

L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer

François Renaud

QUEL EST LE RAPPORT ENTRE L'HUMANISME, la phénoménologie et la méthode historique dans l'appropriation des Grecs chez Hans-Georg Gadamer? Telle est la question à laquelle tente de répondre cette étude. Après quelques considérations historiques, je me concentrerai sur le langage et l'éthique, pour ensuite me pencher sur quelques difficultés d'ordre théorique. Je tenterai ainsi de compléter les exposés, instructifs et éclairants, de MM. Yvon Lafrance et Jean Grondin, en prenant position, de manière explicite ou non, par rapport à certains aspects de leurs analyses.

SÉDIMENTATION ET REPRISE

Rappelons d'abord les origines humanistes modernes du projet d'appropriation de la philosophie grecque chez Gadamer. Le classicisme et le romantisme allemands virent en l'Antiquité grecque un modèle capable de guider le présent. Se fondant sur le langage comme la plus haute forme d'expression, cet humanisme considéra la langue et la pensée grecques comme la jeunesse et la perfection de l'esprit humain. La pensée moderne apparut comme secondaire par rapport à la source grecque, jugée inépuisable et indépassable. Ce diagnostic est repris, sous une forme renouvelée, par Gadamer. Celui-ci adopte, comme d'autres de sa génération, l'histoire monumentale, visant à ériger de grands modèles.

Cet appel humaniste s'oppose ouvertement à la neutralité du positivisme des sciences historiques du XIX^e siècle, encore dominantes de nos jours. Selon l'idéal de neutralité, tous les modes de pensée sont d'égale valeur et constituent des manifestations singulières, isolées les unes par rapport aux autres et donc coupées du présent. L'opposition au XIX^e siècle entre positivisme et humanisme connut l'une de ses manifestations les plus spectaculaires dans la célèbre querelle entre Wilamowitz-Möllerndorff et Nietzsche entourant la publication de *La naissance de la tragédie* (1872). L'histoire monumentale, issue du classicisme et reprise par Nietzsche et son disciple Stefan George, contribua à réorienter la recherche philologique et philosophique allemande de la première moitié du XX^e siècle¹. L'herméneutique naissante du jeune Gadamer s'inspira, en outre, du « troisième humanisme » de Werner Jaeger, élève de Wilamowitz et successeur de Nietzsche à Bâle. Historisée comme le commencement de l'expérience européenne, la pensée grecque demeure, selon Jaeger et Gadamer, notre référence première².

L'humanisme de Gadamer se double d'une visée phénoménologique. De manière générale, la phénoménologie est intimement liée à ce retour à l'Antiquité grecque. Le lien étroit entre phénoménologie et humanisme néohellénique est souvent sous-estimé. On peut y voir au moins deux raisons : les tendances antimétaphysiques de la phénoménologie, notamment chez Husserl et Heidegger, d'une part, et l'association courante entre humanisme classique et traditionalisme dogmatique, d'autre part. Comme Jaeger, Gadamer souligne à la fois l'historicité et la continuité du modèle grec, continuité incarnée dans la tradition humaniste même, qui perdure tant bien que mal jusqu'à nos jours. Cette insistance sur la

1. Voir H.-G. Gadamer, « Philosophie und Philologie. Über Ulrich von Wilamowitz-Möllerndorff » [1982], GW 6, p. 271-277 ; *Ibid.*, « Die griechische Philosophie und das moderne Denken » [1978] ; *Ibid.*, *Gesammelte Werke* [dorénavant GW] 6, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 3. Voir F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [1874], la seconde *Unzeitgemäße Betrachtung*, *Kritische Studienausgabe*, vol. 1, éd. G. G. Colli et M. Montinari, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, p. 243-334. On consultera avec profit le collectif de H. Flashar et S. Vogt (dir.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart, Teubner, 1995.

2. Sur la formation philologique et philosophique du jeune Gadamer, voir la biographie détaillée de J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

continuité de la tradition distingue nettement le néohellénisme de Gadamer de celui de Nietzsche et de Heidegger, lesquels annoncent le dépassement de la philosophie et un autre commencement. Gadamer reconnaît que l'humanisme d'inspiration classique est constamment menacé par le traditionalisme. Il distingue toutefois entre le classicisme et le classique, celui-ci étant capable de remédier à celui-là. Le classique, même celui à teneur métaphysique, ne succombe pas forcément au danger du dogmatisme, insiste Gadamer, car il est capable de maintenir un dialogue vivant avec la tradition. C'est ici précisément que se rejoignent, chez Gadamer, l'humanisme, à prédominance philologique, et la phénoménologie.

Le langage

Heidegger et Gadamer s'entendent, quant à l'essentiel, sur le rôle historique capital de la sédimentation du langage, d'une part, et de la reprise de la philosophie grecque, d'autre part. L'enjeu principal est le rapport entre le langage et la conceptualité, entre le mot et le concept. Cette perspective est assez bien connue ; il suffira d'en rappeler, très brièvement, les éléments essentiels. Le problème de la sédimentation du langage, d'abord thématique par Husserl et radicalisé par Heidegger, peut s'exprimer comme suit. Toute pensée a tendance à se scléroser par la familiarité même qu'engendre la disponibilité du mot. Le mot devient vite cliché pour se substituer à l'étonnement et au questionnement. C'est pourquoi nous, Modernes, tributaires d'une longue tradition conceptuelle et d'une vision du monde médiatisée par la science et la technologie, devons apprendre ou plutôt réapprendre de l'exemple grec. Le grand mérite de la pensée grecque réside précisément, selon Gadamer, dans l'enracinement de sa conceptualité dans « l'immédiateté de l'expérience » (*die Unmittelbarkeit der Erfahrung*)³. Les mots grecs, parce qu'issus de cette immédiateté, gardent toute leur saveur et toute leur signification conceptuelle. La sédimentation historique du langage appelle donc un retour aux expériences originelles ou préconceptuelles (ou la facticité). D'où le projet philologique, inspiré de Heidegger, visant

3. H.-G. Gadamer, « Mit der Sprache Denken » [1990], GW 10, p. 353.

à rétablir et à maintenir le va-et-vient de la pensée entre le mot et le concept, va-et-vient qui caractérise tout questionnement et tout savoir authentiques⁴. Ce rapport originel entre la langue grecque et le langage est clairement exposé dans les premières pages du texte de Gadamer qui ouvre le présent ouvrage. Si, selon Nietzsche, tous les mots sont autant de préjugés, Gadamer — humaniste optimiste — réplique : certes, mais ces mots et ces préjugés recèlent encore une expérience et une compréhension communes. De plus, contrairement à Heidegger, il n'existe pas pour Gadamer de « langue philosophique », mais plutôt des langues qui se forment à l'intérieur d'une tradition philosophique et qui, de cette manière, deviennent « philosophiques ». La continuité de la tradition chez Gadamer vient en dernière instance du pouvoir du langage, par-delà toute terminologie, à se régénérer lui-même.

L'herméneutique philosophique de Gadamer est donc inséparable de son appropriation de la pensée grecque⁵. Gadamer ne tente rien de moins qu'une reprise de la conception grecque, notamment platonicienne, du langage et de l'éthique. Il accorde une importance centrale au célèbre passage autobiographique du *Phédon* (96 a-99 d). Socrate y relate comment il s'est détourné des explications matérialistes de ses prédécesseurs, qui cherchent le vrai directement dans les choses, pour se tourner vers les *logoi*. Ce rejet de la philosophie de la nature est le tournant vers l'intelligibilité, c'est-à-dire vers la réflexivité et, pour tout dire, vers le langage. La théorie platonicienne des idées, issue avant tout de l'art de la définition et du dialogue socratiques, repose sur l'unité et la stabilité du mot. D'où le primat du langage chez Platon, selon Gadamer. Il s'agirait donc du *linguistic turn* de la pensée grecque et, ajoute-il, de toute la

4. Voir D. di Cesare, « Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache », dans G. Figal, J. Grondin et D. Schmidt (dir.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 107-128.

5. Les écrits de Gadamer sur la philosophie grecque sont rassemblés dans *GW*, 5-7 (1985-1991). Signalons, en traduction française, les titres suivants : *L'art de comprendre I*, trad. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982 ; *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (suivi de *Le savoir pratique*), trad. franç. P. David et D. Saerjian, Paris, Vrin, 1994 ; *La dialectique éthique de Platon*, trad. franç. Vatan et V. von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994.

philosophie occidentale. Notre tâche aujourd'hui consiste à dépasser le modèle mathématique moderne, qui fait fi de la langue naturelle, et à reprendre à notre compte le tournant socratico-platonicien. Le retour aux Grecs chez Gadamer est donc un retour au monde vécu et à la langue parlée, lieu de l'articulation discursive du monde vécu. D'où par ailleurs une certaine convergence entre l'herméneutique philosophique et la philosophie du langage ordinaire anglo-saxonne.

L'éthique

En termes historiques, l'ultime enjeu du retour aux Grecs chez Gadamer est le passage de Platon à Aristote. Le lieu de ce passage, selon lui, est l'éthique ou la philosophie pratique. D'un point de vue formel, ce passage est celui du discours métaphorique et mythique chez Platon vers sa traduction conceptuelle et terminologique chez Aristote. La philosophie pratique et la dialectique se rejoignent en fait déjà dans le dialogue platonicien. Dans les dialogues, même tardifs, les théories les plus spéculatives restent ancrées dans un contexte dialogique et un questionnement éthique. Suivant en cela les traces de son maître en philologie, Paul Friedländer, et le grand Schleiermacher, Gadamer comprend le dialogue platonicien comme la recreation littéraire de l'activité orale de la philosophie. Outre la perspective littéraire platonicienne, Gadamer reprend l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger et son analyse de la *phronêsis* aristotélicienne. Le savoir pratique devient chez Gadamer le modèle humaniste des sciences humaines, opposé à la neutralité scientifique et à sa dichotomie entre théorie et pratique. Le modèle herméneutique rejette, en le relativisant, le monopole du modèle scientifique : la science (*epistêmê*, *Wissenschaft*) présuppose en réalité la participation à un contexte de sens qui enveloppe et dépasse le savoir purement conceptuel.

Gadamer considère le dialogue socratico-platonicien comme le modèle de tout dialogue⁶. De plus, l'entretien socratique obéit à la

6. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (dorénavant *VM*), trad. franç. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, p. 385-393 ; *Warheit und Methode* (dorénavant *WM*) (1960/1985), *GW* 1, p. 368-375.

logique de la question et de la réponse. Cette logique s'enracine à son tour dans une situation concrète donnée et s'incarne en des personnages spécifiques. La structure dialogique est celle-là même, avance Gadamer, de toute compréhension. Car tout énoncé est motivé par des présupposés qui nous échappent d'abord et dont le sens ne se révèle, en partie, que par la question que nous lui adressons. Cette dialectique de l'énoncé interdit toute fermeture du cercle herméneutique. Platon lui-même est, selon Gadamer, conscient du caractère inconcluant de la pensée et de la finitude humaine. Les deux principes de l'enseignement oral de Platon — l'un et la dualité indéterminée —, dont on retrouve des traces dans les dialogues, sont pour ainsi dire promus à égalité : l'un ne s'élève pas au-dessus de la dualité ou de la multiplicité pour former l'Un transcendant du néoplatonisme, comme le soutient l'École de Tübingen. Ces deux principes expriment au contraire, soutient Gadamer, l'impossibilité de la science, au sens fort du terme. Le Platon résolument socratique de Gadamer prend donc le contre-pied du platonisme dogmatique et dualiste attaqué par Nietzsche et Heidegger.

Le retour au génie littéraire de Platon et à la conceptualité d'Aristote permet, selon Gadamer, la réappropriation de l'intelligence grecque du langage, elle-même inséparable de la conception de la philosophie comme mode de vie, comme éthique du dialogue. Cette double perspective, foncièrement humaniste, place l'expérience et le langage humains au centre de la réflexion philosophique. La pensée grecque sur le langage nous permet, avance Gadamer, de mieux comprendre le rapport étroit entre la parole (*logos*) et l'action (*ergon*), et de résister à la tendance sophistique qui travaille à les séparer. D'où un rapprochement indéniable entre la philosophie grecque comme choix de vie et la philosophie éthique, en un certain sens existentielle, de l'herméneutique gadamérienne⁷.

La dialectique de la question et de la réponse ne caractérise pas seulement le dialogue entre Socrate et ses interlocuteurs, mais encore celui entre le texte et le lecteur. La lecture herméneutique exige du lecteur un

7. Sur la philosophie comme mode de vie, voir les nombreux travaux de P. Hadot, dont *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, Folio, 1995.

engagement philosophique : sa tâche principale, souligne Gadamer, est d'assumer les enjeux de la discussion socratique et de suivre les diverses questions que le dialogue pose et explore, sans jamais y répondre de manière exhaustive et définitive. La problématique encore ouverte constitue chez Gadamer le non-dit ou le non-pensé du texte platonicien. Ce non-dit, ce non-pensé, il incombe au lecteur de le penser lui-même. Celui-ci doit tenter de tirer au clair toutes les conséquences logiquement impliquées dans le texte, mais qui ne sont pas formellement explicitées par l'auteur. On ne s'étonnera pas si ce second dialogue, entre le texte et le lecteur, est condamné à l'inachèvement, puisqu'il obéit lui aussi, selon Gadamer, à la structure dialectique de la pensée et du langage. Ainsi, la théorie des idées chez Platon, conclut-il, n'est pas tant une théorie qu'une direction de questionnement (*Fragerichtung*)⁸.

En somme, Gadamer conçoit son herméneutique comme un retour à l'héritage humaniste socratique, à savoir le travail dialogique sur ses propres présupposés. L'idéal de neutralité historique ne manque pas seulement l'essentiel, qui est pour Gadamer le sens du texte classique pour nous. Cet idéal est même illusoire, car le texte du passé ne nous est jamais accessible dans sa pureté originelle. Le texte nous parvient par la médiation de présupposés hérités d'une tradition continue et indépassable. La théorie herméneutique de Gadamer a donc pour prémisses fondamentales la continuité de la tradition. La prééminence des Grecs depuis deux millénaires se révélerait en cette puissance d'interrogation qui fait d'eux nos partenaires privilégiés. Aussi l'anamnèse platonicienne est-elle chez Gadamer historisée : elle devient souvenance maïeutique des sources de notre propre savoir, savoir à la fois hérité et virtuel. Son herméneutique est donc à la fois classique (ou humaniste) et historiciste. D'où une ambivalence de fond que nous aurons à éclaircir dans la seconde partie.

8. Pour une vue d'ensemble de l'interprétation de Platon chez Gadamer, voir F. Renaud, « Gadamer, lecteur de Platon », *Études phénoménologiques*, 26, 1997, p. 33-57.

QUELQUES PROBLÈMES EN HERMÉNEUTIQUES MÉTHODOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE⁹

Un des mérites importants de l'interprétation de Platon chez Gadamer consiste à souligner la dépendance de la philosophie par rapport à la connaissance préphilosophique. Il est en effet important de rappeler que la *theoria* chez Platon a une visée éthique : l'idée du bien remplit une fonction à la fois pratique et théorique. La dimension pratique de la théorie, à savoir sa raison d'être, en constitue une de ses limites. Toutefois, il convient de faire valoir contre Gadamer que l'éthique chez Platon et la *phronesis* chez Aristote ne sauraient être mises en relief au détriment de l'idéal intellectuel de l'*epistèmè*, de la *sophia*. Il en va de même de la *theoria* chez Aristote. Gadamer tente de minimiser l'importance de la distinction aristotélicienne entre vertu intellectuelle et vertu morale. Il est vrai que la position d'Aristote concernant le rapport entre vie active et vie pratique (et la mesure de leur bonheur respectif) n'est pas elle-même sans ambivalence. Cette ambivalence, grosso modo, peut se formuler comme suit. La vie pratique est l'activité humaine suprême dans la mesure où elle est la plus complète : elle comprend l'ensemble de la vie humaine en communauté. Toutefois, la vie théorétique est, elle aussi, l'activité suprême dans la mesure où elle est la plus parfaite : elle s'adresse à la partie divine de l'être humain et elle permet la plus grande autarcie. La *phronesis* s'insère dans la vie de la *polis*, qui est la condition de la vie théorétique ; en revanche, la vie théorétique est la raison d'être de la *polis*, car la culture de l'intellect représente la perfection de l'être humain. L'appropriation gadamérienne s'en tient à un côté de l'alternative aristotélicienne et en compromet ainsi le sens¹⁰.

9. Cette seconde partie doit beaucoup à un échange prolongé et, pour moi, des plus profitables, avec M. Yvon Lafrance. Il saura reconnaître jusque dans nos désaccords ma dette envers lui.

10. Voir P. Aubenque, « Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre », *Die Frage nach dem Glück*, G. Bien (dir.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978, p. 45-57. Pour une critique de certains aspects de l'appropriation de Platon chez Gadamer, voir F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer* (International Plato Studies, vol. 10), Sankt Augustin, Academia, 1999, p. 102-142.

Condition de la compréhension et continuité de la tradition

La stratégie d'appropriation par Gadamer et son opposition au positivisme historique rappellent le conflit de longue date entre l'historien de la philosophie et le philosophe. Cette opposition peut se formuler comme suit : ce qui intéresse l'historien, « c'est ce qu'ont pensé les hommes, ce n'est pas ce que sont les choses¹¹ ». Visant d'abord et avant tout la reconstruction de la pensée d'un auteur du passé dans son contexte historique, l'approche historienne semble exclure la possibilité d'un dialogue entre le passé et le présent, entre les Grecs et nous.

La lecture philologico-historique permet la reconstruction et la conservation des expériences philosophiques grecques dans leur irréductible altérité. Mais en quel sens au juste cette altérité est-elle irréductible ? Il y a lieu de se demander avec Gadamer s'il est possible de comprendre l'expérience philosophique grecque sans se référer à une certaine expérience humaine commune. Il ne semble guère possible pour l'historien de comprendre « la vérité de l'auteur » Platon touchant, par exemple, la justice ou le courage, sans faire appel à sa propre expérience de la vie et à sa propre compréhension du monde. Plus généralement, la reconstruction de l'altérité du passé revêt en outre l'immense intérêt d'élargir nos horizons. Cet élargissement du présent par le passé équivaut à un gain de connaissances nouvelles, connaissances, bien entendu, sujettes à l'examen critique. Selon l'herméneutique historiciste ou positiviste, toute pensée est (entièrement) déterminée par son contexte historique et ne peut s'en libérer. Cette approche équivaut à un scepticisme, explicite ou implicite, à l'égard des prétentions philosophiques (métaphysiques) de la tradition. Or ce scepticisme, qui croit devoir faire un constat répété d'erreurs, présuppose forcément une commune mesure qui permet de juger des philosophies, qui autrement seraient irréductiblement différentes les unes des autres et donc incomparables.

Qu'il s'agisse donc de multiples constats d'échec ou de connaissances positives qui élargissent notre horizon, dans un cas comme dans l'autre, le travail de l'historien repose, consciemment ou non, sur une certaine continuité, historique ou anhistorique, entre le passé et le présent. Émile

11. E. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, Alcan, PUF, 1940, p. 2.

Bréhier, auteur de la remarque citée plus haut sur l'opposition radicale entre l'historien et le philosophe, reconnaît pourtant la dimension herméneutique du travail d'historien. Ses propos, qui peuvent étonner tant ils sont voisins de la position humaniste de Gadamer, méritent d'être cités : « Il ne faut pas croire, écrit-il, que les sciences historiques, malgré ce qu'ont d'objectif les méthodes d'érudition, soient à l'abri des grands changements de perspectives [...] Cette étude [de l'historien spécialisé] nécessairement multiple, dispersée, absorbante, a malgré tout pour but d'enrichir l'expérience philosophique du présent par le contact avec le passé : ce qui n'aurait point de sens si ce passé n'était, en un sens, nôtre, c'est-à-dire si nous étions par rapport à lui comme une table rase ; des traditions très complexes, plus ou moins inaperçues, incorporées souvent dans le langage et l'éducation, font que nous appartenons au passé¹². »

Une certaine continuité historique commune, encore à définir, semble en effet constituer la condition de possibilité non seulement des interprétations appropriantes des Grecs tout au long de la tradition, mais aussi la condition du travail historique pratiqué depuis le XIX^e siècle. Si l'historien, pour sa part, s'intéresse avant tout aux différences, à la spécificité des Grecs, ces différences et cette spécificité doivent inévitablement s'inscrire sur une toile de fond commune. Les questions singulières des Grecs ne pourraient devenir pour nous intelligibles sans être, en quelque manière, traduisibles. Mais en quel sens ces questions sont-elles intelligibles et traduisibles ? S'il existe en effet une continuité de tradition et donc une certaine présence du passé, en quoi consiste cette présence ? En un mot, quelles sont les conditions de la compréhension ? Telle est la grande question de l'herméneutique philosophique de Gadamer. Cette herméneutique a par ailleurs le mérite de se confronter à la prétention de vérité des auteurs passés, et de chercher à comprendre non seulement le

12. É. Bréhier, *op. cit.*, p. 7, 9. La position positiviste, qui conçoit l'objectivité comme l'application anonyme de règles, tend à considérer la question de l'intérêt ou de la motivation comme relevant de la vie privée du chercheur et donc n'ayant aucun rapport avec la recherche elle-même. En réalité, cette question se rattache à une réflexion, indispensable, sur l'histoire et sur l'historicité du travail philologico-historique. Voir à ce propos l'étude de N. D. Smith, « Editor's Afterword : Platonic Scholars and other Wishful Thinkers », *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (supplementary volume of *Oxford Studies in Ancient Philosophy*), J. C. K. Klagge et N. D. Smith (dir.), Oxford, Clarendon Press, p. 245-259.

sens des énoncés (ce qui correspond à l'herméneutique grammaticale chez Schleiermacher), mais encore la vérité (éventuelle) de ces énoncés. Cette pointe humaniste et philosophique de l'herméneutique gadamérienne est d'autant plus juste et importante qu'elle rappelle une question élémentaire, mais souvent négligée dans la recherche : pourquoi devrait-on s'intéresser à tel ou tel texte du passé ? La question de la raison d'être du travail scientifique, de sa signification pour nous, aucune méthode en tant que méthode ne peut la poser ou y répondre. Par voie de conséquence, les sciences historiques ne sauraient être entièrement autonomes : elles doivent chercher le complément de la réflexion herméneutique sur leurs propres conditions de possibilité. L'inverse est tout aussi vrai. Qu'en est-il alors de la méthode et de l'altérité historique en herméneutique philosophique ?

Méthode et expériences originelles

S'agissant de la méthode historique, l'herméneutique de Gadamer n'est pas sans ambiguïtés. Certaines de ces ambiguïtés tiennent à une tension inhérente au phénomène même de la traduction, notamment à la dialectique de l'unité et de la diversité. Mais ces ambiguïtés sont également liées aux formulations parfois flottantes de Gadamer. Celui-ci reconnaît les mérites et l'importance de l'herméneutique méthodologique (ou la reconstruction de l'altérité historique), mais cette reconnaissance reste ambivalente. Il n'est pas surprenant que ses critiques lui reprochent notamment de ne pas accorder au travail méthodique la place qui lui revient dans toute herméneutique. Gadamer, pour sa part, réplique qu'il serait, bien entendu, absurde de ne pas reconnaître l'importance du travail philologique et historique et que celui-ci doit assurément accompagner l'analyse phénoménologique. Par exemple, selon Gadamer, il est indispensable de comprendre la dimension littéraire du dialogue platonicien comme recreation du dialogue vivant. Ce travail révèle, précise-t-il, l'importance à la fois historique et philosophique de l'oralité et de la rhétorique du temps de Platon¹³. En revanche, Gadamer insiste aussi

13. Sur ce thème et dans une perspective analogue, on consultera avec profit le récent ouvrage collectif de F. Cossutta et M. Narcy, *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

pour dire, et avec raison, que la méthode ne saurait garantir la compréhension. Mais en fait les philologues et les historiens n'ont jamais nié que l'application de la méthode ne peut pas, d'elle-même, assurer une interprétation réussie. La question n'est pas de savoir si la méthode est, selon Gadamer, une condition suffisante, mais si elle est une condition nécessaire à la compréhension. Sur ce point précis, la position de Gadamer semble manquer de netteté.

Le travail méthodologique ne saurait, selon Gadamer, constituer l'essentiel, le fondamental dans l'acte de comprendre. Cette prise de position s'explique ainsi. Celui-ci distingue, avec Husserl et Heidegger, deux niveaux de compréhension et de modes d'être : le niveau préreflexif et implicite de la vie quotidienne et pratique, d'une part, et le niveau de la réflexion, de la conscience, celui donc de la méthode, d'autre part. L'herméneutique philosophique accorde le primat au mode préreflexif, qui est enraciné dans la communauté et la tradition. L'enjeu pour Gadamer n'est pas « ce que nous devrions faire, mais plutôt ce qui survient par-delà notre vouloir », c'est-à-dire ce qui unit la totalité de notre expérience du monde¹⁴. Gadamer reconnaît la possibilité de la prise de distance historique, mais y voit un moment subalterne : la méthode « n'est pas le cas normal, lorsque nous comprenons¹⁵ ». Le « cas normal », ce qui arrive le plus souvent, repose sur notre appartenance à la tradition. L'effort de recul et de neutralité est en fait étranger au mode d'être propre à l'existence humaine finie¹⁶. L'herméneutique philosophique entend signaler les limites, trop souvent oubliées, de la méthodologie des sciences et rappeler l'expérience plus fondamentale de la communication qui persiste en deçà des structures, notamment technologiques¹⁷. L'appropriation de la tradition à laquelle songe Gadamer n'est pas tant celle qui « aurait fait l'objet d'une appropriation réflexive (ce qui est

rare) qu'à la rationalité de la tradition qui se conserve et se perpétue¹⁸ ». L'herméneutique philosophique avance avant tout une thèse critique dirigée contre le monopole et le réductionnisme du modèle des sciences de la nature. Elle reconnaît donc la science moderne, mais estime plus urgent, vu son ubiquité, d'en indiquer les limites¹⁹. Ce rappel des limites de la science me semble juste et de grande importance. Cette importance même exige toutefois que soient clarifiées certaines ambiguïtés qui pourraient compromettre le bien-fondé et la réception de l'herméneutique de Gadamer. Ces ambiguïtés semblent dues en partie à sa visée polémique.

Rappelons que Gadamer exprime habituellement sa thèse principale sur le mode comparatif : la conscience (herméneutique) est « plus être que conscience » (*mehr Sein als Bewußtsein*). Il importe cependant de signaler que cette même thèse connaît des formulations plus fortes et plus provocatrices. Citons celle-ci, bien connue : « Ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons²⁰ ». La thèse, formulée ainsi sur un mode non comparatif, n'exprime plus un correctif, mais un renversement de l'opinion moderne communément acceptée. Il en va souvent de même s'agissant du concept d'appropriation et de son rapport au savoir méthodologique : « L'appropriation ne désigne pas un savoir, mais un être²¹ ». La nuance — qu'il s'agit moins de l'un que de l'autre — disparaît. Le « pas tout à fait », le « pas entièrement » se meut ainsi, sans crier gare, en un « pas du tout ». Cette formulation radicale explique et justifie un certain nombre de critiques que l'on a adressées, d'un point de vue méthodologique, à l'herméneutique philosophique. Cette ambiguïté concernant la méthode n'est pas sans rapport avec une autre ambiguïté, concernant le concept de phénomène ou d'expérience originelle. Gadamer reconnaît, par exemple, qu'il existe une tension évidente entre l'appropriation de l'*apxiamnèse* platonicienne comme la souvenance historique, d'une part, et l'orientation anhistorique chez

14. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 8 ; *WM*, *GW* 2, 438.

15. « *Aber Kritik ist nicht der Normalfall, wenn wir verstehen* », extrait d'une lettre adressée à E. Betti (du 19 février 1961), publiée dans E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Wissenschaften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1962, p. 51, note 118. Voir G. Cambiano, « *Ermeneutica e filologia* », *Rivista di filosofia*, 88, 1997, p. 429-460.

16. Voir G. Cambiano, *op. cit.*, p. 451-452.

17. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 282-283 ; *WM*, p. 266.

18. J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 147.

19. J. Grondin, *ibid.*, p. 38.

20. H.-G. Gadamer, *VM*, p. 298 ; *WM*, *GW* 1, p. 281.

21. H.-G. Gadamer, « Le mot et l'image — "autant de vérité, autant d'être" », *La philosophie herméneutique*, trad. franç. J. Grondin, Paris, PUF, 1996, p. 190 ; et « Wort und Bild — "so wahr, so seiend" » [1992], *GW* 8, p. 377.

Platon, d'autre part. Gadamer défend néanmoins son appropriation comme suit : « Il est vrai que la conscience de l'historicité [*Geschichtlichkeit*] n'apparaît qu'avec le christianisme, mais les mêmes phénomènes de la vie historique étaient déjà connus des Grecs, seulement ces phénomènes étaient compris de manière anhistorique²². » Examinons d'un peu plus près cette justification. Selon Gadamer, la vérité d'un énoncé ne réside pas tant dans l'opinion consciente de l'auteur (*mens auctoris*) que dans ses implications et conséquences, thématiques ou non par le texte. D'où la distinction, déjà mentionnée, entre, d'une part, le mot, l'opinion ou le dit, et d'autre part, la question, l'intentionnalité ou le non-dit. La vérité d'un texte ne se limite donc pas à ses mots express. D'autre part, une approche (purement) phénoménologique a tendance à supposer la possibilité d'un accès immédiat aux phénomènes de la vie humaine, conçus comme originels (*ursprünglich*). Cette approche semble donc rouler sur un présupposé problématique, à savoir l'identité des phénomènes auxquels se réfèrent les Grecs et ceux auxquels nous, Modernes, avons accès.

Il y a lieu de se demander s'il est possible, comme le suggère M. Grondin dans le texte qui précède, d'envisager Heidegger et Gadamer comme des représentants de modèles clairement différents — de la destruction et de la traduction respectivement. Certes, il est juste de dire que, pour Gadamer, il ne peut y avoir de compréhension sans appropriation, sans traduction. En ce sens, son herméneutique vise à la fois la destruction et l'appropriation, comprise comme traduction. En revanche, Gadamer reprend lui-même la thèse heideggerienne de la prééminence du grec par rapport au latin, responsable de la sédimentation. Car la traduction chez Gadamer se veut la traduction des expériences originelles. M. Grondin le reconnaît lui-même. Je le cite : Gadamer « est assurément aussi un partisan de la destruction des évidences ou des naïvetés contemporaines (et qui ne l'est pas ?). Il s'agit donc aussi pour lui de comprendre les Grecs, par-delà cette naïveté. En ce sens, sa visée reste désappropriante au sens de M. Lafrance. Mais il a bien vu... on ne peut comprendre sans tra-

22. H.-G. Gadamer, « Hermeneutik und Historismus » [1965], *GW* 2, 1965, p. 413.

duire²³. » Situer la distinction, la tension (ici principielle) entre deux modèles différents éclaire un aspect de la problématique, mais obscurcit en même temps le fait que cette même tension (principielle, mais aussi accidentelle) se retrouve à l'intérieur même de l'herméneutique de Gadamer.

Si le modèle de la traduction est supérieur, parce que plus complet, à celui de la destruction pure et simple, comme semble le soutenir M. Grondin, on peut se demander si le modèle de la destruction dans sa formulation heideggerienne est alors tenable. De cette question en surgissent d'autres. Le rapport entre la visée de destruction et celle de traduction est-il le moment de désappropriation, qui vise la reprise des expériences originelles ? Que doit-on entendre au juste par les expériences originelles ? Plus particulièrement : quel est le rapport entre les expériences originelles et le sens originel du texte, que l'herméneutique méthodologique a pour tâche de reconstruire ? S'agit-il ici, notamment chez Gadamer, de production plutôt que de retour, peut-on alors parler d'expériences originelles communes aux Grecs et à nous²⁴ ? Ces questions, difficiles, font partie de la réflexion en vue de l'élaboration, encore à accomplir, du modèle herméneutique philosophique concernant l'actualité des Grecs.

S'il est possible de fonder l'identité des phénomènes (sur la base d'une condition historique ou anhistorique commune), il n'est guère possible en revanche de nier la singularité historique dans les manières d'envisager ces phénomènes, ni donc la nécessité de reconstruire leur contexte historique. Car il ne saurait suffire de comprendre l'objet même (le phénomène en question, la *Sache*) décrit dans un texte. Il faut encore chercher à comprendre comment cet objet est perçu ou décrit dans ce contexte historique. La compréhension de l'opinion d'un auteur, il est

23. J. Grondin, « L'avenir de la philosophie est-il grec ? », dans ce recueil, p. 65.

24. Il convient en outre de distinguer entre la visée, le modèle théorique et la pratique (interprétative) des projets de destruction ou de traduction. Il va sans dire que ces trois aspects ne coïncident pas forcément. La remarque de Heidegger citée par J. Grondin (p. 69, note 1) semble confirmer cette distinction. L'examen des éventuels conflits entre ces divers niveaux peut par ailleurs se révéler indispensable dans l'élaboration d'une herméneutique philosophique.

vrai, suffit rarement à la compréhension de son sens, car pour comprendre comment un problème ou une solution est envisagé, il faut posséder une certaine compréhension du sujet traité, du phénomène. En ce sens, le cercle herméneutique ne peut se briser. La question historique et la question philosophique sont l'une et l'autre nécessaires, en dernière instance, à la pleine compréhension de la spécificité du texte. L'insistance chez Gadamer de la compréhension d'une commune question, ou plus précisément d'un commun objet (la chose en question), a pour conséquence problématique de reléguer au second plan l'autre enjeu, tout aussi fondamental, celui du dialogue, et avec lui l'altérité et la facticité de l'autre. L'approche herméneutique qui privilégie l'autocompréhension par rapport à la compréhension de l'autre semble relever, en un sens, d'un modèle maïeutique de la connaissance. Il convient de se demander si ce modèle maïeutique, caractérisé par la primauté du sujet (du soi, du *Selbst*) comme source de connaissance, inclut ou au contraire exclut la possibilité d'apprendre de l'altérité de l'autre.

Gadamer est pourtant conscient de cette difficulté. Une de ses distinctions herméneutiques cherche justement à la surmonter — la distinction entre un problème (*Problem*) et une question, plus exactement la manière dont une question est posée (*Frage* ou *Fragestellung*). Cette distinction vise à subvertir « l'histoire des problèmes » néokantienne, pour laquelle les problèmes philosophiques sont permanents ou éternels, tout en évitant la neutralité de l'historicisme. Les façons de formuler une question changent selon la situation herméneutique du chercheur, c'est-à-dire selon ses motivations, ses présupposés. Or la reconstruction d'une question historiquement déterminée a justement pour but de restituer la spécificité du questionnement du passé. Ce lien entre la notion de question et celle de reconstruction, bien qu'elle ne soit pas établie en tant que telle chez Gadamer, me semble préciser la tâche de la reconstruction historique comme moyen indispensable de restaurer, autant que faire se peut, l'intelligibilité du texte dans sa spécificité philosophique : sa terminologie, sa conceptualité, les connotations langagières de son discours, etc.

Le concept de continuité, bien qu'indispensable à toute réflexion herméneutique sur les Grecs, recèle une dimension problématique. Le

concept de continuité, lorsque indûment accentué, permet de justifier rétrospectivement les préjugés du présent et ainsi de faire obstacle à la réceptivité envers le passé. La continuité constitue l'un des deux modèles du retour au passé : le modèle humaniste souligne la continuité, l'affinité entre le passé et le présent (*Bedeutsamkeit*), alors que le modèle historiciste s'intéresse à la différence, à la singularité (ou, au sens originel : *Bedeutung*). Il semble possible de défendre un rapport humaniste aux Grecs qui ne suppose pas la continuité dans le sens fort que lui attribue Gadamer. Il ne semble pas exister, à proprement parler, de continuité dans le sens fort, mais plutôt des renaissances ou des appels ponctuels à retourner aux sources. Rappelons le mot d'ordre des humanistes : *ad fontes* ! Aux sources ! De plus, s'il est vrai que le texte classique est, du moins en partie, le lieu de préjugés ou de présupposés modernes, il est aussi l'occasion de leur examen critique et donc autocritique. L'étude des textes classiques doit contribuer à nous rendre plus conscients de nos préjugés hérités. Cette étude doit également permettre de juger, dans la mesure du possible, de la vérité ou de la légitimité de ces présupposés. L'identification gadamérienne entre compréhension et appropriation compromet la possibilité de ce recul et de ce jugement. Une justification plus complète du retour à la philosophie grecque doit donc être double. Elle doit consister dans la tâche historique de sortir de l'oubli les questions et réponses grecques, et à les comprendre dans leur singularité, dans le but d'envisager la possibilité d'apprendre quelque chose de nouveau de ses questions et réponses, à savoir d'apprendre une façon de penser capable d'interroger la nôtre²⁵. La désappropriation de soi et de ses préjugés peut ainsi mener à l'appropriation de l'autre dans son altérité. Un brillant exemple de la désappropriation au service de l'appropriation (éventuelle) est certainement l'herméneutique platonicienne de Schleiermacher, le grand défenseur de la méthode historique, dont M. Lafrance a fait l'exposé²⁶. La reconstruction de l'altérité historique

25. Voir R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, Folio, 1999, p. 138-141.

26. Les divers écrits de Schleiermacher sur Platon sont maintenant réunis en un seul volume : F. D. E. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, Hamburg, Felix Meiner, 1996. Voir *La naissance du paradigme herméneutique : Schleiermacher, Humboldt, Boeck, Droysen*, A. Laks et A. Neschke (dir.), Lille, 1990. Voir également Y. Lafrance, *Méthode et*

permet d'élargir les horizons et de ne pas dépendre servilement des modes ambiantes. Il importe donc de maintenir la distinction entre la vérité historique, que l'approche méthodologique cherche à établir, et son importance pour nous, qui est l'objet de l'approche philosophique. Il convient ainsi de parler de deux moments dans le rapport à l'altérité du passé : « l'appropriation ou le rapport au présent constitue une première phase de réception, mais qui n'a qu'une importance provisoire à dépasser, et non pas l'importance systématique que lui attribue la théorie herméneutique » de Gadamer²⁷.

L'appropriation de la philosophie grecque chez Gadamer se veut d'abord et avant tout un retour à l'exigence socratique du questionnement. En effet, l'exigence gadamérienne de la réflexion du lecteur sur ses propres présupposés coïncide avec l'injonction socratique du travail sur soi. Si la philologie et la phénoménologie chez Gadamer se rejoignent dans la quête de l'esprit derrière la lettre, cette communauté de but ne doit cependant pas compromettre la tâche primordiale, celle de regagner l'altérité du mot prononcé par l'autre. Sans cette reprise scrupuleuse, le dialogue philosophique risque fort de devenir — au nom de la quête de la *Sache* — autisme et monologue. En cela, l'art socratique de la définition et du questionnement avec autrui semble s'imposer à nous, tant dans le travail historique que philosophique, comme un modèle à pratiquer. Une théorie herméneutique, pleinement élaborée, de cette pratique commune, s'inspirant notamment de celle de Gadamer, reste à achever. Quant à la pratique, on l'aura deviné, la tâche est plus redoutable encore.

exégèse en histoire de la philosophie, Montréal, Paris, Bellarmin, 1983, p. 15-53, et « Lecture historique ou lecture analytique de Platon? », dans M. Fattal (dir.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001.

27. H. Krämer, « Hermeneutik – Wissenschaft – Kultur – Praxis », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51, 1997, p. 397. « Plus que la catégorie de présupposition, ce qui est en jeu ici est la notion d'autonomie relative. Il y a autonomie, parce que chacune des deux reconstructions, rationnelle et historique, a des logiques et des exigences propres [...] Mais cette autonomie est relative, parce qu'aucune des deux n'est structurellement en mesure de se désolidariser de l'autre. » (A. Laks, « Histoire : critique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie », *Les études philosophiques*, 4, 1999, p. 476.)

Sous la direction de
Catherine Collobert

**L'AVENIR
DE LA PHILOSOPHIE
EST-IL GREC ?**



FIDES

TABLE DES MATIÈRES

	PRÉSENTATION	9
1	INTERPRÉTER LES GRECS : POURQUOI ET COMMENT ?	
	L'actualité de la philosophie grecque <i>Hans-Georg Gadamer</i>	19
	Notre rapport à la pensée grecque : Gadamer ou Schleiermacher ? <i>Yvon Lafrance</i>	39
	L'avenir de la philosophie est-il grec ? <i>Jean Grondin</i>	65
	L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer <i>François Renaud</i>	79
	Aperçus (<i>insights</i>) anciens et monde contemporain <i>Julius Moravcsik</i>	97
	Penser avec les Grecs ou la tâche d'une philosophie à venir <i>Catherine Collobert</i>	115

2

CONJUGUER LE FUTUR AU PASSÉ : RETOURS ET DÉTOURS GRECS

La pensée à venir : une phénoménologie de l'inapparent ? <i>Françoise Dastur</i>	135
« Au-delà du grec et plus outre... ». L'égard aux Grecs et l'avenir de la pensée <i>Gérard Guest</i>	149
La philosophie antique à la croisée des chemins <i>Lambros Couloubaritsis</i>	169
À l'horizon de la Grèce <i>Jean-François Mattéi</i>	197
Le retour de la philosophie à son essence grecque <i>Marcel Conche</i>	217
PRÉSENTATION DES AUTEURS	229