

GADAMER, LECTEUR DE PLATON

Un étroit rapport entre philosophie et philologie grecque domine, comme on le sait, la tradition allemande, de Hegel à Heidegger¹. Gadamer, bien qu'aristotélicien de réputation, est avant tout un lecteur de Platon. L'abondance de ses études consacrées à Platon, dès les années vingt, en font foi². Ces traduc-

1. Cf. TAMINIAUX (1967) ; VIEILLARD-BARON (1988) ; LAKS (1990); VOLPI (1984). Gadamer va jusqu'à faire la déclaration suivante : "In meinen Augen sind meine Studien zur griechischen Philosophie der eigenständigste Teil meiner philosophischen Arbeiten" (GADAMER 1985-1995, *Gesammelte Werke* (ci-après GW) 7, 1989, 121. Cf. GW 2, 1977, 494, 487.

2. Suit une liste par ordre chronologique des travaux de Gadamer qui sont principalement dédiés à Platon, à l'exclusion des nombreux compte rendus :

- 1922 : "Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen" (thèse inédite), Université de Marburg, 117 p.
- 1931 : "Platos dialektische Ethik", in GW 5, 3-163.***
- 1934 : "Plato und die Dichter", in GW 5, 187-211.
- 1942 : "Platos Staat der Erziehung", in GW 5, 249-263.
- 1963 : "Platos Traktat über Argumentation", in *Logique et Analyse*, 417-30.
- 1964 : "Platon und die Vorsokratiker", in GW 6, 58-70.
- : "Dialektik und Sophistik im VII platonischen Brief", in GW 6, 90-115.*
- 1968 : "Amicus Plato magis amica veritas", in GW 6, 71-89.*
- "Platos ungeschriebene Dialektik", in GW 6, 129-153.*
- 1972 : "Logos und Ergon im platonischen Lysis", in GW 6, 171-186.*
- 1973 : "Die Unsterblichkeitbeweise in Platos 'Phaidon'", in GW 6, 187-200.
- 1974 : "Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios", in GW 6, 242-270.

tions, commentaires et transpositions, fondés sur une connaissance approfondie du corpus platonicien, se concentrent sur certains passages clefs, notamment la *Lettre VII* (342a-344d), le *Phédon* (95b-108c), et le *Parménide* (128e-136e), de même que certaines pages du *Sophiste*, du *Philèbe*, du *Phèdre* et du *Ban-*

- 1976 : "Plato", GW 3, 238-48.
 1978 : "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", in GW 7, 128-227.**
 — *Plato, Texte zur Ideenlehre* (traduction et commentaire). 95 p.
 1980 : "Denken als Auslösung: Plotin zwischen Platon und Augustin", in GW 7, 407-417.
 1982 : "Mathematik und Dialektik bei Platon", in GW 7, 290-312.
 1983 : "Préface" à *Studi Platonici I*, Marietti, Casale Monferrato I-II, (1983-1984).
 — "Unterwegs zur Schrift?", in GW 7, 258-269.
 — "Platos Denken in Utopien", in GW 7, 270-289.
 — "Der platonische 'Parmenides' und seine Nachwirkung", in GW 7, 313-327.
 1988 : "Plato als Porträtist", in GW 7, 228-257.
 — "Zur platonischen 'Erkenntnistheorie'", in GW 7, 328-337.
 1989 : " 'Platos dialektische Ethik' - beim Wort genommen", in GW 7, 121-127.
 1990 : "Sokrates' Fömmigkeit des Nichtwissens", in GW 7, 83-117.
 — "Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im 'Sophistes' ", in GW 7, 338-369.
 — "Die sokratische Frage und Aristoteles", in GW 7, 373-380.
 — "Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik", in GW 7, 396-406.
 1993 : "Sokrates und das Göttliche", in H. Kessler (éd.), *Sokrates als Gestalt*, Heitersheim, 97-108.

Sont marquées d'un astérisque les études dont la traduction française est facilement accessible :

* *L'art de comprendre I*, trad. de M. Simon, Aubier, Paris, 1982.

** *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (suivi de *Le savoir pratique*), trad. de P. David und D. Saardjian, Vrin, Paris, 1994.

*** *La dialectique éthique de Platon*, trad. de F. Vatan et V. Van Schenck, Paris, 1994.

quet. Une étude de ces travaux ne manquera pas de montrer les limites de la réception actuelle qui fait de l'élève de Heidegger un aristotélicien³.

Gadamer fait partie de "l'école platonicienne de Marburg", formée durant les années vingt autour de l'enseignement oral de Heidegger⁴. On compte parmi les principaux représentants de cette école, outre Gadamer, Walter Bröcker, Jacob Klein, Gerhard Krüger, Leo Strauss, Wilhelm Szilasi et Georg Picht. À la fois avec et contre Heidegger, *Aristoteles redivivus*, ces penseurs tentent un retour à la pensée de Platon⁵. Cette réhabilitation de Platon est l'occasion, pour Gadamer, d'"une véritable distance" vis-à-vis de Heidegger concernant leur conception respective de la philosophie et de la tradition⁶.

3. PÖGGELER (1994), 497 écrit : "Liest man Wahrheit und Methode, so kann man (ehe man zum dritten Teil über Sein als Sprache kommt) durchaus annehmen, man habe es mit einem Aristoteliker zu tun, der Rhetorik, Poetik, dazu die rechtliche Verfaßtheit des Lebens als Leitfäden nehme. Die Arbeiten des Bandes 7 der Gesammelten Werke, sicherlich ein zweiter Höhepunkt neben Wahrheit und Methode, erweisen Gadamer eher als Platoniker".

4. L'expression "École platonicienne de Marburg", semble la création de J. SALLIS (1975).

5. Ce retour à Platon de la première moitié du XX^{ème} siècle a par ailleurs contribué à un "retour à l'Antiquité", phénomène de plus en plus remarqué dans la pensée contemporaine. Voir notamment les études de CAMBIANO (1988), BERTI (1990), CASSIN (1992), NESCHKE (1997).

6. GW 2, 1985, 12. GADAMER écrit dans la préface à *Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*: "Dahinter [ses études platoniciennes] aber bestand die beständige Herausforderung, die Heideggers eigener Denkweg und insbesondere seine Deutung Platons als des entscheidenden Schrittes in Richtung auf die Seinsvergessenheit des, metaphysischen Denkens' für mich bedeutete. Wie ich diese Herausforderung theoretisch zu bestehen suchte, bezeugt die Ausarbeitung meines Entwurfs einer philosophischen Hermeneutik in 'Wahrheit und Methode' " (GW 7, 1978, 130).

Il est cependant à remarquer que la position de Heidegger durant les

“Platon n’est pas platonicien”⁷. Cette déclaration polémique de Gadamer renferme l’intention critique, le potentiel émancipatoire de son herméneutique platonicienne. Revendiquant la distinction historicisante entre Platon et platonisme, Gadamer critique la lecture dualiste de la “théorie des idées”, centrée sur le concept de séparation (*chorismos*), comme une “déformation de la véritable intention de Platon” et la range parmi les préjugés illégitimes de la tradition⁸. La lecture dualiste, selon Gadamer, résulte d’un questionnement étranger au texte platonicien⁹. Il opposera à la lecture traditionnelle une lecture socratique, dialectique de la “théorie des idées”, lecture qu’il juge philologiquement plus fondée et plus nuancée¹⁰. La véritable problématique de

années vingt n’est pas aussi polémique qu’après le “tournant”. Les principaux textes à considérer pour cette période sont le séminaire sur le *Sophiste*, *Gesamtausgabe* (sigle GA), 19, et celui sur le *Théétète*, GA 34. L’inspiration que Heidegger a pu offrir à l’herméneutique platonicienne de Gadamer est peut-être le plus apparent dans le séminaire sur le *Sophiste*. Dans une discussion du concept aristotélicien du mouvement (*dynamis*) Heidegger discute des concepts platoniciens fondamentaux de nombre, de séparation (*chorismos*) et de participation (*methexis*). Dans *Grundproblemen der Phänomenologie* (463f.) Heidegger parle de Platon comme “der Entdecker des Apriori”, et cite le *Phèdre* (249b5-c6) et le *Phédon* (72e5) comme témoignage de la doctrine de l’*anamnèsis* comme reconnaissance. Mais il se hâte de parler ensuite, en citant Kant, de Platon comme d’un “Schwärmer” (HEIDEGGER, 1975, GA, 24, 368)! Heidegger reconnaît la proximité de Platon sans l’examiner de plus près et son dernier mot est un rejet. Cf. BOUTOT (1988).

7. GW 2, 1977, 508.

8. GW 2, 1985, 14. Cf. DIXSAUT (1993) et (1995), et NESCHKE (1997).

9. Gadamer écrit notamment (GW 7, 1988, 336f.) : “Wenn man an einen Text eine Fragestellung heranträgt, auf die er keine Antwort enthält, dann entstehen Scheinprobleme”.

10. Gadamer écrit (1984), 237: “Quand j’ai rencontré Heidegger, je me suis rendu compte que j’avais tout à apprendre. C’est sous son influence que j’ai décidé d’étudier la philosophie classique. Il était pour moi, dans une certaine mesure, un modèle [...] sauf comme philologue, c’est

Platon n’est pas le rapport entre l’idée et sa manifestation mais celle du rapport des idées entre elles, à savoir la dialectique. Contrairement à la majorité des platonisants, Gadamer présume, en outre, que la philosophie de Platon peut se comprendre de manière unitaire¹¹. Il reconstruit la dialectique de Platon à partir du modèle du dialogue socratique et tente d’établir des rapprochements entre les divers dialogues¹². Plus généralement, sa réhabilitation de Platon cherche à démontrer l’affinité entre le socratisme platonicien et la philosophie herméneutique et, du même coup, la possibilité de la philosophie comme métaphysique finie¹³. Les principaux concepts platoniciens de cette réappropriation sont les suivants : *anamnèsis*, dialogue, idée et dialectique. D’où la division correspondante de cette étude.

Soulignons que cette lecture réhabilitante de Platon n’est pas pour autant sans ambivalence. Cette ambivalence est particulièrement apparente dans les deux principaux commentaires sur Platon dans *Wahrheit und Methode* (ci-après WM). Dans “Langage et logos”, commentaire sur le *Cratyle*, Gadamer retrouve la conception du langage comme signe, et voit dans cette conception les origines de l’idéal moderne mathématique et de l’instrumentalisation du langage¹⁴. En revanche, le chapitre intitulé “Le

même pourquoi je le suis devenu!”. Gadamer croit devoir à ses études classiques son plus grand souci philologique et son indépendance vis-à-vis de Heidegger (GW 2, 1977, 486). Cf. GADAMER (1982a, 173).

11. Gadamer partage en cela le principe herméneutique de Schleiermacher, selon lequel seul le tout est intelligible (GW 4, 1969, 374-383). Cf. LAFRANCE (1990).

12. GW 5, 1982, 162. Gadamer ne discute guère la division tripartite, largement acceptée par les platonisants, des dialogues platoniciens (jeunesse, maturité et vieillesse). Gadamer (1968), 171, accepte cette division tripartite mais elle lui semble d’importance secondaire et elle ne joue aucun rôle décisif dans son interprétation.

13. GW 6, 1978, 6f.

14. WM, GW 1, 1960, 409-422.

modèle de la dialectique platonicienne”, considère la forme littéraire du dialogue comme le reflet fidèle du caractère dialogique du langage ¹⁵. La mise en scène du langage *in situ* incarne une éthique dialogique opposée à toute manipulation et à tout dogmatisme sophistique ¹⁶. Comment comprendre cette ambivalence ? Gadamer, du moins dans WM, semble reconnaître une tension chez Platon même : il y a un Platon “métaphysicien”, dans le sens heideggerien du mot, et un Platon “dialogique”. Par contre, il est à souligner, qu’à partir de 1960, Gadamer cherchera, dans toutes ses études platoniciennes, à rehausser, à son propre compte, la conscience socratique de la finitude chez Platon ¹⁷.

La brièveté de cette présentation ne permet pas de discuter des difficultés exégétiques que peut comporter cette lecture. Quelques unes de ces difficultés seront mentionnées dans les notes.

15. WM, GW 1, 1960, 368-375.

16. WM, GW 1, 1960, 374.

17. SMITH (1981), (1991a) a le mérite de souligner cette ambivalence. Il serait peut-être utile de signaler ici les autres études sur “Gadamer, lecteur de Platon”. FRUCHON (1973/74 ; 1994), AMBROSIO (1986) et GRONDIN (1994a), soulignent le Platon “dialogique” comme le fondement, voire le cœur de l’herméneutique philosophique de Gadamer. L’article critique de WHITE (1988) formule, d’un point de vue analytique, quelques objections auxquelles s’expose une lecture dialectique, non-dogmatique de Platon. Alors que SANSONETTI (1987) offre un résumé utile de la lecture gadamérienne, l’étude de MORATELLA (1991) souligne l’importance, souvent négligée, de la philologie classique dans la formation de la philosophie herméneutique. FIGAL (1992), pour sa part, de manière similaire à SMITH (1991b), éclaire l’approche gadamérienne à la philosophie grecque, notamment à Aristote et en poursuit le questionnement. SULLIVAN (1989) signe la seule monographie entièrement consacrée aux études philologiques du jeune Gadamer (1927-1942). Parmi les rares travaux portant sur cette première période on compte aussi les articles de DALLMAYR (1990) et D.J. SCHMIDT (1990).

1. *Anamnésis*

À la différence des trois autres concepts platoniciens, l’*anamnésis* ne fait jamais l’objet d’une exégèse détaillée et occupe dans l’œuvre de Gadamer une présence certes considérable mais diffuse. Il rapproche l’*anamnésis*, le “motif central du platonisme” ¹⁸, et le concept husserlien de la désédimentation du langage. La tâche phénoménologique de la désédimentation est déjà, selon Gadamer, la principale tâche des dialogues platoniciens : “Vouloir savoir ce que l’on sait sans le savoir. Ceci est une définition précise de ce qu’est la philosophie, et une bonne description de ce que Platon est le premier à avoir reconnu, à savoir [...] l’*anamnésis*, un savoir de ce que l’on extrait de soi et que l’on élève à la conscience” ¹⁹. À l’instar de Natorp et Heidegger, Gadamer interprète ainsi le concept d’*anamnésis* de manière métaphorique comme l’*a priori* historique de la pensée philosophique ²⁰. Il ne peut exister, pour nous, de *tabula rasa* ou de commencement absolu : notre pensée s’enracine, d’ores et déjà, dans une tradition conceptuelle ²¹. La philosophie moderne occidentale repose

18. WM, GW 1, 1960, 119. Gadamer renvoie au *Phèdre* 73ff. Les autres principaux passages sur l’*anamnésis* chez Platon sont : *Mén.*, 80ff., *Banq.*, 175dff., *Rép.*, 518b7.

19. GW 4, 1965, 164f.

20. Cf. NATORP (1921), “Nachkritischer Anhang”; HEIDEGGER (1975) GA 24, 463f. Cf. HARTMANN (1956), auquel Gadamer renvoie expressément (GW 4, 1971, 80). Sur la réception et, plus particulièrement l’appropriation métaphorique du concept d’*anamnésis* dans l’histoire de la philosophie occidentale, voir l’étude bien documentée, bien que sommaire, de OEING-HANHOFF (1965).

21. L’historicisation de l’*anamnésis* platonicienne par Gadamer s’est bien entendu attirée des critiques : l’*anamnésis* phénoménologique, la souvenance historique semble en effet incompatible avec la dimension non-historique de l’*anamnésis* platonicienne. Cf. BECKER (1962), 236. Les Grecs prennent pour critère le présent de l’ordre éternel, conçu comme mouvement circulaire, et ne thématisent pas, comme Gadamer lui-même

sur la conceptualité grecque²². Seulement, cette conceptualité a perdu une partie de sa fonction expressive originale. Cette perte tient à la sédimentation du langage : une pensée, une fois fixée dans le langage, nous devient familière et n'éveille plus en nous l'étonnement, à plus forte raison lorsque ce langage a été obscurci par une terminologie latinisée. La sédimentation du langage est donc une forme d'oubli. Il importe donc de regagner les sources grecques de notre conceptualité afin de les comprendre et de les remettre en question. Contre Heidegger, cependant, Gadamer rejette comme réductrice une conception totalisante de l'histoire occidentale comme l'"oubli de l'être" et insiste, pour sa part, sur sa capacité de souvenance et d'auto-régénération. La remise en

l'admet, l'historicité du savoir. Cet aspect central de l'actualisation de Platon est donc problématique. Gadamer reconnaît le contraste : "Gewiß wäre es verfehlt, das Bewußtsein der Geschichtlichkeit auf Plato zurückzuführen, das im 18. und 19. Jahrhundert, am Ende des Zeitalters der Metaphysik, erwachte und dem modernen Philosophieren unausweichlich im Wege liegt. Platos Stellung zur Geschichte stellt ein eigenes Problem dar, das gewiß dem modernen Denken *extrem entgegengesetzt* ist [...]. [Pour Platon] Geschichte ist Verfallsgeschichte und Wissen ist Bewahrung vor dem Verfall" (GW 7, 1983, 266; je souligne). Comme VIEILLARD-BARON (1988), 17 écrit : "Le recours à Platon est-il un élément de la modernité philosophique, pourtant caractérisé, de Hegel à Bergson et Heidegger, par la réflexion sur le devenir et le temps ?" L'historicisation de la philosophie constitue en effet une différence fondamentale entre l'herméneutique contemporaine et la pensée grecque dans son ensemble. Néanmoins, l'herméneutique de Gadamer comporte aussi un aspect non historique, celui de la *noesis*, objet de la dernière section de cette étude.

22. Gadamer s'inspire du programme heideggerien de "destruction-reprise" (*Destruktion-Wiederholung*) de la philosophie grecque. On en retrouve la formulation la plus programmatique dans le "Natorp Bericht" de HEIDEGGER (1922/1989), le fameux "missing link" (Sheehan) retrouvé en 1989 et aussitôt publié dans le *Dilthey-Jahrbuch*. GADAMER (1989) relate l'énorme impact de cet écrit, et du cours correspondant à Freiburg, sur lui et sa génération.

question du dogmatisme n'est pas le fait de la "destruction" heideggerienne, mais constitue l'activité incessante de la tradition philosophique même depuis Platon²³. Ce sont précisément les dialogues platoniciens qui démontrent, de manière exemplaire, le caractère dialogique du langage.

2. Ethique du dialogue

Le dialogue socratique, contrairement au traité, se caractérise par sa concrétude : tout dialogue a lieu à un endroit et à un moment donnés et présente des personnages avec leur spécificité psychologique. Gadamer comprend la mise en scène et les personnages comme l'horizon de l'argumentation. Contrairement à une recherche accomplie de manière méthodologique par un sujet isolé, la logique du dialogue vivant ne procède pas *more geometrico*, mais reflète les capacités, les besoins et les motivations, ainsi que les ambiguïtés, les détours et les contradictions, caractéristiques de toute conversation vivante²⁴. D'où l'importance, souvent négligée, de la dimension rhétorique des dialogues platoniciens²⁵. La rhétorique socratique, pareille à la *phronesis* aristotélicienne, est un savoir du moment opportun (*kairos*), le savoir avec qui, quand, comment et pourquoi on doit parler²⁶. La maïeutique socratique est, en ce sens, une *anamnēsis* personnalisée : ce savoir ne peut s'acquérir passivement, mais uniquement par un travail individuel sur ses propres opinions²⁷. L'expression que Gadamer aime à utiliser, "l'harmonie dorienne" des paroles (*lo-*

23. GW 3, 1968, 230, 247.

24. GW 2, 506 ; GW 6, 188. Cf. KRÜGER (1939), XVI.

25. Cf. GW 2, 1967, 232-275 ; GW 2, 1976, 276-291 ; GW 2, 1978, 301-318. Cf. HEIDEGGER (1927), § 29, 138.

26. Cf. KLEIN (1965), 27.

27. Cf. *Théét.*, 149d-151a ; *Mén.*, 86a-88a ; *Phéd.*, 72e-77b.

goi) et des actions (*erga*)²⁸, entre ce que l'on pense et ce que l'on est, correspond à la dimension éthique fondamentale de la philosophie²⁹. Cette unité "existentielle" est la loi fondamentale du dialogue socratique³⁰. Tous les interlocuteurs sont engagés dans la discussion (*logos*) comme dans un jeu intense qui les absorbe et les domine.

Gadamer convient avec Heidegger de l'aspect métaphysique propre à la découverte des idées. Mais il insiste pour dire que Platon "a en même temps limité toutes ses assertions de façon mimétique, et de même que Socrate le faisait avec son ironie habituelle avec ses interlocuteurs, de même Platon se sert de son art poétique du dialogue pour priver son lecteur de sa suprématie présumée. Ici, la tâche n'est pas de critiquer Platon, mais de philosopher avec lui. Vouloir critiquer Platon, c'est peut-être être aussi simple d'esprit que de vouloir reprocher à Sophocle de ne pas être Shakespeare"³¹. Gadamer envisage le dialogue socratique comme un genre littéraire et son auteur comme un philosophe-artiste³². Il s'insère, à cet égard, en compagnie de son maître Friedländer, dans une longue tradition de platonisants qui remonte à Schleiermacher³³.

28. *Lach.*, 188c-e.

29. La paire *ergon-logos* exprime certes parfaitement l'esprit du dialogue socratique mais il est, en réalité, un *locus communis* de la littérature grecque. Cf. par exemple, HÉRODOTE, VI, 38 ; THUCYDIDE I, 128, 3 ; ESCHYLE, *Prométhée* 338 ; SOPHOCLE, *Electre* 59-60, *Oedipe* 517, 864-65 ; ARISTOTE, *EE* VII 12, 1245a 26-28.

30. GW 2, 1977, 501. Le concept gadamérien de dialogue présuppose l'idéal moderne d'égalité. Le dialogue socratique, par contre, est un idéal foncièrement pédagogique : il implique le rapport asymétrique du maître et de l'élève et donc l'inégalité des interlocuteurs. Cf. SZLEZAK (1990).

31. GW 2, 1977, 501; trad.: GADAMER (1996b), 51.

32. GW 5, 1982, 162.

33. GW 5, 1982, 161 ; GW 7, 1983, 273. GW 7, 1982, 295. Cf. GW 2, 1977, 501. La lecture "dramatique" a trouvé au XX^{ème} siècle un nombre considérable de représentants. On compte parmi les allemands : outre

La *Lettre VII* (342a-344d), explication théorique du dialogue socratique, s'impose comme un témoignage décisif contre l'interprétation purement métaphysique de Platon. Il y reconnaît que tout texte vient de la parole vivante et doit y retourner. La pensée de Platon, en ce sens, est herméneutique. Si le *Cratyle* envisage les mots comme des signes et des instruments, la *Lettre VII*, en revanche, démontre le caractère essentiellement oral de l'activité philosophique et indique les limites de la communication, orale et écrite³⁴. Gadamer se penche sur les passages suivants : les cinq facteurs de la connaissance (342a-e), et l'insuffisance du langage (342e-343d).

Les quatre facteurs du savoir, le nom (*onoma*), la parole (*logos*), l'image (*eidolon*) et le savoir (*episteme*), distinct de l'esprit (*nous*), sont incapables, en raison de leur participation dans la perception sensible et de l'imprécision qui en résulte, de présenter l'être véritable. Aucune communication, orale ou écrite, n'en permet une présentation exacte et fiable³⁵. Car tout énoncé s'expose inévitablement à la mésinterprétation et à l'abus³⁶. Les formes du savoir et de la communication n'offrent aucune garantie. Aucun critère argumentatif, par conséquent, ne permet de distinguer entre l'usage proprement philosophique de la parole et son emploi sophistique, manipulateur. L'univocité et l'infailibilité du langage représente un idéal inatteignable. La vérité reste inévitablement liée à l'erreur. Ainsi, la réfutabilité formelle d'une

Gadamer, J. Stenzel, P. Friedländer, H. Gundert, W. Wieland, Th. Ebert ; parmi les Français : R. Schaerer, V. Goldschmidt, J. Laborde. Aux Etats-Unis, l'approche dramatique s'est répandue en partie grâce à l'influence des émigrés allemands. Que l'on pense à P. Friedländer, L. Edelstein, P. Merlan, L. Strauss, J. Klein, E. Voegelin, lesquels ont depuis les années trente œuvré en opposition plus ou moins ouverte à la lecture analytique.

34. GW 7, 1983, 265ff.

35. GADAMER (1978), 10.

36. GADAMER (1978), 10 ; GW 6, 100, 350. Cf. GW 3, 1961, 20.

thèse n'exclut pas nécessairement sa véracité³⁷ Platon s'opposerait à tout scientisme qui juge dénué de sens tout ce qui ne se formule pas de manière univoque et tout ce qui ne peut se "vérifier" : les moyens du savoir ne sont pas le savoir même³⁸. Cette limite de l'acquisition et de la communication du savoir vient de son enracinement dans la vie de *les* tous jours. La dialectique socratique reconnaît et incarne cet enracinement³⁹.

"La philosophie 'herméneutique' ne se comprend pas comme une position 'absolue' mais comme un chemin voué à l'expérience. Elle insiste pour dire qu'il n'y a pas de plus haut principe que celui qui consiste à rester ouvert au dialogue"⁴⁰. Une certaine convergence semble en effet s'imposer entre le dialogue socratique, comme forme littéraire, et la philosophie herméneutique : l'une et l'autre conçoivent l'activité de philosopher comme la recherche en commun par question et réponse, opposée au discours monologique et dogmatique⁴¹. La philosophie, en son sens socratique, n'est autre que le savoir de l'ignorance. Elle est donc, d'abord et avant tout, initiation, exhortation. Le lecteur est lui-même appelé à prendre part au dialogue : il ne doit pas rester passif mais doit devenir un participant actif⁴². D'où le second dialogue, celui entre le texte de Platon et son lecteur. Lire Platon, c'est suivre les innombrables implications des questions que posent les dialogues, sans les résoudre; c'est philosopher avec lui⁴³.

37. WM, GW 1, 1960, 350.

38. GW 2, 1977, 507. Cf. WIELAND (1982), 46.

39. GW 6, 1968, 146.

40. GW 2, 1977, 505, trad.: GADAMER (1996b), 57.

41. GW 6, 1964, 90. Cf. Rép., 523bc.

42. GW 5, 1933, 223 ; GW 6, 1972, 174; GW 7, 1983, 289.

43. GW 5, 1933, 224 ; GW 2, 1977, 502. Cf. SCHLEIERMACHER (1804/1969), 12; FRIEDLÄNDER (1928/56), 77; KLEIN (1965), 18; WIELAND (1982), 10.

3. *Idee et langage*

Gadamer comprend l'adoption des idées dans le *Phédon* comme le tournant vers le langage. Ce tournant vers la réflexivité du langage est le "linguistic turn" de la pensée grecque et de toute la philosophie occidentale⁴⁴. Socrate expose, dans un passage autobiographique bien connu (96a-99d), les insuffisances des théories physiques de son époque. Anaxagore et d'autres philosophes de la nature (*physikoi*) ont cherché à comprendre les choses et les processus du monde naturel par une explication matérielle et mécanique. Cette vision directe des choses ne permet cependant pas de les comprendre, car elle ignore les opinions des Athéniens à ce sujet et mésestime le pouvoir de la raison⁴⁵. Socrate affirme : "je me pris à craindre que mon âme ne devienne totalement aveugle à force de regarder les choses avec mes yeux et d'essayer de les atteindre par chacun de mes sens. Voici alors qu'il me sembla devoir faire: me réfugier du côté des *logoi* et, à l'intérieur de ces *logoi*, examiner la vérité des êtres"⁴⁶. Gadamer traduit la dernière phrase comme suit : "Es schien mir daher richtig, meine Zuflucht zu der Weise zu nehmen, wie wir von den Dingen reden [*eis tous logous kataphygonta*], und darin die Wahrheit über die Dinge zu betrachten"⁴⁷. Cette traduction de

44. Il est intéressant de noter que le troisième volume des *Kleine Schriften* (1972) de Gadamer, contenant des articles sur Husserl et Heidegger aussi bien que sur Platon, porte le titre : "Idee und Sprache". Ce titre annonce déjà cette thèse centrale de son herméneutique platonicienne, et de son herméneutique tout court : l'inséparabilité de l'idée et du langage.

45. *Phéd.*, 97bff.

46. *Phéd.*, 99e, trad. DIXSAUT (1991), 277, mod.; cf. *Mén.*, 75b-d, 76d-e.

47. PLATON semble, à première vue, affirmer l'impossibilité d'une vision directe. Le passage du *Phédon* (99d-c) insiste sur cette impossibilité: la vision directe gâte les yeux, et il est donc nécessaire de contempler de manière non-immédiate à travers les images (*eikona*) que sont les *logoi*.

“logous”, ce mot quasi intraduisible, par “comment nous parlons des choses” (“wie wir von den Dingen reden”) évite délibérément les termes à connotations purement conceptuelles, tels “propositions” ou “définitions”⁴⁸. La fuite dans les *logoi*, la fuite loin des explications matérialistes et mécaniques de l’époque, consiste à chercher la vérité dans le langage que nous parlons⁴⁹. Un doute radical à la Descartes est une impossibilité qui ne mènerait pas à la vérité mais au vide⁵⁰. Gadamer comprend ainsi la fuite dans les *logoi* de manière métaphorique, comme l’*anamnèsis* du langage⁵¹. Platon, pareil à son élève Aristote, cherche à retracer

Cette impossibilité, par contre, semble démentie, par exemple, en *République* VII. Socrate concède, tout d’abord, qu’il serait plus facile pour l’œil, de commencer par regarder les ombres et les reflets ; mais ensuite l’œil serait “capable de regarder et contempler le soleil même” (*dunait’ an katidein kai theasthai oios estin*, 516b). La question se pose alors à savoir si les idées nécessitent un renvoi aux mots ou s’il existe véritablement une contemplation silencieuse des celles-ci. Gadamer, comme on le verra dans la dernière section, soulignera aussi les autres passages clefs (*Banq.*, 210ff.; *Lettre* VII, 341c, *Phèdr.*, 247ff.) qui décrivent en termes saisissants cette vision des idées.

48. GADAMER (1976) 21.

49. *Phéd.*, 100b, 76d ; *Rép.*, 505e ; *Prot.*, 330c ; cf. GW 10, 1985, 227 ; GW 5, 1931, 53.

50. D’où la remarque amusée de Socrate en *Phèdre* 230d : “j’aime à apprendre ; or la campagne et les arbres ne souhaitent rien m’apprendre, tandis que les hommes de la ville le font” (trad. BRISSON (1989), 90). Gadamer attire, en outre, l’attention sur un aspect dramatique : lorsque Socrate introduit les idées, il en parle comme des “formules cents fois ressassées” (*Phéd.*, 100b5 ; trad. de Dixsaut, 1991, 278). Cf. 76d8. L’hypothèse des idées est même naïve (*euthese*), car dire que ce qui rend un objet chaud est le chaud, c’est dire une banalité (*Phéd.*, 100d4 et 105e1). Socrate thématise ce que ses interlocuteurs ont toujours pratiqué ensemble par le fait même de parler (GW 6, 1964, 112 ; cf. GW 6, 1950, 17).

51. *Phéd.*, 73ff., 99e ; WM, GW 1, 1960, 119 ; GW 7, 1978, 157f. ; GW 2, 1985, 369.

la signification et les implications du langage quotidien⁵². La dialectique socratique et platonicienne, partant toujours des opinions courantes (*doxai*), présente ainsi l’émergence de la philosophie à partir du langage familier et constitue un retour au monde pré-philosophique des opinions, après l’aveuglement des philosophes de la nature.

La fuite dans les *logoi* est en même temps une fuite dans les idées. L’hypothèse de l’idée reste intimement liée à la méthode socratique. L’hypothèse, concept inspiré du modèle mathématique, cherche dans l’idée une unité stable et purement rationnelle, non empirique. Les mots du langage sont déjà en soi des points de vue généraux et stables. L’idée est l’élément d’unité dans la pluralité du monde sensible, ce par quoi ce qui est pieux est pieux et ce qui est impie est impie⁵³. La tâche du dialecticien consiste justement “à contempler l’unité eidétique [*synhoran eis hen eidos*]”⁵⁴. Seul le langage peut nous faire voir l’essence des choses. La réalité soi-disant immédiate doit passer par le détour du langage et de la pensée. La saisie des choses par la perception sensible doit être remplacée par la réflexion langagière, la détermination conceptuelle. Seule la distinction par le langage nous fournit la transcendance de l’excellence (*arete*), que l’on ne peut trouver dans la réalité empirique ou sa réalisation imparfaite dans les actions humaines. L’idée est la condition *a priori* de toute connaissance et de tout examen critique⁵⁵.

La fuite dans les *logoi* a certes une dimension métaphysique, mais indique en même temps, insiste Gadamer, la proximité de la pensée et de l’expérience langagière commune du monde⁵⁶. Platon vise certes la pensée pure, mais reconnaît au fond tou-

52. GW 3, 1985, 364.

53. *Euthyph.*, 5d, 6d.

54. *Phèdr.*, 249b ; WM, GW 1, 1960, 374 ; GW 7, 1978, 183.

55. GW 8, 1992, 431 ; GW 10, 1954/55, 378.

56. GW 4, 1965, 21.

jours "que le médium de l'*onoma* et du *logos* demeure indispensable pour penser les choses" ⁵⁷. Un étroit lien unit la parole (*legein*) et la pensée (*dianoia*) ⁵⁸. Alors que le *Cratyle* réduit le concept à un nombre, le *Sophiste*, par exemple, enseigne que la pensée (*dianoia*) et le discours (*logos*) sont, en réalité, la même chose (*tauton*) et que la pensée est un dialogue silencieux de l'âme avec elle-même ⁵⁹. En cela réside l'inséparabilité de la pensée et du langage que l'herméneutique philosophique défend et dont elle retrouve les origines chez Platon ⁶⁰.

Gadamer lie l'hypothèse de l'idée dans le *Phédon* à la dialectique de l'idée du bien en *République* 505a-509c. Il s'agit dans les deux cas de la même question: la fondation théorique de l'éthique ⁶¹. C'est sur le concept du bien, entendu comme le "pour quoi" (*Worumwillen*), que doit reposer toute connaissance ⁶². L'insuffisance de l'explication matérialiste de la nature vient de ce qu'elle néglige les opinions communes, et par là, "le pour quoi" des choses et des actions humaines. Les mêmes os, qui font asseoir Socrate en prison seraient tout aussi une raison de le porter à Mégare ou à Thèbes ⁶³. Aucun savoir ou pouvoir n'est bon en soi, mais nécessite une justification à partir du pourquoi de nos action et de nos vies ⁶⁴.

Le principe du bien ne forme aucunement la base d'un système déductif ⁶⁵. Les exercices dialectiques visent, il est vrai, à préparer la pensée (*dianoia*) à une saisie intuitive (*noesis*) du

57. WM, GW 1, 1960, 427; trad.: GADAMER (1996a), 446.

58. *Théét.*, 189eb-190a6.

59. *Soph.*, 263e3-5.

60. GW 8, 1992, 432.

61. GW 7, 1978, 143.

62. *Rép.*, 505a.; GW 5, 1931, 47.

63. GW 5, 1931, 51.

64. GW 5, 1931, 40.

65. Thèse défendue, entre autres, par KRÄMER (1959), 32 ; GAISER (1963), 584.

principe inconditionnel (*anhypotheton*) de l'idée du bien ⁶⁶. Gadamer renvoie cependant aux passages où le moment de la révélation est teintée d'ironie, indication que Platon lui-même est conscient de l'inaccessibilité de ce but ⁶⁷. Les idées chez Platon, selon Gadamer, ne sont pas tant un but que le point de départ de la quête, la condition nécessaire d'un discours réfléchi ⁶⁸. L'hypothèse de l'idée n'est pas une affirmation, mais une supposition dont on doit rendre compte ⁶⁹. L'universel pour Platon n'est qu'une hypothèse heuristique ⁷⁰.

4. Dialectique : transcendance et immanence

Le *Parménide* forme, selon Gadamer, la clef de la compréhension des dialogues tardifs et constitue "une sorte de pierre angulaire" de son interprétation de Platon ⁷¹. Ce dialogue est l'un des

66. *Rép.*, 508eff.

67. Cf., par exemple, *Lettre VII*, 344c1, *Rép.*, 500d1, *Banq.*, 201d7, 212b8.

68. GW 5, 1931, 50.

69. *Rép.*, 534b.

70. *Rép.*, 532b4, e1-3. Le passage des opinions au savoir véritable est ainsi jugé impossible. L'opinion (*doxa*) prend ainsi un caractère définitif. On peut se demander si cette interprétation ne laisse pas paraître Platon plus aporétique ou sceptique qu'il ne l'a été. La pensée, selon Platon, doit partir des opinions. Le savoir exact (*episteme*), illustré par le modèle des mathématiques, demeure néanmoins, pour Platon, le but à atteindre. L'imposition d'une limite certaine et définitive à la connaissance humaine semble difficilement compatible avec les ambitions scientifiques de Platon (que l'on pense notamment au cursus scientifique en *République VII*) ou avec le principe herméneutique de l'ouverture d'esprit. Même le non-savoir socratique n'est pas une position définitive, comme Gadamer lui-même l'admet à un endroit: il est une quête d'un savoir encore à venir (GW 7, 1990, 106).

71. GW 5, 1929, 299 ; GW 7, 1978, 205.

très rares dialogues qui thématisent et discutent la théorie des idées en tant que théorie. Or en *Parménide* 130a-135c, la séparation ontologique (*chorismos*) du vieux Parménide entre les idées et les manifestations particulières fait l'objet d'une critique et est rejetée comme absurde. Souvent considérée comme l'abandon du dualisme ontologique, cette critique de la théorie des idées est au contraire, selon Gadamer, son accomplissement. La nécessité des idées ne saurait être mise en question. Le rapport entre l'idée et sa manifestation n'est nulle part prouvée : elle est postulée. Platon suppose leur existence comme allant de soi⁷². Car l'idée offre la possibilité de la dialectique (*ten tou dialegesthai dunamin*)⁷³. "Cette hypothèse des idées n'est pas en soi la philosophie de Platon, mais plutôt pose à celle-ci des problèmes philosophiques"⁷⁴. La problématique centrale de Platon n'est donc pas la participation (*methexis*) des manifestations aux idées mais la participation des idées les unes aux autres. La thèse centrale du *Parménide* affirme justement l'impossibilité d'une idée particulière "en soi", séparée des autres⁷⁵. La dialectique du mélange des idées est démontrée dans la seconde partie du *Parménide*⁷⁶. Définir une idée signifie la démarquer des autres; son être implique ainsi le non-être infini pur de tout ce qu'elle n'est pas⁷⁷. L'idée de l'unité inclut donc nécessairement l'idée de la pluralité⁷⁸. L'idée n'est pas le prédicat d'un objet: elle contient en soi l'ensemble de toutes les idées, car tout savoir implique la totalité. La dialectique de l'un et du multiple reflète l'essence du langage et n'est nulle autre, selon Gadamer, que celle du cercle herméneuti-

72. GW 3, 1986, 409.

73. *Parm.*, 135c.

74. GW 6, 1964, 112; trad.: GADAMER (1982b), 243.

75. GW 5, 1950, 21 ; GW 6, 1964, 105.

76. *Parm.*, 142b3ff. GW 6, 1968, 138f.; GW 5, 1931, 71.

77. GW 3, 1986, 410.

78. GW 5, 1931, 70.

que du tout et de la partie⁷⁹. Cette problématique est déjà présente, dans les "dialogues de jeunesse", notamment dans la définition de l'excellence et de l'unité fondamentale des vertus cardinales⁸⁰. Gadamer voit une parfaite correspondance entre le *Parménide* (133b-135b, 136e) et la *Lettre VII* (343d-e)⁸¹. La dialectique représente l'interdépendance des idées entre elles. Platon articule ainsi une théorie générale de la relation qui a pour conséquence l'infinité de la dialectique. Toute pensée, toute justification (*logon didonai*) est toujours une réflexion sur les implications des idées les unes par rapport aux autres⁸². Cette implication mutuelle est, en d'autres termes, celle de l'interdépendance des genres suprêmes de l'être du *Sophiste*, condition de l'acte de philosopher⁸³. D'où l'immanence des idées⁸⁴.

79. GW 6, 1964, 68 ; GW 7, 1978, 197.

80. *Prot.*, 329cf. Cf. GW 6, 1968, 135.

81. GW 5, 1929, 299.

82. GW 6, 1968, 151.

83. GW 6, 1950, 27 ; GW 6, 1964, 112f.

84. Inspiré par L. Robin, J. Stenzel, P. Natorp et en particulier J. KLEIN (1936), Gadamer identifie la théorie des idées à la problématique de l'un et du multiple, laquelle, à son tour, est liée à la théorie des nombres idéaux, l'un (*hen*) et la dualité indéterminée (*aoristos dyas*) (GW 2, 1976, 489 ; GW 6, 1968, 133). La thèse de Gadamer est la suivante : le problème de la pluralité est, dès les dialogues de jeunesse, celui de la dualité (GW 6, 1964, 135). La thèse ésotériste (Krämer et Gaiser), selon laquelle Platon a articulé sa philosophie de manière arithmologique (à partir de la structure du nombre) "semble établie" (GW 6, 1968, 91). Gadamer renvoie au *Grand Hippias* (301af.), où il est question d'un nombre "commun" à diverses unités. La dialectique de l'un et du multiple est formulée selon le modèle du nombre, (GW 6, 1968, 135) ou plus précisément selon "la structure numérique" du logos, laquelle serait une formulation plutôt *métaphorique* que conceptuelle. Cette structure numérique consiste dans le fait que l'idée, pareille au nombre, est une pluralité unifiée. Un concept a toujours une seule et unique détermination, mais offre une pluralité de sens.

À la fin de WM, Gadamer cherche, à l'instar de Platon, sinon à résoudre du moins à illustrer le problème de l'immanence de l'idée par le concept du beau. En effet, dans le *Philèbe* (64c5-6), Socrate affirme que "la vertu du beau nous est venue se réfugier dans la nature du Beau" (*nun de katapepheugen hemin he tou agathou dynamis eis ten tou kalou physin*). Le beau forme la visibilité de l'idéal et ainsi l'unité immanente de l'idée et de sa manifestation (*Erscheinung*)⁸⁵. C'est à la suite de Platon que Gadamer formule le moment noétique du concept herméneutique de la vérité comme évidence et événement. Le beau, écrit-il, "possède [...] la fonction ontologique la plus importante qui soit, celle d'assurer la médiation entre l'idée et la manifestation"⁸⁶. Le beau se distingue du bien par sa manifestation; il a le mode d'être de la lumière⁸⁷.

Gadamer cherche ainsi à éclairer l'expérience de l'art par le concept du beau, illustré dans le *Phèdre* (250d7) comme "ce qui de lui-même a le plus d'éclat" (*ekphanestaton*) et "ce qui est le plus désirable" (*erasmiotaton*)⁸⁸. Gadamer lie l'expérience du beau à l'*anamnèsis* et à la *theoria*. L'expérience de la *theoria* et celle du beau sont toutes deux contemplation, vision⁸⁹. Elles

85. *Phil.*, 64c5-6. GW 7, 1978, 194f.; GW 8, 1977, 106 ; GW 8, 1985, 212; GW 7, 1978, 193ff.

86. WM, GW 1, 1960, 485; trad.: GADAMER (1996a), 507, mod.

87. WM, GW 1, 1960, 486. On ne peut guère surestimer l'importance de la métaphore de la vue et de la lumière dans l'histoire de la philosophie. La centralité de cette métaphore chez les Grecs, d'Homère à Plotin, est bien connue. L'abondance même des verbes visuels chez Homère, tels *theasthai*, *noein* et *gignoskein*, qui deviendront des concepts philosophiques fondamentaux, témoigne de cette importance. En effet, le primat de la vue sur le toucher n'est pas uniquement platonicien (*Phéd.*, 250d, *Tim.*, 45a-47b), mais typiquement grec : HÉRACLITE (101a), HÉRODOTE (II, 99, cf. I, 8.2.) et ARISTOTE (*Métaph.*, 980a25). Cf. BREMER (1976).

88. ZADRO (1987), 146.

89. Il est à remarquer que Gadamer ne recourt pas seulement à la métaphore grecque de la lumière, mais encore à celle chrétienne, plus

sont toutes deux des actes complets en soi, des fins en elles-mêmes⁹⁰. La contemporanéité de la compréhension se réalise lorsque l'on prend part, lorsque l'on s'applique entièrement à l'objet (*Sache*). La *theoria* est le moment de la transcendance, de la sortie de soi (*ex-stasis*) et de la "pure présence"⁹¹. Ce moment soudain (*to exphaiphnes*) est transition (*metabole*)⁹². Le caractère énigmatique de la structure temporelle du temps se conçoit comme "entre-deux" (*metaxu*, *Dazwischen*)⁹³. C'est le moment étrange (*atopos*), entre le mouvement et l'immobilité, qui n'appartient à aucun temps⁹⁴. Comme l'affirme le jeune Socrate dans le *Parménide*, la structure temporelle de la contemporanéité est semblable à la présence de la lumière du jour⁹⁵. La lumière du jour est une présence indivisible, bien qu'elle soit nulle part la même. Son essence réside en sa manifestation⁹⁶. Les choses sont visibles seulement dans cette lumière commune⁹⁷. Ce que l'on voit n'est pas la lumière elle-même, mais ce qu'elle laisse paraître. L'expérience de l'art, tel un festival, est la reprise de l'identité reconnue dans l'infinie variété de ses manifestations. L'objet de la contemplation est également le plus désirable, le

précisément augustinienne, de l'ouïe. La légitimité de cette juxtaposition vient du fait que les deux métaphores, visuelle et acoustique, partagent une structure analogue, celle de l'intelligibilité. Cf. GRONDIN (1994b).

90. *Banq.*, 210bf. et particulièrement 211d1-3, *Rép.*, 527e3 ; ARISTOTE, *Protr.*, B44, B 66 ; cf. *Eth. Nic.*, X, 1177a-1179a ; PLOTIN, *Enn.*, III, 8, 2-7. Cf. CICÉRON, *Tusc.*, V, 3, 8f.

91. WM, GW 1, 1960, 129, 133. Cf. *Métaph.*, XII, 7 ; *Parm.*, 131b.

92. *Parm.*, 155e-157b. GW 7, 1983, 322; cf. BEIERWALTES (1966).

93. GW 4, 1969, 149 ; GW 8, 1977, 101.

94. *Parm.*, 155e-157b.

95. *Parm.*, 131b. Cf. FIGAL (1993), 35f.

96. GW 7, 1988, 245.

97. La conception aristotélicienne de l'esprit (*nous*) repose, comme on le sait, sur la distinction entre esprit actif et esprit passif (*poietikon* et *pathetikon*) : comme la lumière, l'esprit "fait" penser (*De anima* 430a 14ff.).

plus bel objet d'*eros*⁹⁸. *Eros* est l'indigence ou la finitude humaine, un "entre-deux" entre les deux pôles de l'absolue ignorance et de la divine sagesse. La *philosophia* n'est pas possession de la sagesse, mais désir de celle-ci. Le savoir sûr et définitif reste le privilège des dieux⁹⁹.

François RENAUD
Université de Moncton (Canada)

Bibliographie

- AMBROSIO, F.J. (1986) : "Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue", in *International Philosophical Quarterly* XXVII, 17-32.
- BECKER, O. (1962) : "Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst", in *Philosophische Rundschau* X, 225-238.
- BEIERWALTES, W. (1966) : "Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks", in *Philosophisches Jahrbuch* LXXIV, 271-283.
- BERTI, E. (1990) : "Strategie di interpretazione nei filosofi antichi Platone e Aristotele", in *Elenchos* XI, 289-315.
- BOUTOT, A. (1987) : *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris.
- BREMER, D. (1976) : *Licht und Dunkel in der frühgriechische Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*, Bonn.
- BRISSON, L. (1989) : *Platon Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes de L. Brisson, suivi de *La pharmacie de Platon* de Jacques Derrida, Paris.
- CAMBIANO, G. (1988) : *Il ritorno degli antichi*, Rome.
- CASSIN, B. (éd.) (1992) : *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris.
- DALLMAYR, F. (1990) : "Hermeneutics and Justice", in Wright 1990, 90-110.

98. Cf. les discussions sur *eros*: outre le *Banquet* et le *Phèdre*, *Phil.*, 58d, *Théét.*, 148eff., *Tim.*, 42a et *Lys.*, 218a-b.

99. *Banq.*, 204a1. WM, GW1, 490. Voir cependant note 69.

- DIXSAUT, M. (1991) : *Platon, Phédon*, traduction nouvelle, introduction et notes de M. Dixsaut, Paris.
- (éd.) (1993) : *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, Paris.
- (éd.) (1995) : *Contre Platon II. Le platonisme renversé*, Paris.
- FIGAL, G. (1992) : "Die praktische Vernunft des guten Lebens und die Freiheit des Verstehens : Die hermeneutische Fassung der 'Idee des Guten' im Anschluß an Hans-Georg Gadamer", in *Antike und Abendland* XXXVIII, 67-81.
- (1993) : "Platos Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des Parmenides", *Ibid.* XXXIX, 29-47.
- FRIEDLÄNDER, P. (1928/1956) : *Plato*. 3 Bde, Berlin.
- FRUCHON, P. (1973/74) : "Herméneutique, langage et ontologie : un discernement du platonisme chez H.G. Gadamer", in *Archives de Philosophie* (1973), 529-68 ; (1974) 223-42, 353-375, 533-571.
- (1994) : *L'Herméneutique de Gadamer : Platonisme et modernité*, Paris.
- GADAMER, H.-G. (1968) : "Holger Thessleff : Studies in the Styles of Plato, Helsingki", in *Philosophische Rundschau* XVII, 312.
- (1976) : *Plato, Texte zur Ideenlehre*, Frankfurt/M.
- (1982a) : "Interpretazione e verità : Colloquio con Adriano Fabris", in *Teoria* I, 157-172.
- (1982b) : *L'art de comprendre* I, trad. de M. Simon, introd. de P. Fruchon, Paris.
- (1984) : "Hans-Georg Gadamer", in *Entretiens dans 'Le Monde'*, Paris, 231-240.
- (1985-1995) : *Gesammelte Werke*, 10 vols., Tübingen.
- (1989) : "Heideggers 'theologische' Jugendschrift" (Einleitung zu "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation)", in *Dilthey-Jahrbuch* VI, 228-234.
- (1996a) : *Vérité et méthode*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio.
- (1996b) : *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris.
- GAISER, K. (1963) : *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.
- GRONDIN, J. (1994a) : "Gadamers sokratische Destruktion der griechi-

- schen Philosophie" in *Idem, Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, 54-70.
- (1994b) : "Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs", *Ibid.*, 24-39.
- HARTMANN, N. (1956) : "Das Problem des Apriori in der Platonischen Philosophie" in *Idem, Kleine Schriften II*, 48-85.
- HEIDEGGER, M. (1922/1989) : "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", in *Dilthey-Jahrbuch* 6, 237-269.
- (1927) : *Sein und Zeit*, Tübingen.
- (1975) : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe* 4 Frankfurt/M.
- (1992) : *Platon : Sophistes*, I. Schlüßer (éd.), *Gesamtausgabe* 19, Frankfurt/M.,
- KLEIN, J. (1936) : "Die Griechische Logistik und die Entstehung der Algebra", in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abteilung B: Studien, III, 1 18-105, 2, 122-235.
- (1965) : *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago/London.
- KRÄMER, H.J. (1959) : *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- LAFRANCE, Y. (1990) : "F. Schleiermacher, lecteur du Phèdre de Platon", in *Revue de philosophie ancienne* VIII, 229-261.
- LAKS, A./Neschke A. (éd.) (1990) : *La naissance du paradigme hermeneutique : Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille.
- MORATALLA, A.D. (1991) : "Ontología hermenéutica y reflexión filológica : el acceso a la filosofía de H.G. Gadamer", in : *Pensamiento* CLXXXVI, 195-217.
- NATORP, P. (1921) : *Platos Ideenlehre*, Leipzig, (reprint 1961) Darmstadt.
- NESSCKE, A. (éd.) (1997) : *Images de Platon et lectures de ses œuvres*, Peeters/Vrin, Leuven/Paris.
- OEING-HANHOFF, L. (1965) : "Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre", in *Colloquium Philosophie. Festschrift für J. Ritter*, 240-271.
- PÖGGELER, O. (1994) : *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München.

- PLATON = *Platonis opera*, recogn. J. Burnet, 5 vols., Oxford, 1905ff.
- SALLIS, J. (1975) : *Being and Logos, The Way of Platonic Dialogue*, Pittsburg.
- SCHIMDT, D.J. (1990) : "Poetry and the Political : Gadamer, Plato, and Heidegger on the Politics of Language", in Wright 1990, 209-228.
- SCHLEIERMACHER, F. (1804/1969) : "Einleitung" in "Platons Werke", Erste Teil, Bd. 1, Berlin, 5-36 ; in K. Gaiser (éd.) (1969) : *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim, 1-32.
- SMITH, C. (1981) : "H.G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato", in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 211-30.
- (1991a) : "Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory" in : H.J. Silverman (éd.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, 23-41.
- (1991b) : *Hermeneutics and Human Finitude. Toward a Theory of Ethical Understanding*, New York.
- SULLIVAN, R.S. (1989) : *Political Hermeneutics : The Political Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park/London.
- SZLEZAK (1990) : "Gespräch unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge", in G. Gabriel, C. Schildknecht (éd.) (1990) : *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart, 40-61.
- TAMINIAUX, J. (1967) : *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye.
- VIEILLARD-BARON, J.L. (1988) : *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris.
- VOLPI, F. (1984) : *Heidegger e Aristotele*, Padova.
- WIELAND, W. (1982) : *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.
- WHITE, N.P. (1988) : "Observations and Questions about Hans-Georg Gadamer's Interpretation of Plato", in C. Griswold (éd.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, London, 247-257.
- WRIGHT, K. (éd.) (1990) : *Festival of Interpretation. Essays on Gadamer's Work*, New York.
- ZADRO, A. (1987) : *Platone nel Novecento*, Rome.