



La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et Méthode*

Luc Langlois

Volume 53, numéro 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401040ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401040ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Langlois, L. (1997). La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et Méthode*. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 69–87. <https://doi.org/10.7202/401040ar>

LA SIGNIFICATION ÉTHIQUE DE L'EXPÉRIENCE HERMÉNEUTIQUE DANS VÉRITÉ ET MÉTHODE

Luc LANGLOIS

RÉSUMÉ : Ce travail tente de repérer la signification éthique de l'expérience herméneutique dans Vérité et Méthode, laquelle prend appui sur une phénoménologie de l'expérience humaine reconnaissant dans la phronēsis aristotélicienne (dont l'importance n'a pas échappé à Heidegger) et dans la dialectique platonicienne les moments solidaires de notre recherche de sens, qui trahissent l'unité de l'historicité et du caractère langagier de notre être fini.

SUMMARY : This paper seeks to underline the ethical dimension of the hermeneutical experience in Truth and Method, which is based on a phenomenology of human experience that finds in Aristotle's phronēsis (as Heidegger has shown) and in Plato's dialectic the integral moments of man's search for meaning. This ethical background betrays the unicity of our historicity and of our linguistic being.

L' idéal du *bios theōrētikos*, d'une existence toute consacrée à la contemplation et à un savoir désintéressé voulu pour lui-même, a longtemps représenté pour la philosophie l'achèvement et la réalisation la plus éminente de la vie humaine. La *theōria*, avant de recevoir son acception courante, a d'abord revêtu une signification religieuse, qui rappelle à notre souvenir ce qui la lie à l'ordre de la contemplation et du pur regard : elle désignait initialement l'expérience propre du *theōros*, de celui qu'envoyaient les cités grecques en députation aux jeux panhelléniques et qui, en regardant le spectacle qui s'offrait à lui (par la *theōria* donc), s'abîmait dans cet événement sacré au point de s'oublier lui-même¹. La *theōria* a par la suite émigré dans le champ de la cosmologie, mais sans rien abandonner de sa vocation de « specta-

1. À propos de cette étymologie du terme *theōria* et de l'interprétation qui suit, voir Jürgen HABERMAS, « Connaissance et intérêt », dans *La Technique et la Science comme idéologie*, Paris, Denoël, 1973, p. 134. Cf. aussi Bruno SNELL, « Theorie und Praxis », dans *Die Entdeckung des Geistes*, Hambourg, 1955, p. 401 et suiv. ; et Georg PICTH, « Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie », dans *Evangelische Ethik*, 1964, p. 321 et suiv. (cité par Habermas).

trice » : c'est au spectacle du cosmos, à son ordre immuable et à ses objectivations fixes que doit selon elle se vouer le philosophe dans sa recherche des *archai*. Derrière cet idéal de *participation* à l'ordre du monde qui consacre la *theōria* comme forme suprême de la *praxis*, se dissimule cependant le désir, qui gît au cœur de la métaphysique, de réduire tout ce qui est à la pure saisie noétique et à la captation du concept — celui-ci n'étant plus que la répétition spéculaire, spéculative, du spectacle objectif que contemple l'intellect — et se manifeste la prédilection exclusive pour un état de choses (*Sachverhalt*) et pour un en-soi achevés dont l'intellect a à appréhender la trame idéale et inaltérable.

Alors qu'elle croit s'être délestée de cet ancien schème métaphysique pour obéir à la rigueur supérieure de la méthode, la science moderne, dans la mesure où elle persiste à avoir d'elle-même une conception positiviste, apparaît plutôt comme le nouvel avatar de la *theōria*, dont elle radicalise même les présupposés implicites, en neutralisant son enracinement originel dans la *praxis* et en dissolvant le lien qui l'unissait jadis à l'existence. Grâce à son auto-épuration méthodologique, la science entend abolir toute immixtion arbitraire du soi dans l'objet de la recherche, pour se consacrer entièrement à la conquête de cette objectivité pure en laquelle elle voit le critère exclusif de la vérité. La méthode fait ainsi la promesse d'une connaissance anonyme, définitivement mise à l'abri des préventions et des incursions de la subjectivité, immunisant du même coup le savoir contre les motivations polymorphes du *bios*.

Pour une large part, l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer s'est employée à débusquer les présupposés oubliés, voire refoulés, de cet idéal théorique dont la science moderne porte la trace, en s'avisant de la charge inouïe qu'il impose à notre finitude. Aux objectivations fausses — parce que présentées comme originaires — qui sous-tendent l'intelligence moderne de l'expérience esthétique, de la connaissance et du langage, elle oppose la dimension essentiellement interprétative de toute conceptualité humaine et son inscription inéluctable dans un horizon historique, au sein duquel se renouvellent sans cesse les attentes de sens et les interrogations. L'herméneutique gadamérienne veut ainsi faire droit à une expérience de vérité plus fondamentale que celle qui est issue du modèle de la pure *theōria*, plus fondamentale parce qu'elle procède de la finitude de notre être temporel et de la mobilité de son questionnement, plutôt que de reproduire sous des espèces nouvelles et plus discrètes l'ambition métaphysique d'un savoir a-topique et a-temporel. C'est que l'effort vers l'intellection et le concept ressortit moins selon elle au pur éther de la méthode, à la mise à distance du sujet et de l'objet à laquelle celle-ci procède, à l'effacement de soi qu'elle exige, qu'il ne plonge ses racines dans le champ de la *praxis*, dans le monde de la vie concrète et de ses préoccupations multiples². Dès lors, la vérité qui est à l'œuvre dans la compréhension et qui chaque fois concrétise sa visée

2. Il est vrai pourtant que Gadamer n'hésitera pas à intituler un de ses textes « Lob der Theorie » (1980, dans GW, 4, II, 37 ; « Éloge de la théorie »), et que *Vérité et Méthode* nourrira un rapport plutôt positif à la *theōria* (voir dans la nouvelle traduction de Fruchon *et al.*, Paris, Seuil, 1996, que nous citerons désormais par le sigle VM, les pages 478 et suivantes. La référence au texte allemand sera donnée dorénavant d'après les *Gesammelte Werke*, 1, I, sous le sigle WM : ici, WM, 458 et suiv.). Mais c'est généralement pour souligner sa nature essentiellement pratique, éliée par la science moderne, et pour mettre en relief la dimension de *participation* qui unit l'homme à l'ordre du vrai.

d'entente, cesse d'être une instance impersonnelle et contrôlable, pour devenir un événement qui nous concerne, en ce qu'il apporte un éclairage sur notre propre situation herméneutique.

De l'aveu maintes fois répété de Gadamer, le savoir qui correspond à cette expérience herméneutique de la vérité s'apparente moins à la connaissance objectivante de l'*epistēmē* qu'au savoir pratique de la *phronēsis*, tel qu'Aristote en a magnifiquement dessiné les contours dans son *Éthique à Nicomaque*³. De fait, *Vérité et Méthode* ne manquera pas de souligner la connivence essentielle de l'herméneutique avec le savoir phronétique, et cela à au moins deux reprises, dans d'importants développements de la première et de la deuxième section. À elle seule, cette référence explicite laisse déjà soupçonner le facteur éthique qui oriente la description phénoménologique de la compréhension humaine chez Gadamer, au même titre d'ailleurs que la référence au dialogue, empruntée cette fois à la dialectique platonicienne. Là, la conscience herméneutique, avertie de sa propre finitude, réalise qu'elle ne peut aspirer qu'à un savoir de situation, irrémédiablement inscrit dans un contexte ; ici, elle sait que sa recherche de sens, qui ne peut jamais se résoudre dans une possession définitive, implique une ouverture maintenue à l'altérité (du texte ancien à interpréter, mais aussi d'autrui, qui peut toujours m'apprendre quelque chose), ouverture qui est la marque insigne du dialogue véritable. *Phronēsis* et dialogue : tels sont les maîtres-mots de ce qu'on pourrait appeler l'intention éthique qui traverse souterrainement le propos de *Vérité et Méthode*. Mais en quoi cette double référence à l'héritage grec participe-t-elle d'une motivation pratique commune ? Qu'est-ce qui, dans la description de l'expérience herméneutique, appelle la conjonction de ces deux dimensions apparemment distinctes de la délibération pratique et du dialogue ? C'est à ces questions que nous nous intéresserons ici.

I

C'est bien connu : si Gadamer a pu apercevoir la pertinence herméneutique du savoir pratique aristotélicien, c'est en bonne partie grâce à son maître Heidegger⁴, dont les premiers cours de Freiburg⁵, consacrés à l'élaboration d'une *herméneutique de la vie facticielle*, ont constitué le cadre initial de cette réactualisation de la *phronē-*

3. Dans le même esprit : « Le modèle de la philosophie pratique doit remplacer celui de la *theoria* dont la légitimation ontologique ne peut se trouver que dans un *intellectus infinitus* dont notre expérience de l'existence, qui ne s'appuie sur aucune révélation, ne sait rien » (« Autoprésentation », version augmentée de 1990, dans *La Philosophie herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 1996, p. 50 / GW, 2, II, 500.
4. Voir « Herméneutique et historicisme » (1965), dans *L'Art de comprendre*, I, Paris, Aubier, 1982, p. 81 / GW, 2, II, 422.
5. Ces premiers cours, dispensés entre 1919 et 1923, se retrouvent aux tomes 56/57 à 63 de la *Gesamtausgabe* : Bd. 56/57 : *Zur Bestimmung der Philosophie* (1987) ; Bd. 58 : *Grundprobleme der Phänomenologie* (1993) ; Bd. 59 : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1993) ; Bd. 60 : *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1995) ; Bd. 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1985) ; Bd. 62 : *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (encore à paraître) ; Bd. 63 : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1988).

sis, et plus largement d'une réinterprétation en profondeur de la philosophie d'Aristote. L'herméneutique heideggerienne de la facticité, ou de l'existence concrète, s'est d'abord présentée comme une riposte à l'orientation théorétique de la philosophie, dont l'épistémologie néo-kantienne et le virage de la phénoménologie de Husserl vers l'égologie transcendante offraient alors les versions les plus récentes. Plus positivement, elle s'est comprise comme un effort pour rejoindre, en deçà des concepts rigidifiés de la métaphysique, l'authentique domaine d'origine de la philosophie qu'est pour Heidegger l'*être de la vie facticielle*⁶, dont le propre est justement d'être plus fondamental que la dichotomie sujet-objet qui obnubile le mode de pensée de la métaphysique. Irréductible à un objet ou à un donné brut extérieur au soi, la vie n'est pas davantage assimilable à un pur sujet logique ou à une égoïté translucide opposée au monde. Ce qui la caractérise, c'est plutôt sa mobilité intrinsèque, c'est un certain rapport compréhensif à soi, en lui-même signifiant et toujours situé dans un monde, qu'aucun concept *sub specie aeternitatis* ou catégorie surplombant son mouvement ne peut venir élucider. C'est pourquoi la vie demande à être interprétée à partir d'elle-même, ou plutôt à s'auto-interpréter, à l'aide de concepts non réifiants, puisés au niveau de son être-mû, et qui donc ne sont pas eux-mêmes immunisés contre son instabilité. La phénoménologie qui veut effectuer un retour aux choses elles-mêmes n'aura par conséquent pas d'autre choix que de reconnaître l'enracinement existentiel de son propre savoir ; en substituant à la réflexion altière sur les vécus de la conscience pure une herméneutique du *Dasein*, elle renoncera aux objectivations théoriques de la science sans présupposé, pour prendre conscience de sa propre signification pratique ; se concevant comme ontologie de la facticité, elle voudra en même temps secouer l'intelligence éléatique de l'être qui est le lot de la métaphysique, pour épouser l'inquiétude chronique de la vie, dont elle veut éclairer le mouvement et les possibilités les plus insignes.

Dans l'esprit de Heidegger, cette herméneutique du *Dasein* est tout sauf une entreprise régionale qui reviendrait à confiner la philosophie à une plage de l'étant, au même titre que les autres sciences, et donc à la divertir de sa vocation pour le fondamental. Au contraire, c'est elle qui doit relancer la philosophie sur la voie de l'ontologie principielle et réactiver la question première, *ti to on*, première parce qu'elle veut rétrocéder derrière l'étant pour le comprendre en son être. La question du sens de l'être devra emprunter le détour d'une enquête sur le *Dasein*, l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes, parce que c'est depuis le *Dasein* que cette question de l'être peut surgir et faire sens, lui dont la marque spécifique est précisément d'entretenir un certain rapport à l'être, et d'abord à son être. En tant qu'il existe, le *Dasein* est en effet l'étant pour lequel « il y va en son être de cet être même⁷ » ; c'est l'étant qui a le *souci* de son être, parce que l'existence, qui le définit en propre, le révèle comme pur avoir-à-être, comme être-possible, littéralement in-disponible puisqu'inobjectivable. Ce souci qui trahit l'inachèvement et l'indétermination radicale du

6. Voir Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, p. 28 (désormais : IPA) : « La problématique de la philosophie concerne l'être de la vie facticielle. »

7. *Être et Temps* (trad. Martineau, Authentica, 1985), p. 32 (désormais : ET) / *Sein und Zeit*, p. 12 (désormais : SZ).

Dasein est lui-même à l'origine, on oserait dire la condition, de la compréhension de l'être engagée dans toute existence humaine, de l'être à chaque fois sien du *Dasein*, mais aussi, sur cette base même de l'existence, de l'être en général⁸. Heidegger accomplira un pas décisif en exhibant l'assise temporelle de ce rapport à l'être qui échoit au *Dasein*. Si celui-ci a le souci de son être, c'est-à-dire du pouvoir-être qu'est l'existence, c'est qu'il est de part en part temporel, et qu'il est promis à un futur qui délimite toujours déjà l'horizon de son *Seinkönnen* : la mort. L'avenir apparaîtra alors comme la modalité temporelle par excellence à partir de laquelle se projette l'être hors de soi du *Dasein* en tant que pur possible, projection qui trouve dans l'être-pour-la-mort son indice de finitude. C'est dire que toute donation de l'être revêtira inmanquablement pour le *Dasein* fini une modalité temporelle, l'être ne pouvant se décliner pour lui qu'à partir de ce principe-temps qui le régit, thèse d'autant plus sulfureuse qu'elle va à l'encontre de l'opposition persistante de l'être et du temps établie par la métaphysique, ou plutôt de sa tentative de libérer l'excellamment étant (*ontōs on*) de l'instabilité du temps, pour lui assigner un statut éternel.

Le *Geistesblitz* de Heidegger, l'éclair de génie qui donnera une impulsion capitale à sa pensée, consistera, comme on le sait, à détecter dans ce rapport négatif au temps entretenu par la métaphysique une réduction de l'être à la présence constante, de préférence pérenne, donc à un mode isolé du temps, qui demande de surcroît à se faire oublier comme mode temporel déterminé⁹. Les cours des années 1920 et *Sein und Zeit* ne seront pas toujours là-dessus parfaitement clairs, mais ils tendront généralement à imputer cette réduction présentialiste de l'être qui parraine l'aventure de la métaphysique à l'oubli de la temporalité constitutive du *Dasein*, c'est-à-dire à la négation persistante de sa finitude. L'oubli de l'être que consacre le repli de la métaphysique sur l'étant présent-subsistant serait ainsi tributaire d'un oubli du temps, lequel fait lui-même signe vers l'oubli de la temporalité du *Dasein*. C'est que la « vie », pour contrer son inquiétude fondamentale et sa mobilité potentiellement angoissante, a en effet tendance à se sécuriser et à se fixer en se dotant de balises inaltérables. Fuyant la béance de son être temporel fini pour s'accrocher à l'évidence d'un être plein, le *Dasein* diffère sans cesse le rendez-vous qu'il a avec lui-même pour se rassurer auprès de l'étant présent-subsistant et trouver en lui la mesure de son être. Au lieu de s'assumer en propre, d'exister de manière authentique en devançant résolument son être-pour-la-mort, le *Dasein* s'évite lui-même en s'abandonnant au règne inauthentique du « on » et à ses poncifs sécurisants. La « vie » accuse ainsi un caractère de chute (*Abfallen* ; *Sturz*), de déchéance (*Verfallen*) ou de ruine (*Ruinanz*), dont la métaphysique ne serait au fond que la manifestation magnifiée, elle dont la conception étantifiante de l'être s'est répercutée de façon déterminante dans l'anthropologie gréco-scholastique et dans sa définition de l'homme comme *zōon logon echōn*. C'est pourquoi l'herméneutique devra, conjointement à son travail d'explicitation de

8. Ainsi que viendra le confirmer une importante *Randbemerkung* de Heidegger à propos de SZ 12, qu'on retrouve à SZ 440 (non reproduite par Martineau) : « [...] *Das In-der-Welt-sein schliesst in sich den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen : Seinsverständnis* ».

9. Sur ce *Geistesblitz* décisif, qui remonterait à 1922, voir Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 230.

la « vie », se vouer à la tâche d'une destruction (*Destruktion*) de l'histoire de l'ontologie, dont la visée sera moins à vrai dire de démolir la métaphysique que d'assurer enfin le point de départ de la question de l'être, par delà tous les sédiments conceptuels de la tradition qui ont contribué à l'obstruer.

On ne s'étonnera guère que la philosophie d'Aristote ait constitué la référence la plus constante de cette *Destruktion*, du moins à ses tout débuts. Heidegger voit en effet en elle la consécration de la saisie substantialiste de l'être qui va littéralement sceller le sort de la métaphysique occidentale, et y repère le mouvement qui, partant de la fascination première devant la « pluri-diction » de l'être (*to on legetai pol-lachōs*), culmine dans la théorie de l'*ousia* et dans une conception hiérarchique de l'étant. Mais il aperçoit aussi dans certains des développements séminaux de cette philosophie une analyse quasi phénoménologique de la facticité concrète, signe que la lecture présentialiste de l'être livrée par l'« ousiologie officielle » n'a peut-être pas constitué le fin mot de la pensée d'Aristote. C'est ce que laisse entendre par-dessus tout le fameux livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, texte qui doit surtout sa renommée à la conception plurielle de la vérité qui y est exposée, et dont Heidegger fera pour cette raison le centre de gravité de son interprétation¹⁰.

En soi, il est déjà hautement significatif que l'exposé d'Aristote le plus célèbre sur l'*alētheia* se retrouve non pas dans l'*Organon* ou dans la *Métaphysique*, comme on pourrait s'y attendre, mais dans un traité d'éthique, comme quoi le *savoir pratique* pourrait bien receler une dimension véritative qui n'a rien à envier à la vérité de l'*epistēmē*, mais qui pourrait même être plus essentielle qu'elle. De fait, c'est cet enracinement existentiel de la vérité, c'est-à-dire son lien avec l'être du *Dasein*, qui retiendra ici l'attention de Heidegger. Cet aspect est d'autant plus surprenant qu'il met à mal le préjugé tenace, nourri surtout par l'« épistémologie traditionnelle¹¹ », selon lequel la vérité renverrait d'abord et avant tout pour Aristote à une adéquation de l'intellect et de la chose, à une théorie de la copie ou de la réduplication qui serait l'affaire par excellence du jugement logique. Non sans provocation, Heidegger affirme plutôt qu'il ne se trouve rien de tel dans la philosophie d'Aristote¹² et que celle-ci a conservé la mémoire de la signification primordialement événementielle et productive de la vérité. C'est qu'avant de formuler des jugements logiques, l'homme, appelons-le le *Dasein*, doit au préalable *être dans la vérité*¹³. Autrement dit, une certaine ouverture à l'être, une *prise en garde de l'être* (*Seinsverwahrung*), doit toujours

10. L'intérêt de Heidegger pour le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* ira grandissant à partir de 1922 surtout. En octobre de cette même année, Heidegger y consacrait déjà un assez long commentaire dans ses *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (IPA, 27-44), aussi connues sous le titre de « Rapport-Natorp ». Référence explicite y est faite à nouveau dans le titre de son séminaire du semestre d'hiver 1922-1923 (auquel participa Gadamer, assistant pour la première fois à un cours de Heidegger). Le livre VI occupe encore une place centrale dans l'important cours du semestre d'hiver 1924-1925 sur le *Sophiste* de Platon (GA, 19). Voir à ce sujet Theodore KISIEL, *op. cit.*, p. 461 et suiv. *Être et Temps* y fera aussi une allusion, aussi discrète que significative, dans une note du paragraphe 44 portant sur la vérité (ET, 167 / SZ, 225).

11. À laquelle il faut selon Heidegger (cf. ET, 161 / SZ, 215) associer la figure de Kant, qui reprend à son compte la doctrine traditionnelle de la vérité-adéquation dans la *Critique de la raison pure* (A, 58 / B, 82 ; TP, 80).

12. Voir IPA, 38 ; ET, 167 / SZ, 226.

13. Voir ET, 164 / SZ, 221.

déjà avoir précédé l'énoncé prédicatif sur l'étant, qu'il faut en conséquence dépouiller du monopole qu'il a traditionnellement exercé sur la vérité. Loin d'être première, la vérité propositionnelle classique ressortit en fait à une double dérivation, ainsi que le suggérera plus tard *Sein und Zeit* (au paragraphe 44). L'élucidation prédicative de l'étant à laquelle s'affaire le jugement, lira-t-on dans l'ouvrage de 1927, ne peut elle-même découler que d'une manifestation ou d'une évidence antérieure de l'étant : avant le jugement, l'étant intra-mondain doit lui-même m'apparaître dans son être-découvert (*Entdecktsein*), ce qui n'est possible, comme l'avait déjà signalé Husserl, que sur la base d'une visée ou d'une intentionnalité anté-prédicative trouvant son remplissement intuitif. Mais cet être-découvert de l'étant dépend à son tour d'une compréhension préalable de l'être de l'étant, et repose sur l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* comme être-au-monde, lieu originaire de la découverte qu'est toute *alētheia*¹⁴. Ce privilège ne signifie pas que le *Dasein* est l'auteur ou le constituant de la vérité — qui ne serait plus alors qu'une vérité posée — mais bien plutôt qu'il est l'agent — le là ! — de la désoccultation, celui qui séjourne dans la vérité et trouve en elle son *ēthos*.

C'est ce fond ontologique de l'*alētheia*, auquel le jugement logique ne vient rien ajouter d'essentiel, qui détermine l'analyse des vertus dianoétiques dans le Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Aristote y présente la *technē*, l'*epistēmē*, la *phronēsis*, la *sophia* et le *nous*, comme autant de manières pour l'âme d'exprimer le vrai (*alētheuei* ; 1139b 15-18), soit, pour Heidegger, « cinq démarches selon lesquelles l'âme prend et tient en garde l'étant comme non-voilé¹⁵ ». Ces diverses modalités seront toutefois rapidement ramenées aux deux vertus fondamentales que sont la *sophia* et la *phronēsis*, lesquelles se rattachent respectivement à la faculté scientifique (*epistēmōnikon*) et à la faculté calculative (*logistikon*) de la partie rationnelle de l'âme, et représentent les deux modes d'effectuation du *nous*¹⁶. Alors que la première contemple (*theōrein*) les étants dont les principes ne peuvent être autres qu'ils ne sont, la seconde considère les choses qui peuvent être autrement. Qu'il s'agisse de l'immuable ou du contingent, il incombe néanmoins à chaque fois à l'âme de prendre en garde les *archai*, c'est-à-dire d'extirper l'étant du voilement premier (*lēthē*) qui commande invariablement le travail de l'*alētheia*, l'alpha privatif étant justement là pour rappeler la tâche que représente tout étant pour la *psychē*. Mais laquelle, de la *sophia* ou de la *phronēsis*, de la « compréhension proprement intuitive » ou de la « circonspection prévoyante », doit être tenue pour la modalité la plus haute du dévoilement ? L'orientation de l'ontologie grecque vers l'être éternel aura finalement conduit Aristote à proclamer la primauté du mode théorétique de la *sophia*, mais Heidegger, pensant en quelque sorte avec Aristote contre Aristote, tendra plutôt à affirmer la précellence de la circonspection phronétique¹⁷. Une vérité qui plonge ses racines dans l'être-au-

14. Au sujet du paragraphe 44 de *Sein und Zeit*, voir l'excellent exposé de Jean GREISCH, dans *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 1994, p. 248-260.

15. IPA, 37.

16. *Ibid.*

17. C'est l'interprétation qu'adopte notamment Theodore Kisiel (*op. cit.*, p. 269-270). Il faut dire cependant que le « Rapport-Natorp » semble accorder une certaine primauté à la *sophia*, au grand étonnement de Ga-

monde ne peut que demeurer immanente à la mobilité même de la « vie » (qui peut toujours « être autrement »), c'est-à-dire à son auto-déploiement temporel. Puisque l'*alētheia* ne se laisse pas séparer de la temporalité de l'existence humaine au sein de laquelle elle advient, le savoir qui lui correspond originairement ne peut être que celui de la *phronēsis* elle-même, entendre de l'éclaircissement prévoyant de l'existence du *Dasein*, éclaircissement qui s'effectue *meta logou*, sous le mode de l'explicitation¹⁸, conformément au caractère dianoétique et foncièrement herméneutique de la *phronēsis*. Le *phronimos*, dans cette même foulée, sera nul autre que le *Dasein* existant de manière authentique, s'assumant en propre et voyant clair sur lui-même plutôt que de maintenir son existence dans la *lēthē* en se laissant déterminer par les assurances du « on ». À cette lucidité de la *phronēsis* fait écho la vérité pratique, l'*alētheia praktikē* qui se concrétise dans l'instant (*Augenblick*) de la vie facticielle, dans la décision de la vie d'être pour elle-même en affrontant les tâches qui la sollicitent. La *phronēsis*, en laquelle Heidegger aura reconnu le synonyme de l'authenticité, substitue ainsi à la monotonie chronologique qui ne connaît que la succession indifférente des moments présents, l'exigence du *kairos* et la temporalisation consciente qui lui ressortit, par laquelle seule le *Dasein* peut faire face à ses responsabilités et s'aviser de son être temporel. Ce souci vigilant de soi-même est à ce point la modalité première de l'être-dans-la-vérité que Heidegger, opposant le projet d'une ontologie du *Dasein* à l'ontologie grecque substantialiste, n'hésitera pas à identifier la *phronēsis* à l'instance fondamentale de la conscience (*Gewissen*), au grand émerveillement de Gadamer¹⁹.

II

Même si *Vérité et Méthode* doit beaucoup aux premières avancées herméneutiques de Heidegger en direction du *Dasein* facticiel, le maître ouvrage de Gadamer entretient en définitive une relation assez libre avec l'armature conceptuelle de l'Analytique existentielle. Le fait que la question programmatique du sens de l'être n'y soit pas reprise explicitement ne doit cependant pas trop nous arrêter : l'« héritage » de la différence ontologique œuvre bel et bien dans le livre de Gadamer ; il cherche même à poindre dans le titre *Vérité et Méthode*, où s'annonce une méditation sur une expérience aléthéologique du sens qui demeure foncièrement irréductible au savoir méthodologiquement conquis des étants, et qui revendique sur celui-ci une antériorité

damer d'ailleurs (Préface à l'IPA, « Un écrit "théologique" de jeunesse de Heidegger », p. 12). En fait, jusque dans le cours sur le *Sophiste* de 1924-1925, un certain flottement est repérable dans les textes de Heidegger. La *sophia* tendra parfois à être associée à l'idée d'une compréhension authentique, ce qui confirme évidemment son ancrage dans la *praxis*. Il est difficile toutefois de réconcilier la version emphatique d'une *sophia* tournée vers la contemplation des *archai* immuables avec la conception phronétique de la vérité que Heidegger voulait inculquer à ses étudiants. À ce sujet, voir aussi l'interprétation instructive de Jacques TAMINIAUX, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Millon (« Krisis »), 1989 (qui procède entre autres à une réévaluation du rôle du *bios theōrētikos* dans l'interprétation de Heidegger).

18. IPA, 41.

19. Hans-Georg Gadamer, « Autoprésentation », dans *La Philosophie herméneutique*, p. 20 / GW, 2, II, 485 ; « Martin Heidegger et la théologie de Marburg », dans *L'Art de comprendre*, II, Paris, Aubier, 1991, p. 246 / GW, 3, I, 199.

principielle²⁰. Plus significative pour notre propos est sans doute l'absence du lexique de l'authenticité dans les analyses de Gadamer. Non que le *Dasein* y soit condamné à demeurer dans le régime de la déchéance et ainsi à laisser dans l'ombre le fondement temporel de sa finitude ; au contraire, l'herméneutique n'a de cesse d'asseoir sur ce fondement ontologique l'expérience humaine du sens, rappelant que si l'homme est voué à comprendre et à interpréter, c'est qu'il ne jouit justement d'aucun savoir atemporel et décontextualisé, transcendant l'horizon historique. Le refus d'opposer tout uniment l'authenticité de la résolution devançante à l'inauthenticité du *Verfallen* vient plutôt de ce que l'herméneutique de Gadamer a reconnu que l'ouverture (l'*Er-schlossenheit*) essentielle du *Dasein* à la vérité implique un rapport indépassable à la *tradition*, donc à une dimension d'*altérité* qui relativisera toujours les prétentions du *Dasein* à une parfaite possession de soi. En l'occurrence, elle a pris acte du fait que nos attentes de sens ne peuvent que rester tributaires de l'efficacité de l'histoire (de la *Wirkungsgeschichte*) sur notre conscience finie et de son inscription inéluctable dans la tradition, laquelle ne demande pas tant à être dépassée qu'à être mise à profit pour que soit éprouvée la valeur de nos propres préjugés. À l'héroïsme plutôt solitaire de la résolution devançante — qui porte encore l'empreinte de l'*imperium* de la subjectivité et de sa volonté d'appropriation toute métaphysique — elle préférera plutôt la fécondité sans pareille du *dialogue* avec la tradition, auquel le *Dasein* doit savoir rester ouvert s'il veut préserver les possibilités de sens de l'*alētheia*. Il découle de ce correctif apporté à la philosophie du « premier » Heidegger une intelligence sensiblement différente du savoir pratique. Gadamer voudra surtout rappeler que l'éclaircissement de soi qu'est la *phronēsis* travaille toujours sur le fond d'un *ēthos*, c'est-à-dire depuis l'horizon préconstitué des significations, des conventions, des mœurs et des habitudes qui tissent la trame de notre être-ensemble et de son savoir implicite du bien. La conscience morale apparaît dès lors comme celle qui, sans se laisser déterminer par le conformisme des habitudes (le *Verfallen* !), sait actualiser cette entente implicite sur le bien dans une *praxis* mûrement réfléchie et adaptée à sa situation singulière²¹.

C'est dans l'optique de cette co-appartenance de la *phronēsis* et de l'*ēthos*, du savoir de soi et de la tradition, de la conscience et de l'histoire, qu'il faut situer l'apport spécifique de la philosophie pratique d'Aristote dans *Vérité et Méthode*. On ne le remarque pas toujours, mais celle-ci entre discrètement en scène dès les premières pages de l'ouvrage²², où Gadamer se montre soucieux de relever la signification exemplaire de l'*humanisme européen* pour tout le champ des sciences humaines — qui aura comme on le sait servi de déclencheur à sa propre réflexion herméneutique²³. Gadamer flaire dans cet héritage humaniste, depuis longtemps oublié²⁴, une sorte

20. Voir à ce sujet la thèse de Jean GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans Georg Gadamer's*, Meisenheim-am-Glan, 1982.

21. Hans-Georg GADAMER, « Probleme der praktischen Vernunft » (1980), dans *GW*, 2, II, 325.

22. *VM*, 36 et suiv. / *WM*, 25 et suiv.

23. Ainsi qu'il le rappelle lui-même dans « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie » (1967), dans *L'Art de comprendre*, I, p. 123 / *GW*, 2, II, 232.

24. Oublié, parce qu'on en aura progressivement recouvert la portée cognitive, pour confier les concepts fondateurs de l'humanisme au seul champ de l'esthétique. Gadamer voit en Kant celui qui consomme cette

d'antidote au modèle tentaculaire de la science moderne, qui a à des degrés divers imprégné le discours sur le statut épistémologique des sciences humaines (des *Geisteswissenschaften*), par delà toutes les tentatives pour les distinguer des sciences de la nature. Certains concepts qui ont mûri au sein de cette tradition, notamment ceux de *Bildung*, de *sensus communis*, de jugement et de goût, renferment selon lui un potentiel cognitif qui sied infiniment mieux à ces sciences humaines que l'impératif de méthode auquel on a voulu les inféoder depuis le XIX^e siècle. Ces notions apparemment si disparates ont en commun, du moins à leur origine, une certaine *portée pratique*²⁵, en ce qu'elles sont toutes liées à la connaissance de ce que l'homme fait de lui-même à travers l'histoire et la tradition qui le forme ; elles rejoignent par là la dimension de ce qui est proprement humain et diffère de la naturalité de la *phusis*. Avant d'être subjectivisés et cantonnés au champ de l'esthétique, sous l'impulsion décisive de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, le sens commun, le jugement et le goût incarnaient en effet un type de connaissance pour laquelle il y va d'abord et avant tout de discerner l'approprié de l'inapproprié, le bien du mal, l'important de l'accessoire, le juste de l'injuste. Pareil savoir ne puise évidemment pas sa mesure dans un domaine d'objets opposé à l'*ego*, ni ne s'adosse à la pure *epistēmē*, mais demeure immanent à l'élément spirituel de l'être-ensemble, qui découpe l'horizon de l'entente et des désaccords avec autrui, et en lequel la conscience de soi se trouve toujours déjà incluse. Il en va de même du procès de formation de soi qu'est la *Bildung*, en laquelle Gadamer ira jusqu'à voir le sommet conceptuel du XVIII^e siècle²⁶, et dont Hegel saura plus tard repérer les vertus fructifères. Par la *Bildung*, l'individu parvient à vaincre l'égoïsme de ses visées personnelles pour se hisser graduellement au plan universel du bien commun, en se reconnaissant lui-même dans cet élément universel. Celui qui s'élève au niveau supérieur de la communauté, de la culture, et ultimement de l'humanité, gagne en perspective et par là approfondit la connaissance de soi : en tant qu'homme, il se retrouve lui-même dans l'horizon élargi de l'être-en-commun. Pour cela, l'individu ne dispose d'aucune méthode sûre ni d'aucun critère préalable ; il lui faut seulement être disponible au pouvoir de négation de l'expérience, consentir à cette double épreuve de l'aliénation de soi et de la reconnaissance de soi dans l'être-autre, qui est la marque même de la vie de l'esprit.

L'humanisme aura donc surtout voulu mettre en valeur, à l'encontre du nouveau savoir physico-mathématique inauguré par Galilée, la modalité supérieure de la *con-*

rupture avec l'ancien monde de l'humanisme européen. Avec la *Critique de la faculté de juger*, s'opère selon lui une esthétisation fatale de l'univers spirituel de l'humanisme, découplé de son lien organique avec la vérité, pour émigrer dans le champ subjectif du pur sentiment. Désormais, le vrai sera l'apanage exclusif d'une raison théorique obéissant à l'impératif de la méthode ; voir là-dessus VM, 58 et suiv. / WM, 47 et suiv. Cette « accusation » a peut-être quelque chose d'excessif. Gadamer tend à minimiser la signification herméneutique du jugement réfléchissant chez Kant, lequel, ne disposant d'aucun critère universel préalable, doit constamment se mettre à la recherche d'un universel qui convienne au cas particulier et lui fournisse un éclairage approprié. Dans cet esprit, voir Manfred RIEDEL, *Urteilkraft und Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.

25. Ce que montre de manière très convaincante Georgia WARNKE dans son ouvrage *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 159 et suiv. (trad. fr. : *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*, Paris, Ed. universitaires de Boeck (« Le Point philosophique »), 1991).

26. VM, 25 / WM, 15.

naissance de soi, antérieure à toutes les autres à cause de son extrême proximité avec l'être même de l'homme. En mobilisant pour sa propre investigation herméneutique sur les sciences humaines les ressources de la philosophie pratique (ainsi que de la rhétorique ancienne²⁷) enfouies dans l'humanisme européen, Gadamer cherche à son tour à relever cette dimension de la connaissance de soi inhérente au *Verstehen* humain, déjà aperçue par Heidegger dans la description du cercle herméneutique. À travers le modèle de la *phronēsis*, c'est en réalité le vieux problème de la *concrétisation de l'universel* qui se trouve resurgir au sein même de l'expérience herméneutique, c'est-à-dire celui du rapport entre le général — en l'occurrence le texte ancien, ou le témoignage de la tradition — et le particulier — la situation déterminée de l'interprète. Gadamer veut ainsi remettre au centre de la perspective l'aspect d'*application à soi* que renferme toute compréhension humaine²⁸. D'une part, il s'agit de faire droit à un universel qui ne surplombe pas l'empirie en demeurant retranché dans un ordre intelligible transcendant, mais qui fasse corps avec elle en lui donnant sa consistance propre. D'autre part, il importe de définir un rapport du général au particulier qui ne soit pas celui de la science moderne cherchant à contenir l'expérience dans ses catégories pré-établies. Dans le premier cas, le savoir de la *phronēsis* se trouve opposé, après Aristote, au savoir purement rationnel de l'*epistēmē*, qui chez les Grecs trouve son modèle dans la mathématique, science de l'immuable ; dans le second, la *phronēsis* est différenciée de la *technē*, en laquelle il faut voir selon Gadamer le véritable modèle du procédé scientifique moderne²⁹. Tandis que là, la mobilité de l'expérience se trouve à toutes fins utiles ignorée au profit de ce qui toujours demeure identique à soi-même, ici, la mouvance de l'empirie est assujettie à la compétence de l'artisan et de son savoir producteur, qui en fait trouve son répondant dans la fascination moderne pour le savoir méthodologique.

Que les sciences humaines ne puissent se résoudre à la modalité théorique de l'*epistēmē*, c'est ce que révèle déjà leur « objet », qui est l'homme et ce qu'il sait de lui-même ; ces sciences forment en fait « un tout étroitement lié au savoir moral³⁰ », comme le laissait d'ailleurs entendre, un peu sans le vouloir, l'ancienne appellation anglaise de *moral sciences*. Ce savoir moral, dans son acception aristotélicienne, n'a évidemment rien à voir avec une connaissance intellectuelle de l'idée du Bien, mais concerne la détermination d'un bien proprement humain dans les circonstances singulières de l'action. Il est donc étranger à tout *chōrismos* de l'intelligible et du sensible, mais met en œuvre une *raison située* conjuguant simultanément l'universel et le particulier. Or il en va exactement ainsi en sciences humaines soutient Gadamer : la tradition ne s'y prête jamais à une appréhension pure et atopique, mais le moment d'universalité qu'incarne le texte ancien manifeste à chaque fois sa puissance véritable dans l'horizon particulier de l'interprète, où il trouve une application concrète, à nulle autre pareille. Cela exclut d'emblée l'idée d'une perfection immémoriale et

27. VM, 25 et suiv. / WM, 25 et suiv.

28. VM, 329 et suiv. / WM, 312 et suiv.

29. VM, 336 / WM, 319 ; « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique » (1985), dans *L'Art de comprendre*, II, p. 35 / GW, 2, II, 22-23.

30. VM, 336 / WM, 319.

dogmatique de la tradition, qu'il s'agirait simplement de reconnaître une fois pour toutes. Au contraire, l'*anticipation de la perfection* qui préside à la démarche de l'interprète s'avère en quelque sorte l'équivalent de la recherche aristotélicienne du bien circonstancié, l'*orexis* congruente au comprendre : l'interprète, qui s'adresse au texte en attendant de lui quelque lumière, l'interroge toujours depuis sa position singulière, avec son lot de préoccupations et de préventions. Il se l'applique à lui-même en en concrétisant l'universalité. Cette application diffère essentiellement de la *maestria* de la *technē*, puisqu'elle ne résulte pas de la possession d'un savoir préalable, susceptible d'être enseigné et mis *par après* en usage. Pas plus que la *phronēsis*, on ne peut apprendre l'art de comprendre à l'aide de procédés didactiques. À travers les siècles, le vocabulaire de l'herméneutique n'a d'ailleurs pas cessé de faire appel à l'instance du tact, à l'esprit de finesse, à l'*ars* et à la *subtilitas* pour signaler les vertus de l'interprète, bref à toutes ces choses qu'aucun traité de méthode ne peut inculquer. L'ouvrage d'un canon des règles herméneutiques, maintes fois promis et remis sur le métier, sera finalement demeuré lettre morte, et pour cause. C'est que dans l'expérience herméneutique comme dans l'agir moral tel que le décrit Aristote, l'universel n'est pas possédé avant sa mise à l'épreuve dans le cas singulier. Cela signifie que l'homme ne s'auto-produit pas d'après l'*eidos* qu'il a préalablement de lui-même, comme le potier produit le vase d'après le savoir antérieur de la forme, mais qu'il déploie son être dans la multiplicité inhérente à la vie, en cherchant à chaque fois pour lui-même une direction appropriée.

Assurément, le problème abordé par Gadamer dans la seconde partie de *Vérité et Méthode* est en lui-même étroitement circonscrit : c'est celui de la compréhension dans les sciences humaines, et non celui de la décision morale et de l'agir juste ; on ne songera donc pas à confondre les deux plans. La célébrité dont jouit la seconde partie de l'ouvrage (due pour une bonne part à sa grande luminosité, face aux analyses plus sibyllines de la troisième partie), ne doit cependant pas faire oublier que l'herméneutique des *Geisteswissenschaften* n'a jamais représenté pour Gadamer qu'un point de départ, le sien propre, en vue d'un problème autrement plus large, parce que fondamental en sa portée : celui de *l'universalité de l'expérience herméneutique*³¹. En réalité, cette universalisation de l'herméneutique se joue dès la seconde partie de l'ouvrage, où le problème de la compréhension vient se fondre dans une *phénoménologie de l'expérience humaine*, dont le savoir moral de la *phronēsis* pourrait bien être le premier linéament. C'est du moins ce que suggère Gadamer, lorsqu'il écrit que « [...] le savoir moral contient lui-même une sorte d'expérience, et bien plus, comme nous le verrons plus loin, celle-ci constitue *peut-être la forme fondamentale de l'expérience, en regard de laquelle toute autre expérience représente déjà une détérioration, pour ne pas dire une naturalisation*³² ». La référence aux dé-

31. Voir « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », dans *L'Art de comprendre*, II, p. 11 : « Mais l'intention du tout était cependant orientée vers l'universalité de l'expérience herméneutique, que n'importe quel point de départ doit permettre de rejoindre, si elle constitue vraiment une expérience universelle » / GW, 2, II, 3.

32. VM, 345 / WM, 328 ; voir aussi « Autoprésentation », dans *La Philosophie herméneutique*, p. 50 : « Mais la "philosophie pratique" est bien plus qu'un simple modèle méthodique pour les sciences "herméneu-

veloppements ultérieurs de l'ouvrage est immensément significative : comme l'indique une note infrapaginale, elle renvoie aux analyses qui conduiront à la reconnaissance du caractère essentiellement dialogique de toute recherche humaine d'intelligibilité, laissant du même coup soupçonner l'inscription de la *phronēsis* dans la *dimension langagière du dialogue*. N'est-ce pas du reste ce que révélait déjà la relation interne, plus tôt soulignée, du savoir pratique et de l'*ēthos*, de l'agir libre et du champ préconstitué des significations et des mœurs ? Si la *phronēsis* et l'*ēthos* forment bel et bien des concepts relationnels, ne faut-il pas alors exclure à la fois l'idée d'un savoir pratique de type monologique et l'idée d'une détermination dogmatique et hétéronome de l'agir humain ? En ce cas, la compréhension humaine ne se réduirait à son tour ni à l'ordre de la subjectivité constituante, ni à l'asservissement d'une subjectivité constituée ; elle se déploierait plutôt dans cet espace ouvert par le dialogue, où le soi doit s'amener lui-même en interrogeant les ressources signifiantes de la tradition dont il provient, lui qui n'est jamais surgissement absolu mais qui prend place dans le *continuum* de l'histoire.

III

On ne s'étonnera pas dès lors que Gadamer, pour caractériser l'expérience herméneutique des sciences humaines, évoque le *phénomène moral de l'ouverture maintenue à autrui*. Cette intuition morale traverse en réalité toute la conception de la *conscience de l'efficience de l'histoire*, point d'aboutissement de la seconde partie de *Vérité et Méthode*, où la *Wirkungsgeschichte* s'est entre-temps imposée comme le véritable principe de la compréhension. Ce qu'exprime cette idée d'efficience de l'histoire n'est pas toujours facile à entendre³³. On ne peut en tout cas la réduire à la simple histoire de la réception des œuvres anciennes et des traces laissées par elles, même si elle inclut bel et bien ce travail des effets. Fondamentalement, elle marque plutôt la dépendance de tout projet humain de sens à l'égard du principe producteur de l'histoire, réalité qui appelle une prise de conscience de l'indépassable conditionnement historique de la compréhension. La conscience de l'efficience de l'histoire est celle qui a réalisé que son acte réflexif n'est point commencement absolu, mais demeure à jamais ancré dans la médiation du passé et du présent, et donc reste tributaire du *tra-dere* de la tradition. Elle ne peut donc que prendre acte de sa propre situation herméneutique en tâchant d'élucider, au contact de la tradition, les préjugés qui l'animent et qui orientent sa recherche de sens. C'est pourquoi cette conscience finie consent à demeurer ouverte au potentiel instructif de l'histoire, renonçant à toute possession définitive et irrévocable, et à tout savoir autre qu'un savoir de situation ; elle se refuse ainsi au monologue d'un savoir objectivant qui chercherait à ramener l'histoire au registre du régulier et du typique, dans une série de lois inaltérables, tout comme au soliloque d'une subjectivité prétendant absorber l'histoire dans la pleine clarté de

tiques". Elle vient aussi leur fournir *un fondement dans les choses elles-mêmes* » (trad. mod. ; les italiques sont de nous) / GW, 2, II, 500.

33. On consultera à ce sujet l'article très éclairant de Jean GRONDIN, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, 44 (1981), p. 435-453.

sa réflexion. La tradition lui parle plutôt comme un véritable interlocuteur, comme un *alter* qui vient au langage et ne se rencontre que dans la modalité de l'échange.

Lorsque Gadamer aperçoit dans la *question* la structure logique de cette ouverture à l'altérité qui caractérise la conscience herméneutique, il vient subrepticement lever le voile sur l'intimité de l'historicité et de la dimension langagière de l'existence. L'élément langagier où s'effectue la compréhension de nous-mêmes et du monde s'avère en effet tout aussi peu objectivable que l'histoire elle-même³⁴. Il constitue plutôt le *milieu* où se configure la mobilité de notre être-historique, dont il expose la racine signifiante, et ce au point de se confondre avec lui, la transmission de sens qu'est la tradition n'agissant que dans cet élément langagier. À ce titre, le langage ne peut lui-même s'épanouir que dans la mobilité correspondante du dialogue, et non dans l'objectivation logique et statique de l'énoncé, à laquelle la civilisation occidentale a pourtant depuis des siècles accordé toutes ses faveurs. Ce que masque cette réduction logiciste du langage, c'est précisément ce que veut mettre au grand jour l'herméneutique, savoir la contextualité de toute proposition et l'horizon de questions d'où surgit tout énoncé. Ni l'ambition logique d'un éclaircissement prédicatif intégral des choses, ni l'idéal de la conquête méthodologique du réel qui lui fait directement écho, ne pourront jamais masquer entièrement le fait que derrière chaque phrase préférée par l'homme s'agit une interrogation qui veut trouver satisfaction, si bien que pour l'herméneutique, tout ce qui est dit demande invariablement à être compris comme réponse à une question³⁵. Mais de quelles questions s'agit-il ? De celles que pose le texte ancien bien sûr, mais aussi des nôtres, dans la mesure où l'efficacité de l'histoire permet une actualisation du texte à notre situation herméneutique. La compréhension humaine, qui a domicile dans l'*héritage* du langage et à laquelle est refusée l'évidence immédiate de la *noēsis*, ne peut donc que demeurer liée à ce jeu discursif de la question et de la réponse arbitré par la *Wirkungsgeschichte*. Seul celui qui sait questionner peut réellement se rendre disponible au pouvoir instructif de l'expérience³⁶. Ce savoir-questionner échappe à toute emprise méthodique ; il n'est animé par aucune volonté de maîtrise, mais découle de la reconnaissance lucide de la finitude de l'homme ; il implique en effet la conscience de la négativité la plus radicale de l'expérience humaine, celle qui s'éprouve dans la *docta ignorantia*, dans le savoir socratique du non-savoir. Celui qui est conscient de son non-savoir est seul en mesure de se tourner vers l'autre pour initier avec lui une authentique recherche, et de nouer avec lui un dialogue tout entier tourné vers la vérité de la chose. Son être langagier ne se dévoie pas alors dans l'accumulation d'un « trésor propositionnel » prétendant dépouiller l'étant de tous ses secrets et le maintenant dans la stabilité quiète de la présence, mais se fraye par ses questions un chemin vers la chose qui ne se laisse à chaque fois découvrir qu'à travers cette visée questionnante. En cela le dialogue véritable vient dissiper l'illusion de l'ontologie de la *Vorhandenheit* ; non certes parce que le non-savoir qui lui donne son impulsion ne parviendrait jamais à ménager

34. Comme y insiste à juste titre Jean-Claude Gens dans sa présentation du recueil *Langage et Vérité*, réunissant des textes de Gadamer (Gallimard, Paris, NRF, 1995, p. 13, 29).

35. VM, 393 / WM, 375.

36. VM, 385 / WM, 368.

un accès à l'étant, mais parce qu'il impose constamment aux interlocuteurs, animés par une même visée, de rendre raison de leurs positions respectives, sans jamais pouvoir abriter celles-ci sous la fausse perfection du dogme.

De la sorte, le *logos* qui s'ébranle dans le jeu dialogique de la question et de la réponse n'est ni mien ni tien, mais sourd d'un travail commun. Par lui la diversité des regards se rassemble « sous l'unité d'une perspective³⁷ ». Tout dialogue humain renferme en effet une dialectique de l'un et du multiple : en lui la pluralité des contenus de pensée vient s'éprouver dans l'unité du *logos* dont dépend la possibilité de l'entente entre les partenaires. C'est cette fois Platon qui doit être pris à témoin. Nul autre en effet n'a su mieux illustrer ce dialogue de l'âme avec elle-même et avec autrui dont procède la recherche du vrai, et la processualité intrinsèque de toute pensée humaine. Au même titre que la *phronēsis* aristotélicienne, la dialectique socratico-platonicienne ne peut donc que revêtir une valeur emblématique pour l'herméneutique, qui veut par là même apercevoir chez Platon autre chose que la simple répudiation métaphysique du devenir au profit d'un ordre intelligible immuable et séparé du monde sensible. Il est vrai que ce modèle de la dialectique platonicienne est exposé en termes plutôt vagues dans la seconde partie de *Vérité et Méthode*. À peine y sera-t-il fait allusion au lien, pourtant indissoluble chez Platon, qui unit la dialectique à la *perspective des idées*. En fait la troisième partie de l'ouvrage tendra plutôt à associer l'idée platonicienne à l'oubli grec du langage. Celui-ci viendrait de ce que les mots demeurent finalement chez Platon tenus en lisière de leur archétype suprasensible, dont ils ne sont que la copie plus ou moins fidèle, qui accuse leur caractère dérivé par rapport à l'intelligible³⁸. Mais il est aussi révélateur que ce soit le seul endroit dans les écrits de Gadamer où la philosophie platonicienne se voit aussi clairement reprocher un tel dévoiement. Dans ses autres textes, et en particulier dans son étude séminale de 1978 sur Platon et Aristote³⁹, Gadamer cherchera plutôt à faire ressortir l'*actualité herméneutique de l'idée*, en la dépouillant du trait métaphysique dont l'a revêtue l'interprétation traditionnelle. Toute sa lecture voudra alors plus que jamais marquer ses distances vis-à-vis de l'interprétation trop tranchée de Heidegger voyant dans le platonisme le moment fondateur de l'oubli de l'être⁴⁰. Il est en effet possible d'absoudre l'idée de l'accusation d'amnésie et de la soustraire à l'emprise de la *Vorhandenheit*. L'être de l'étant cesse de s'identifier chez Platon à la présence éternelle et a-temporelle de l'*idea* ou de l'*eidos* dès que l'on sait déceler dans l'idée un prin-

37. VM, 391 / WM, 374.

38. VM, 428 et suiv. / WM, 409 et suiv.

39. Hans-Georg GADAMER, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin, 1994 (trad. fr.). Désormais : IB / GW, 7, III, 128 et suiv.

40. Voir à ce sujet Pierre FRUCHON, *L'Herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 298. Du même auteur, voir « Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez Hans-Georg Gadamer », dans *Archives de philosophie*, 36 (1973), p. 529-568 ; 37 (1974), p. 223-242, 353-375, 533-571. Comme ces titres l'indiquent, Pierre Fruchon a beaucoup insisté, très justement selon nous, sur l'influence de Platon et d'Aristote dans l'herméneutique gadamérienne. En réalité, il n'est guère possible de rendre justice au projet philosophique d'ensemble de Gadamer sans faire référence à cet héritage grec. La fameuse étude de 1978 sur l'idée du Bien pourrait bien être dans cette optique la véritable conclusion du *magnum opus* de 1960 ; elle en constitue en tout cas un complément dont on ne saurait surestimer l'importance.

cipe intérieur à la mouvance du dialogue, qui fournit à sa recherche son orientation propre et vient assurer de la cohérence essentielle du *logos*. L'*eidos* constitue alors l'*hypothèse* dont se nourrit constamment la dialectique dans sa pratique de la *diaire-sis* et de la *sunthēsis*. Il ne transcende pas la facticité du dialogue et la modalité spécifiquement humaine de la recherche du vrai, mais fait corps avec elles. Une lecture plus nuancée du platonisme, qui se serait libérée du schéma dichotomique simpliste des mondes séparés et qui cesserait d'aliéner la dimension du vrai dans un ordre surplombant la finitude, permettrait ainsi de réintégrer l'*alētheia* platonicienne aux potentialités découvrautes de l'existence humaine. C'est bien le chemin que veut emprunter Gadamer, en proposant de voir dans l'*eidos* ce fondement unitaire de la chose qui ne se manifeste que par et dans le dialogue, et dont l'enjeu consiste justement à assurer l'identité de l'« objet » *en question* en l'exposant dans sa multiplicité. Les partenaires ne peuvent s'engager véritablement dans un dialogue que « s'ils tournent leur regard vers l'idée⁴¹ », c'est-à-dire s'ils sont concernés par la même chose ; ils consentent alors à soumettre à l'examen commun ce qu'ils tiennent personnellement pour vrai, en se départant de tout désir de supériorité sur l'autre. C'est cet accueil réciproque du point de vue d'autrui, *dans l'unique perspective de l'idée*, qui distingue au fond la dialectique des usages pervers de la parole que sont la sophistique et l'éristique. La volonté d'avoir raison sur autrui cède dès lors le pas devant la nécessité d'une mise en lumière commune de la chose. Ultimement, un dialogue ne peut vraiment « réussir » que lorsque chacun des interlocuteurs en vient non pas à jeter les armes devant la force supérieure de l'autre, mais à s'entendre avec lui-même en trouvant de quoi éclairer son propre questionnement. En cela, l'horizon d'intelligibilité de l'idée vient constamment rejoindre la multiplicité de la vie elle-même, pour lui donner sens et cohésion, tâche à laquelle reste suspendue l'activité éminemment humaine de la *philosophia*. C'est qu'en définitive, « la vie humaine *est en elle-même dialectique* ; elle est en même temps une et multiple, à chaque instant elle-même et pourtant séparée d'elle-même⁴² » ; aussi le « dialogue que nous sommes » peut-il bel et bien se reconnaître dans la dialectique platonicienne et y apercevoir le mode typiquement humain de la quête d'intelligibilité.

Cette portée éminemment éthique de la dialectique est évidemment décelable dans les premiers dialogues socratiques, mais on peut affirmer qu'elle a trouvé confirmation dans les écrits plus métaphysiques de Platon, où l'*idée du Bien (agathon)* se verra en effet investie d'une dignité insurpassable, à laquelle correspondra d'ailleurs la tâche colossale d'un *megiston mathēma*⁴³, d'une connaissance suprême et anhypothétique d'où procède tout autre savoir. La *République* ira même jusqu'à apercevoir en elle une *epekeina tēs ousias*⁴⁴, un au-delà de l'être qui transcende la sphère des étants tout en constituant le principe premier de leur connaissance et l'horizon

41. « Autoprésentation », dans *La Philosophie herméneutique*, p. 53 : fait révélateur, ce texte se clôt sur une section intitulée « Herméneutique et philosophie pratique » (p. 43-62), dont est tiré ce passage / GW, 2, II, 502.

42. IB, 107 : trad. mod. de GW, 7, III, 197.

43. IB, 29 / GW, 7, III, 139.

44. *République*, 506 b.

d'intelligibilité ultime de l'être. C'est dans cette idée du Bien qu'il faut selon Platon chercher la raison d'être de toutes choses ; c'est elle qui permet finalement d'unifier le multiple, en dispensant chaque fois la perspective d'intelligence de « tout ce qui peut être considéré comme effectivement compris⁴⁵ ». Si elle transcende l'ordre de l'étant, c'est qu'elle ne se livre à aucune captation fixe et ne se donne entièrement à travers aucun d'entre eux, bien que chaque chose y participe et reçoive d'elle la part qui l'unit au *logos*. L'entrée en dialogue s'avère ainsi pour tout homme une quête de vérité qui s'enracine dans la recherche du Bien, auquel il prend part en s'investissant dans le *logos* dialectique, qui en cela ne peut que se répercuter dans la vie et dans la *praxis* humaines. L'herméneutique gadamérienne n'est évidemment pas restée insensible à cette métaphysique platonicienne du Bien. Sans doute s'interdit-elle, au nom de la patiente médiation historique dont s'est nourrie sa propre réflexion, de réhabiliter purement et simplement une pensée qui aura si puissamment influencé le cours de la métaphysique occidentale et qui en fin de compte n'a pu prendre toute la mesure de la finitude humaine. Elle veut néanmoins apercevoir dans l'idée platonicienne, délestée de sa charge métaphysique, une dimension toujours actuelle de l'*alētheia* qui ne peut manquer d'accompagner la recherche humaine du sens. Il est même permis de se demander si la réappropriation de la différence ontologique ne prend pas finalement chez Gadamer la forme d'une différence « agathologique ». C'est que l'herméneutique ne cessera pas d'insister sur la dimension d'applicabilité du sens, qui ne s'offre toujours qu'en se prodiguant dans la diversité et dans la pluralité de la vie humaine, définissant à chaque fois un « bien » propre à l'existence, sans jamais s'épuiser dans une figure immuable qui abolirait la radicale imprévisibilité de l'histoire. La mobilité temporelle de notre être en vient de la sorte à se confondre avec la dialectique de l'un et du multiple qui trouve dans le Bien son principe, lequel l'introduit dans l'univers de la signification en lui refusant en même temps toute possession éternelle. Il est vrai que cette dimension agathologique affleure encore timidement dans *Vérité et Méthode*, où c'est plutôt la *métaphysique platonicienne du beau* qui sera mise à contribution pour illustrer l'aspect universel de l'herméneutique⁴⁶. Cette référence est d'ailleurs aisément compréhensible. On peut en effet apercevoir un lien de parenté très étroit entre le beau et l'expérience herméneutique du vrai ; tous deux partagent ce même caractère d'événementialité qui se dérobe à la volonté de domination. En tant qu'elle est essentiellement un événement de sens *éclairant*, qui nous rejoint et nous provoque, l'*alētheia* aura toujours quelque chose d'inusité et d'étonnant, qui échappe à la grisaille du prévisible et du contrôlable. Elle est un advenir de la chose qui nous illumine et qui n'est pas sans rappeler l'éclat du beau, lequel nous surprend et nous ravit tout à la fois. C'est pourquoi d'ailleurs l'herméneutique se montrera si réceptive à l'endroit de la rhétorique ancienne, qui a voulu à sa façon honorer la puissance évocatrice et révélatrice de l'*eikos* et du *verisimile*, en se dressant contre l'enfermement du vrai dans l'état de la méthode et de son désir d'assurances parfaites. Pareille à l'éclat du *kalon*, l'*alētheia* ne survient qu'en projetant sa lumière

45. Hans-Georg GADAMER, *L'Éthique dialectique de Platon* (1931), Paris, Actes Sud, 1994 (trad. fr.), p. 125 / GW, 5, I, 56.

46. VM, 504 et suiv. / WM, 482 et suiv.

saisissante, qui émeut et touche celui qui a des yeux pour la voir. Mais en même temps *Vérité et Méthode* n'ignorera pas, presque en guise de conclusion⁴⁷, que c'est toujours le Bien lui-même qui se manifeste et se prodigue à travers le Beau, en procurant leur visibilité saisissante aux belles choses auxquelles dans sa pureté il ne s'assimile jamais entièrement par ailleurs. L'éclat du Beau vient ainsi, sous la gouverne dispensatrice du Bien, combler le gouffre de l'intelligible et du sensible, en rattachant l'éclairement du *logos* aux préoccupations « sensibles » de notre monde sublunaire. Le dialogue se présente dès lors comme le lieu d'une rencontre possible, non métaphysique, du beau, du vrai et du bien, telle qu'elle se concrétise dans l'*eu zēn*, dans ce bien-vivre auquel aspire l'existence humaine⁴⁸ ; en lui se régénère constamment la confiance de l'homme dans un *logos* incarné dans son propre être-temporel. Le dialogue est par là même cette instance qui permet de conjurer l'oubli de l'être, en maintenant en éveil l'essence questionnante de la pensée ; en s'y abandonnant, en y prenant part plutôt, l'homme s'ouvre au *souvenir de l'être*, à l'anamnèse de cette dimension plus fondamentale que celle de l'évidence et de la présence objective, et qui motive toute sa quête de sens.

Nous nous proposons au début de ce travail de repérer la motivation éthique qui préside à l'intelligence phénoménologique de la compréhension humaine dans *Vérité et Méthode*. L'herméneutique, pour cerner son propre enjeu et le type d'expérience qui lui ressortit, a voulu se mettre à l'écoute d'un autre genre de savoir que celui de l'*epistēmē* et des *technai*, dont s'est si fortement entichée la civilisation occidentale dans son orientation unilatérale vers la mise à disposition objectivante de l'étant. La contribution inestimable des sciences modernes à l'histoire de l'humanité ne souffre aucun doute. Ce qui doit par contre être remis en question, c'est la prétention que seule l'approche scientifique du réel est garante de vérité. Le recours à la philosophie pratique d'Aristote, en laquelle l'herméneutique n'a pas hésité à voir « le seul modèle épistémologique selon lequel les sciences de la compréhension peuvent être pensées⁴⁹ », de même que la référence à la dialectique platonicienne, ont permis de faire droit à une dimension du vrai qui ne se laisse pas découpler de l'être de l'homme et qui contribue même constamment à le mettre en lumière. C'est le mérite de Heidegger d'avoir le premier réhabilité la puissance éclairante de la *phronēsis* pour la vie humaine. La conscience de l'efficacité de l'histoire aura pour sa part permis de mettre en valeur la portée dialogique de la *Wirkungsgeschichte*, instituant du même coup un rapport moins violent avec la tradition, dont un être fini aura toujours à accueillir les possibilités de sens. L'aptitude au dialogue et le savoir du *phronimos* expriment cependant des facettes indissociables de l'expérience herméneutique. Elles révèlent l'unité de notre être-langagier et de notre être-historique. L'homme ne jette un éclairage sur son existence qu'en répondant à l'appel du dialogue avec lui-même et avec

47. Voir en particulier VM, 503 / WM, 482.

48. Jürgen HABERMAS a lui aussi insisté, à sa façon, sur cette puissance unificatrice du discours dans son essai intitulé « L'unité de la raison au sein de la pluralité de ses voix », dans *La Pensée post-métaphysique*, Paris, Colin, 1993 (trad. fr.), p. 153 et suiv. ; texte allemand : « Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen », dans *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 153 et suiv.

49. « Autoprésentation », dans *La Philosophie herméneutique*, p. 50 / GW, 2, II, 499.

autrui. L'orgueil d'une ipséité s'en remettant à la translucidité de sa réflexion se trouve ainsi constamment mis à nu, l'ouverture au vrai dépendant ultimement de la reconnaissance de sa propre finitude, de cet être-pour-la-mort qui inquiète la recherche humaine du sens.