » (p. 162) pourrait contribuer à *affaiblir* — sans l'exclure — la présence de la théorie et de l'idéologie au sein de la pratique politique et sociale. Vattimo admet néanmoins — et c'est peut-être ici que ressort le plus clairement le caractère passablement formel de son éthique de l'interprétation — qu'il est difficile d'apercevoir les conséquences concrètes que pourrait entraîner cette injonction de nihilisme à la sphère politique.

Il est vrai que ces recueils n'avaient ni l'un ni l'autre l'intention de fournir un « discours général » capable d'apporter un éclairage complet et définitif sur les questions qu'ils soulèvent. Mais comme c'est dans la perspective de préparer un tel discours que travaille Vattimo (*L'Éthique de l'interprétation*, p. 7), on est en droit de se demander si ces aperçus pourraient s'articuler de façon générale sans écraser la *pensée faible* sous des structures « fortes ». La difficulté de l'entreprise viendrait sans doute de la nature ambiguë de l'ontologie nihiliste, qui doit se remémorer pieusement la pensée métaphysique, mais sans céder à la tentation de se laisser bercer à nouveau par son rêve. Cette ambiguïté s'alimente à un jeu subtil d'équivocités conceptuelles que sanctionne du reste l'exigence d'affaiblir sans les détruire les concepts métaphysiques. Mais pareille exigence peut-elle justifier, par exemple, que certains concepts semblent devoir s'affaiblir plus que d'autres ? Ainsi, et à la différence de concepts comme ceux de fondation ou de structure, la notion d'*historicité* paraît-elle munie d'un sauf-conduit pour traverser la modernité et la post-modernité : après avoir reconnu qu'elle constitue, par ses origines historicistes, une « valeur » typiquement moderne que doit « surmonter » la post-modernité (*La Fin de la modernité*, p. 11 et suiv.), Vattimo la récupère comme l'instance déterminant la vocation éthique de l'herméneutique (*L'Éthique de l'interprétation*, p. 172). Même les termes clés que sont la « métaphysique » et la « modernité » sont soumis à ce jeu d'équivoques : d'un texte à l'autre, ils paraissent se confondre ou du moins se destiner l'un vers l'autre selon un schéma heideggerien bien connu, qu'on ne peut comprendre sans introduire dans l'histoire une forme de linéarité que Vattimo rejette. Quoiqu'il en soit et malgré ces quelques difficultés (que l'auteur n'ignore pas totalement), le lecteur peut difficilement ne pas saluer l'audace de la vision post-moderne de Vattimo et le brio avec lequel il invite l'herméneutique à se radicaliser « pour échapper à une interprétation trop "facile" et trop superficielle qui la transforme en pure apologie de l'irréductible multiplicité des univers culturels » (*L'Éthique de l'interprétation*, p. 8).

Sophie-Jan ARRIEN et François GAUVIN
Université Paris-IV-Sorbonne et Université Laval

Robert R. Sullivan, **Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer**. University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1989, 206 pages.

Depuis quelques années déjà, les commentateurs de Heidegger nous ont habitués à distinguer le « premier » du « dernier » Heidegger. C'est un peu ce que voudrait suggérer Sullivan dans cet ou-

vrage, qui se concentre essentiellement sur le « premier » Gadamer, c'est-à-dire, on l'aura deviné, la période des recherches en philosophie grecque qui couvre la fin des années 1920 et le début des années 1940. Loin, cependant, de voir une *Kehre* dans l'œuvre de Gadamer, Sullivan défend plutôt l'idée d'une continuité entre les premiers écrits et l'œuvre maîtresse de 1960. La thèse qu'il soutient à cet effet consiste à dire que l'herméneutique politique du Socrate et de l'État platoniciens dégage un concept de rationalité discursive (*discourse rationality*) que la philosophie herméneutique de *Vérité et Méthode* reprend à nouveaux frais.

L'idée d'une vérité émanant du dialogue, différente de celle qui découle de l'application de méthodes scientifiques, est un thème que Gadamer a développé dès 1927 (cf. *Gesammelte Werke* (dorénavant GW), 5, « *Der aristotelische "Protreptikos" und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* », p. 164-186). Dans cet essai, Gadamer fait valoir, contre l'analyse philologique de la doctrine platonicienne des idées de Werner Jaeger, que la civilisation grecque était une culture centrée sur la parole et non sur l'écrit.

Sullivan croit qu'on risque de pervertir le motif central des premiers écrits de Gadamer si on les lit en adoptant uniquement la perspective langagière de l'herméneutique de *Vérité et Méthode*. À son avis, le thème qui traverse l'œuvre de jeunesse de Gadamer, de « *Platos dialektisches Ethik* » (1931) à « *Platos Staat der Erziehung* » (1942), n'est pas le langage mais l'éthique dans le sens classique et politique du terme. Loin de la considérer comme une discipline fondée sur des principes arrêtés, Gadamer entend plutôt l'éthique au sens de sa relation à l'« affection » (*Befindlichkeit*) de l'homme et au besoin d'établir des ententes provisoires sur la façon de vivre collectivement. Dans *Platos dialektisches Ethik*, dont la thèse consiste à dire que c'est la dialectique elle-même qui est éthique, Gadamer jette les bases pour une éthique de la responsabilité : « [...] argumentation is a starting point for any responsible consideration of ethics » (p. 121). Si la vérité dans les questions d'ordre pratique repose sur une rationalité de type discursif, le politicien comme le philosophe, selon Platon, doivent avoir un véritable savoir, ce qui signifie qu'ils doivent connaître le bien, à partir d'eux-mêmes, de leur propre situation présente (cf. « *Praktisches Wissen* » (1930), GW, 5, p. 239). En sauvant la prétention à la vérité de l'opinion comme vérité historiquement située, Gadamer remet en question la distinction classique entre *doxa* et *idea*. Et Sullivan fait remarquer avec raison que se prépare déjà ici la réflexion gadamérienne sur le préjugé (p. 125).

L'analyse de Sullivan des premiers écrits de Gadamer est précédée d'un exposé historique remarquable sur l'arrière-plan philologique de l'Allemagne du XIX^e siècle, qui selon lui explique en termes politiques l'intérêt des Allemands pour la philosophie grecque. Il existe une tension au sein de la tradition philologique allemande entre les tenants d'une révolution de l'esprit par la *Bildung* et l'*Altertumswissenschaft*, la science de l'Antiquité.

Pour les défenseurs de la *Bildung*, au nombre desquels on compte Wolf, Humboldt, Schleiermacher, le travail du philologue consiste à saisir l'esprit héroïque, unique, des œuvres de l'Antiquité grecque, la *Gestalt*, la forme que l'esprit prend dans le langage. Les études philologiques avaient pour ambition de former l'âme des jeunes étudiants en les élevant à la connaissance des grandes œuvres. L'idée de la *Bildung* était de révolutionner l'esprit en établissant une relation intégrale entre l'être et la pensée par la connaissance des classiques (p. 47-51).

Pour sa part, l'*Altertumswissenschaft*, principalement représentée par Böckh et Wilamowitz, symbolise l'esprit wilhelmien du Deuxième Reich, son souci positiviste et scientiste. Les philologues appartenant à cette génération, qui annonce l'essor de l'historicisme, se distinguent de celle de la *Bildung* en ce qu'ils ne se préoccupent pas de la formation, de l'élévation de l'âme, qu'apporte la *Gestalt* des classiques. Pour l'*Altertumswissenschaft*, la signification des œuvres de l'Antiquité ne

pose plus problème sur le plan herméneutique. Ce qu'il faut maintenant entreprendre, c'est une explication des comportements humains de l'époque par la reconstruction sociale, politique et culturelle des contextes de l'Antiquité, afin de compléter le tableau le plus exhaustif possible de la Grèce.

Selon Sullivan, la tension entre le romantisme de la tradition de la *Bildung* et le souci technique de l'*Altertumwissenschaft* à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle a une signification politique incontournable : « Where the *Bildungs* tradition threatened to make educated Germans politically ineffective by making them too cultivated, *Altertumwissenschaft* threatened to make educated Germans politically ineffective by denying them all cultivated interpretive vision. [...] *Altertumwissenschaft* was thus keyed to the mood of an industrializing Germany, also intent on producing and accumulating » (p. 24 et 37). La querelle à propos de *La Naissance de la tragédie* de Nietzsche entre Wilamowitz et le Cercle de Stefan George, qui voyait dans cette œuvre une *Gestaltbiographie* d'Eschyle, illustre bien cette tension entre les deux traditions philologiques.

Sullivan ne manque pas de souligner que le jeune Gadamer se réclame de la première génération de philologues, qui croient qu'aucune interprétation ne peut épuiser le potentiel créateur des grands penseurs de l'Antiquité grecque. Par contre, le propos de Sullivan n'est pas toujours suffisamment soutenu quand il aborde les influences de Gadamer, et plus particulièrement l'ascendant de Stefan George ou de ses professeurs sur ses premiers écrits : « What Gadamer drew from George was precisely the same impetus that led Nietzsche, Natorp and Friedländer to seek to return from the positivism of *Altertumwissenschaft* to the real revolutionary possibilities of Humboldtian classical philology, the *Bildungs* tradition » (p. 49). Et plus loin, le lecteur aurait voulu savoir en quoi, dans l'analyse de « *Plato und die Dichter* », « the emerging figure of Plato [as a hero for Gadamer] is therefore similar to the *Gestalt* figures described in the biographies of the member of the Stefan George Circle » (p. 146). Quelques citations clefs des sources auxquelles Gadamer est redevable auraient certainement donné plus de force aux arguments de l'auteur.

Dans le dernier chapitre de son livre, « The Early Thinking of Gadamer » (p. 165-192), Sullivan veut attirer notre attention sur le fait que les écrits de jeunesse de Gadamer représentent un moment trop oublié du retour aux valeurs humanistes du mouvement philologique de la fin du XVIII^e siècle, où la Grèce antique constituait le moi idéal valorisé par le système d'éducation de l'Allemagne. Les conclusions politiques qu'il tire de l'analyse gadamérienne du Socrate platonicien sont à cet égard convaincantes. Mais, à notre avis, Sullivan aurait pu resserrer davantage son propos et l'incorporer directement dans son analyse des textes de jeunesse. Ses conclusions présentent le Socrate platonicien de Gadamer comme la personnalisation de ce qu'il appelle la rationalité discursive, laquelle permet de penser la nécessité de restreindre le pouvoir de l'État (cf. p. 174). Et la grande différence entre le Socrate du cercle de George, qui incarnait la notion même d'une éthique perfectionniste, et celui de Gadamer, c'est qu'on retrouve dans le Socrate de ce dernier une figure plus sensible au politique et à la finitude que ce discours implique. Mais encore une fois, le lecteur aurait souhaité pouvoir lire ce contraste dans des citations judicieusement choisies.

Jean-Louis GUILLEMOT
Université d'Ottawa