

INTERROGER LES GRECS

Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote

Sous la direction de François Renaud
avec la collaboration de Catherine Collobert
et la traduction de Donald Ipperciel

Bien que souvent à l'ombre de ses écrits théoriques, notamment de *Vérité et méthode*, les travaux de Gadamer sur les Grecs occupent le tiers de son œuvre, et en constituent, à ses yeux, la partie la plus originale. Les dix articles retenus (auxquels s'ajoute un entretien) étaient jusqu'à maintenant inédits en traduction française. Tous sont relativement récents, la plupart datant des années 1980. L'intérêt de ces études est triple: d'une part, elles complètent la théorie herméneutique et d'autre part, elles éclairent son rapport à la pratique des textes. Elles constituent en outre une importante contribution à la philosophie grecque.

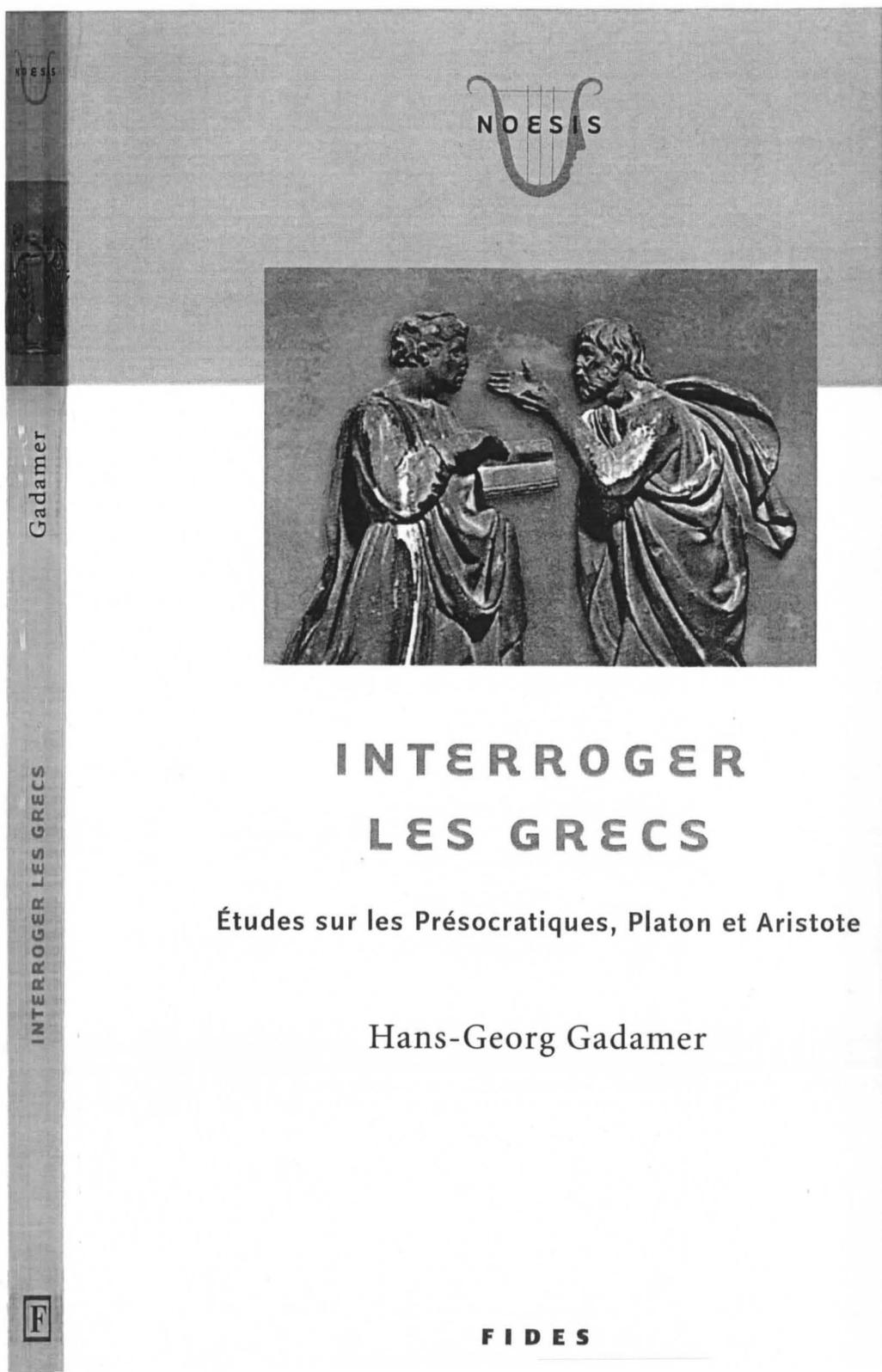
La théorie et la pratique de Gadamer tendent à concilier deux approches, jugées souvent incompatibles: d'une part, une approche philologique et historique, et d'autre part, une approche philosophique et humaniste de l'histoire de la philosophie. En d'autres termes, l'herméneutique de Gadamer refuse la séparation usuelle entre l'exigence d'exactitude historique et la question de la vérité.

HANS-GEORG GADAMER (1900-2002), l'un des plus éminents philosophes allemands du xx^e siècle, est surtout connu en tant que fondateur de l'herméneutique philosophique. Prônant une approche dialogique, Gadamer a élaboré sa théorie herméneutique en rapport à divers champs d'investigation (l'éthique, la politique, les arts et la littérature), cela parallèlement à son travail d'interprète de textes anciens et modernes.

32,95 \$ • 30 €

www.editionsfides.com

ISBN 2-7621-2526-X



Gadamer

INTERROGER LES GRECS

F

NOESIS



INTERROGER LES GRECS

Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote

Hans-Georg Gadamer

FIDES

Hans-Georg Gadamer

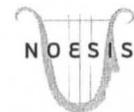
INTERROGER LES GRECS

Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote

Sous la direction de F. Renaud, avec la collaboration de C. Collobert

Traduction et notes par D. Ipperciel

Révisions par F. Renaud et C. Collobert



FIDES

INTRODUCTION¹

François Renaud

C E LIVRE rassemble des études de H.-G. Gadamer (1900-2002) sur la philosophie grecque. Les textes choisis apparaissent tous ici pour la première fois en traduction française. Il n'existait jusqu'à aujourd'hui aucun recueil de ce genre en langue française. Signalons, toutefois, la traduction française de deux monographies de Gadamer sur Platon, parues en 1994 : *L'Éthique dialectique de Platon* et *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*². En revanche, les nombreux articles de Gadamer sur la philosophie grecque, à quelques exceptions près, sont restés inconnus du lecteur francophone³. Cette publication vient donc combler une importante lacune. Ce choix de textes vise à faire découvrir l'intérêt des

1. Mes remerciements vont à tous les collègues et amis qui ont bien voulu prendre de leur temps pour lire et commenter l'une des versions préliminaires du texte qui suit.

2. *L'Éthique dialectique de Platon*, trad. franç. F. Vatan et V. von Schenk, Arles, Actes Sud, 1994 (*Platos dialektische Ethik : Phänomenologische Interpretation zum Philebos*, Leipzig, Felix Meiner, 1931, à présent dans *Gesammelte Werke*, tome 5, Tübingen, Mohr, 1985 (désormais GW), pp. 1-163); *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. franç. P. David et D. Saardjian, Paris, Vrin, 1994 (*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, Sitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1978, à présent GW, tome 7, pp. 128-227).

3. Parmi celles-ci, on compte trois articles sur Platon, publiés dans H.-G. Gadamer, *L'Art de comprendre. Écrits I* (trad. franç. M. Simon, intro. P. Fruchon, Paris, Aubier, 1982) : « Dialectique et sophistique dans la VII^e lettre de Platon » (pp. 225-252), « La dialectique non écrite de Platon » (pp. 253-278) et « Logos et ergon dans le *Lysis* de Platon » (pp. 279-295). En langue anglaise, signalons un recueil entièrement consacré à des études sur Platon : H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato* (trad. angl. et introd. P.C. Smith, New Haven & London, Yale University Press, 1980).

interprétations de la pensée grecque par ce grand théoricien de l'interprétation qui fut également, sa vie durant, un lecteur assidu des Grecs. Les dix articles retenus sont tous relativement récents (la plupart datent des années 1980) et sont ici regroupés en trois sections : les Présocratiques, Platon, et Aristote. Un entretien clôt l'ouvrage.

Le double intérêt de ce recueil

Ce recueil a pour but d'éclairer l'herméneutique de Gadamer du point de vue théorique et pratique (ou interprétatif), et d'apporter, en outre, une contribution appréciable à la philosophie grecque elle-même. Examinons l'un après l'autre ces deux aspects. L'importance de la philosophie grecque dans l'œuvre de Gadamer est chose assez connue. Rappelons, néanmoins, l'abondance et la continuité de ses études sur les Grecs. Elles remplissent d'abord trois des dix tomes des *Gesammelte Werke* (les tomes 5-7, sous-titrés *Griechische Philosophie*), soit près du tiers de son œuvre. Le premier livre de Gadamer porte sur Platon (*Platos dialektische Ethik [L'Éthique dialectique de Platon]*, 1931), son dernier (*Plato im Dialog [Platon en dialogue]*, 1990) est un recueil volumineux d'articles qui traite, outre de Platon, des Présocratiques et d'Aristote. C'est de ce dernier ouvrage que proviennent la plupart des textes traduits dans ce recueil. Toutefois, malgré leur abondance, les études gadamériennes sur la philosophie grecque ont été si peu traduites en français qu'elles restent encore nettement dans l'ombre des autres écrits de Gadamer, qui portent surtout sur sa théorie herméneutique, à commencer par son œuvre théorique majeure *Vérité et méthode (Wahrheit und Methode)*, 1960, révisée en 1985.⁴ Ses études sur les Grecs constituent

4. Celui-ci comprend les trois articles ci-dessus mentionnés ainsi que d'autres textes qui n'ont pas encore été traduits en français. Signalons enfin H.-G. Gadamer, *Au commencement de la philosophie : pour une lecture des Présocratiques* (trad. franç. P. Fruchon et D. Séglard, Paris, Seuil, 2001), qui est une traduction de *Der Anfang der Philosophie* (Reclam, Stuttgart, 1996). L'origine de cet ouvrage est une série de brèves conférences tenues en italien et dont le contenu, faut-il préciser, est nettement moins riche et détaillé que les deux études sur les Présocratiques publiées dans les *Gesammelte Werke* tome 7 et reprises dans le présent volume.

4. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. franç. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.

pourtant un important prolongement de sa théorie. En fait, c'est trop peu dire : la pratique herméneutique chez Gadamer ne peut être considérée comme une simple application de sa théorie. Pratique et théorie sont, dans son œuvre, inséparables et interdépendantes. « Le lien *in concreto* entre la pratique herméneutique et la théorie herméneutique, écrit-il, est l'âme même de l'herméneutique »⁵. En un certain sens, c'est le rapport au texte qui aura mené Gadamer à l'élaboration de sa théorie herméneutique. Rappelons qu'il publie *Vérité et méthode*, à l'âge de soixante ans, fort de trente ans de pratique herméneutique, notamment des textes grecs. De plus, dans *Vérité et méthode*, il formule ses thèses par le biais de l'interprétation de textes classiques, dont ceux de Platon et d'Aristote. Sa théorie du dialogue et du savoir pratique se fonde en partie sur une réinterprétation et une réappropriation du dialogue socratique, de la dialectique platonicienne de l'Un et du multiple ainsi que de la *phronêsis* aristotélicienne. C'est pourquoi Gadamer tient ses études sur la pensée grecque pour une partie intégrante de sa théorie, et même comme « la partie la plus originale de [s]es travaux philosophiques »⁶.

L'intérêt de ces études sur les Grecs ne réside pas seulement dans la lumière nouvelle qu'elle jette sur la pensée de Gadamer, elles s'imposent aussi comme une contribution majeure à l'étude de la philosophie grecque en tant que telle⁷. Quoique Gadamer n'ait pas de son vivant

5. GW, tome 5, « Vorwort ». Gadamer aime d'ailleurs à se décrire comme « un élève de Heidegger qui a en outre appris le métier de philologue » (remarque citée par J. Habermas, « Urbanisierung der Heideggerschen Provinz », *Philosophisch-Politische Profile*, Francfort, Suhrkamp, 1981, p. 393). Précisons qu'on trouve des études de Gadamer consacrées en partie aux Grecs également dans les tomes 3 des GW, en rapport à Heidegger (par exemple « Plato » et « Die Griechen ») et 8 sur des questions d'esthétique (cf. « Dichtung und Mimesis », « Mythos und Vernunft », « Mythos und Logos »). Parmi les très rares livres jusqu'à présent (en l'occurrence un recueil collectif) sur la relation de Gadamer aux penseurs grecs, voir J.-C. Gens et al. (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004.

6. GW, tome 7, p. 121.

7. Quoique controversées, ces études ont été saluées par de nombreux historiens de la philosophie grecque. Dans son compte rendu des deux premiers tomes des GW (5-6) consacrés à la philosophie grecque, W. Beierwaltes, spécialiste bien connu du néoplatonisme, formule l'éloge suivant : « A lot of these studies have been reviewed ; they have been received by researchers in a critical and productive manner — the contemporary concern with Greek philosophy would be almost inconceivable without their decisive influence. [...] Taken as a whole, they are an impressive paradigm of a hermeneutical dialogue with Antiquity » (Compte rendu de Gadamer, *Gesammelte Werke*, tomes 5-6, *Philosophy and History*, 20, 1987, p. 120). L'influence dont parle Beierwaltes reste, toutefois,

publié une histoire générale de la philosophie grecque, le présent recueil de textes peut se présenter, malgré le fait que sa conception ne soit pas de Gadamer, comme une histoire relativement unifiée de la philosophie grecque classique. Envisagé ainsi, ce recueil compte parmi les très rares histoires de la philosophie grecque en langue française de la main d'un seul auteur⁸. Cela tient notamment au fait que ce type d'ouvrage exige un esprit de synthèse peu commun, à l'opposé des études hautement spécialisées qui sont devenues la règle dans le domaine depuis la Seconde Guerre mondiale. Une brève comparaison peut aider à mettre en relief la spécificité de la contribution de Gadamer. Contrairement par exemple à *Philosophie grecque*, l'important ouvrage dirigé par M. Canto-Sperber⁹, l'histoire de la philosophie grecque de Gadamer n'a pas une visée scolaire ou pédagogique, ni un souci d'exhaustivité chronologique. Certaines des études ici réunies ont un caractère introductif, mais d'autres exigent davantage du lecteur, et s'en tiennent (à l'exception des Présocratiques) aux grands classiques dont l'œuvre nous est entièrement ou en bonne partie parvenue, c'est-à-dire Platon et Aristote, à l'exclusion des philosophies hellénistiques (stoïcisme, épicurisme, scepticisme) et du néoplatonisme, qui n'y apparaît qu'à titre de témoin de la réception des prédécesseurs. D'un point de vue méthodologique, les études de Gadamer (à l'exception une fois de plus des Présocratiques) ne s'intéressent guère à la question de la transmission des textes (critique des sources, établissement des textes, etc.)¹⁰. Par ailleurs, Gadamer discute certes un certain nombre d'interprétations rivales, en particulier, issues

8.

beaucoup plus apparente dans les pays germanophones qu'ailleurs en Europe ou en Amérique du Nord, ce qui s'explique, en partie, par le manque de traduction que je viens d'évoquer.

8. On peut néanmoins mentionner à titre d'exemple l'histoire relativement récente de L. Couloubaritsis, *Aux Origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque aux néoplatoniciens*, Bruxelles, Ousia, 1992.

9. M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, (en collaboration avec J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig et G. Vlastos), Paris, PUF, Premier cycle, 1997 (2^e éd. 1998).

10. Pour une introduction à ces questions, voir la très utile notice, rédigée par L. Brisson, « Ce qu'il faut savoir avant d'aborder l'étude de la pensée antique », *Philosophie grecque*, op. cit., pp. 781-826.

de la recherche allemande¹¹, comme l'école de Tübingen (H. J. Krämer, K. Gaiser, Th. A. Szlezák, et d'autres)¹², mais il ne tente nullement d'offrir un inventaire érudit complet de la littérature secondaire récente et des débats entre spécialistes. Enfin, tandis que *Philosophie grecque* cherche à éviter tout *a priori* philosophique, Gadamer s'inspire, tout en les critiquant, de certaines réceptions modernes et contemporaines des Grecs, convaincu qu'il est illusoire de tenter de faire table rase de tout présupposé philosophique et qu'il est nécessaire de faire un usage conscient et critique de ses propres habitudes de pensée¹³. Comme nous le verrons dans la deuxième section de cette introduction, la pratique de

11. Les spécialistes de philosophie grecque avec lesquels Gadamer entretient un dialogue continu, parfois implicite, appartiennent pour la plupart à la première moitié du XX^e siècle : outre son maître P. Friedländer, on compte notamment J. Stenzel, W. Jaeger, K. Reinhardt, K. von Fritz. Mentionnons, à cet égard, les autres étudiants de Heidegger que Gadamer connaît de près et qui se distingueront par des études sur la philosophie grecque : G. Krüger, J. Klein, L. Strauss, G. Picht et W. Bröcker. La fréquence des références aux travaux anglo-saxons augmente après les années 1960. Cela dit, une simple consultation des très nombreuses recensions et brèves notices de Gadamer dans la revue qu'il co-fonda en 1953 avec H. Kuhn, *Philosophische Rundschau*, donne une idée de l'étendue de ses lectures de la littérature secondaire étrangère (française, anglaise et italienne) sur la philosophie grecque.

12. Gadamer entretient un rapport ambivalent avec l'école de Tübingen. Selon cette école, le véritable enseignement de Platon n'est pas présenté dans les dialogues, mais a été transmis oralement à l'Académie, et peut être reconstruit à partir des témoignages ultérieurs (Aristote et d'autres) qui nous révèlent un enseignement oral de caractère non seulement mathématique mais aussi foncièrement systématique. À la fois défenseur et critique de cette orientation, Gadamer propose une interprétation nouvelle de l'enseignement oral de Platon : il défend l'égale importance des dialogues platoniciens par rapport aux témoignages de la tradition indirecte, et offre une lecture dialectique, non systématique, de la doctrine des principes mathématiques ainsi que de la théorie des Idées. Pour une dernière prise de position, par écrit, de la part de Gadamer par rapport à l'école de Tübingen, voir Gadamer, « Introduzione », G. Girgenti (dir.), *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di H.-G. Gadamer con la scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi* (trad. it. G. Girgenti) Milan, Rusconi, 1998, pp. 17-23. Gadamer souligne l'importance et la justesse de la contribution de cette école, tout en insistant sur l'interprétation *socratique*, non systématique à donner, selon lui, à la doctrine des principes ; il fait référence notamment à la *Lettre VII* et à la *République* (506 d-507 a).

13. Pour une discussion stimulante sur la question de savoir si une histoire de la philosophie grecque peut ou doit être philosophiquement neutre ou au contraire engagée, je renvoie le lecteur au débat entre J. Brunschwig et P. Aubenque : « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? », « Oui et non » (Aubenque), « Non et oui » (Brunschwig) dans le recueil collectif de B. Cassin, *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992, pp. 17-95, ainsi qu'à celui dans C. Collobert (dir.), *L'Avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, 2002, en particulier, pp. 19-131.

Gadamer est certes guidée par certaines théories récentes, mais celui-ci formule également de sévères critiques contre certains préjugés modernes, notamment les présupposés du rationalisme cartésien et de l'historicisme issu du XIX^e siècle, tous deux encore dominants dans la recherche.

La théorie et la pratique de Gadamer cherchent donc à concilier deux approches, à certains égards opposées : d'une part, le travail philologique et historique et d'autre part, une approche philosophique, humaniste, de l'histoire de la philosophie. Il refuse la séparation usuelle entre l'exigence d'exactitude historique et la question de la vérité. Si le danger bien connu de l'approche philosophique est la réactualisation violente et anachronique en vue de la légitimation de la philosophie de l'interprète, le danger de l'approche (purement) historique est la réduction du travail d'historien à la simple accumulation de connaissances positives et, plus généralement et fondamentalement, la séparation entre la recherche et la finalité ultime de cette recherche pour l'historien, soit l'élargissement de son propre horizon de pensée. L'approche philosophique de Gadamer opte pour une position intermédiaire : guidé en partie par certaines préoccupations contemporaines, il cherche à lire la philosophie grecque comme un défi lancé à certaines de nos habitudes modernes de penser.¹⁴ Selon Gadamer, il n'y a pas là incompatibilité, mais médiation et dialogue¹⁵.

La double contribution de ce recueil — à la philosophie herméneutique et la philosophie grecque — pourra donc intéresser deux types de lecteurs : les spécialistes de la philosophie ancienne et ceux de la philosophie moderne et contemporaine, sans parler des lecteurs simplement curieux, que j'espère d'ailleurs en grand nombre. Ces deux types de lecteurs, appelons-les « spécialisés », ont tendance, hélas, à s'ignorer mutuellement, parfois au nom de leurs champs de recherche respectifs historiquement éloignés — qui peut d'ailleurs tout lire ? — parfois aussi

14. Cf. M. Vegetti, « Perché la storia della filosofia antica è diventata noiosa ? », V. Ando & A. Cozzo (dir.), *Pensare all'antica: A chi servono i filosofi?*, Palerme, Carroci, 2002, pp. 17-21.

15. Pour une formulation similaire du choix qui confronte le chercheur en philosophie grecque (historicisme vs. philosophie), voir M. Narcy, « La philosophie ancienne au pays de Descartes », L. Rossetti, (dir.), *Greek Philosophy in the New Millennium: Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, p. 271.

au nom de conceptions du savoir estimées mutuellement incompatibles : pour le dire rapidement, la méthode historique issue du XIX^e siècle, d'une part, et diverses théories contemporaines de la vérité, d'autre part. Tandis que la méthode historique défend un concept d'objectivité fort, voire positiviste, la majorité des théories contemporaines relativise ce concept de vérité au nom du langage et de l'histoire.¹⁶ Ce recueil espère contribuer, dans l'esprit de Gadamer, à rapprocher deux solitudes dont le dialogue (y compris antagoniste) ne peut manquer d'être bénéfique, étant donnés les filiations historiques et les enjeux philosophiques qui lient ces deux champs de recherche.

Le choix des textes vise à donner une idée de l'intérêt et de l'originalité des principales thèses de Gadamer sur la philosophie grecque. Ces thèses peuvent se résumer comme suit : la continuité entre mythe et *logos* des Présocratiques à Platon (textes 1-6) ; la pensée de l'immanence chez Héraclite et chez Parménide (textes 1-2) ; le dialogue socratique comme imitation littéraire de l'harmonie entre parole (*logos*) et action (*ergon*) (textes 4-5) ; la théorie platonicienne des Idées comme une théorie universelle de la relation (textes 3, 5 et 6) ; l'accord de fond entre Platon et Aristote (textes 6-8), en particulier, concernant la « philosophie du *logos* » et le Bien comme limite de l'objectivation (textes 4-9).

Dans ce qui suit, je ne présenterai pas en détail, l'une après l'autre, les études ici réunies. Je chercherai plutôt à mettre en relief l'approche globale et les grandes lignes de ces travaux. Mais préalablement, je retracerai les motifs philosophiques qui animent le retour aux Grecs chez Gadamer (cf. texte 11), en les situant par rapport à sa théorie herméneutique, telle qu'élaborée dans *Vérité et méthode*¹⁷.

16. Voir la défense vigoureuse de la méthode historique par Y. Lafrance, *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Montréal, Bellarmin, Noesis, 1983.

17. Pour une introduction générale à *Vérité et méthode*, ainsi que ses prolongements, voir J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.

RETOUR AUX GRECS ET THÉORIE HERMÉNEUTIQUE

Le grec ancien, langue vivante

Le vif intérêt de Gadamer pour les Grecs tire son origine des cours (maintenant en grande partie publiés) de M. Heidegger dans les années 1920. Selon Heidegger, la tâche de la philosophie consiste à déterrer les racines grecques de la conceptualité philosophique occidentale, par-delà sa longue tradition latinisée, afin de retrouver un accès à la force d'expression originelle des concepts grecs et, par là, aux expériences humaines fondamentales¹⁸. La prééminence de la pensée grecque, selon Heidegger, réside notamment dans la proximité de la langue grecque à l'expérience quotidienne, en deçà de toute tradition, c'est-à-dire dans la proximité du concept au mot. Le jeune Gadamer s'appropriera avec enthousiasme le projet heideggerien, à la fois philologique et philosophique, mais en le modifiant. Sur ce point, sa propre formation en philologie classique, en particulier auprès du platonisant P. Friedländer (1924-1927), rédigeant alors son ouvrage majeur sur Platon,¹⁹ jouera un rôle déterminant dans cette distanciation par rapport à son maître²⁰. Gadamer en viendra notamment à rejeter la conception catastrophiste de la philosophie heideggerienne de l'histoire comme métaphysique dogmatique et comme déclin²¹.

18. Cf. M. Heidegger, « Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) » [1922], *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 237-269 (*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, préface de H.-G. Gadamer, postface de H.-U. Lessing, trad. franç. J.-F. Courtine, Paris, TER bilingue, 1992).

19. P. Friedländer, *Platon I, Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlin, Gruyter, 1928 ; tome II : *Die platonischen Schriften: Zweite und dritte Periode*, Berlin, Gruyter, 1930 (3^e éd. en 3 tomes, Berlin 1964-1975 ; trad. angl. H. Meyerhoff, New York, Pantheon Books, 1958-1964).

20. GW, tome 10, p. 30. Concernant sa formation en philologie, Gadamer précise : « 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 philologie classique. Il était pour moi, dans une certaine mesure, un modèle [...], sauf comme philologue, c'est même pourquoi je le suis devenu ! » (« Hans-Georg Gadamer », *Entretiens avec Le Monde I : Philosophies*, Paris, La Découverte/Journal le Monde, 1984, p. 236). Gadamer estime devoir à ses études classiques en général, et à son étude de Platon en particulier, un plus grand souci philologique et une indépendance vis-à-vis de Heidegger (GW, tome 2, p. 486).

21. GW, tome 10, p. 132 ; cf. J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 81-99.

Selon Gadamer, les mots de la philosophie restent à jamais liés à la langue parlée, jusque dans leur emploi conceptuel ou technique²². Dès lors la langue grecque, outre le fait de contenir les sources historiques de la pensée occidentale, constitue un modèle à suivre, et l'illustration des ressources inépuisables de toute langue vivante. La pratique des textes philosophiques grecs, par ailleurs, mènera peu à peu Gadamer à développer une réflexion sur le rôle universel du langage dans notre rapport au monde et au passé²³. Selon son herméneutique philosophique, la compréhension n'est jamais entièrement conceptuelle, les énoncés théoriques (ou méthodologiques) étant des cas exceptionnels du langage. C'est pourquoi la conscience herméneutique est avant tout celle des limites du langage et de la réflexion, c'est-à-dire de la finitude humaine²⁴.

Le modèle grec : un défi lancé à la pensée moderne

L'herméneutique philosophique de Gadamer s'oppose à la croyance moderne en la méthode comme *seul* accès légitime à la réalité. S'agissant des Grecs, cette critique s'adresse plus particulièrement à l'approche (purement) historique qui exige la complète neutralité en vue d'une saisie objective des textes grecs dans leur altérité historique. D'après Gadamer, l'idéal de neutralité en quête de l'altérité, de l'altérité *irréductible* du passé, est insuffisant. En fait, cet idéal méconnaît ses propres conditions de possibilité. Plus précisément, il lui manque la réflexion sur le rapport entre nous et les Grecs. C'est ce rapport qui rend possible et qui justifie l'étude du passé. Cette médiation entre nous et les Grecs ne doit pas être conçue uniquement en termes de distanciation (méthodologique), mais aussi et surtout d'ouverture et de dialogue. Seule une ouverture dialogique à l'altérité historique comme éventuelle source de sagesse peut rendre pleinement justice aux Grecs et à nos propres efforts d'historiens. En clair, l'approche herméneutique cherche à relativiser le

22. Gadamer, « L'actualité de la philosophie grecque », C. Collobert, (dir.), *L'Avenir de la philosophie est-il grec ?*, op. cit., pp. 24-27.

23. GW, tome 8, pp. 433-437.

24. Pour un tableau détaillé du contexte biographique et plus largement historique de l'œuvre de Gadamer, voir J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr, 1999 (*Hans-Georg Gadamer : A Biography*, trad. angl. J. Weinsheimer, New Haven, Londres, Yale University Press, 2003).

rôle, par ailleurs indispensable, du travail méthodique, à l'aide d'une réflexion sur les conditions de possibilité de la compréhension, conditions saisies comme continuité historique (*Wirkungsgeschichte*). Sans cette continuité, les textes grecs n'auraient rien à nous dire et nous seraient incompréhensibles et intraduisibles. La perspective herméneutique cherche donc à compléter l'approche historique, neutre et non philosophique, en rappelant la raison d'être de l'étude des textes philosophiques du passé : la possibilité d'apprendre quelque chose de nouveau qui puisse élargir, voire corriger notre mode de pensée et notre rapport au monde. C'est pourquoi il faut rendre justice à la prétention de vérité de ces textes philosophiques, en se montrant prêt à se laisser instruire, réfuter et transformer par ceux-ci.

L'actualité de la philosophie grecque, selon Gadamer, repose donc, d'une part, sur la continuité historique des questions fondamentales soulevées par les philosophes grecs et, d'autre part, sur la capacité de ces questions à mettre en cause certains présupposés de la pensée moderne, en particulier, le monopole des sciences naturelles, y compris dans la recherche historique. Tout en insistant sur la continuité historique entre les Grecs et nous, Gadamer défend donc le modèle grec en opposition partielle à la pensée moderne.

Le véritable pivot de la pensée moderne, souligne Gadamer, est le principe de la conscience de soi²⁵. Le primat cartésien de la conscience de soi, conçu comme source de toute certitude et de toute connaissance, constitue en même temps le fondement de la préséance de la méthode. Car la pensée méthodologique, telle que préconisée dans les sciences modernes, implique l'idéal d'objectivité (méthodique), selon lequel toute chose connaissable constitue un objet extérieur, c'est-à-dire objectivable, à la conscience de celui qui l'observe et qui cherche à le maîtriser en tant que tel. Or, d'une manière générale, on peut dire que Gadamer a contribué à la reconnaissance des limites du primat de la conscience de soi et de l'objectivation, dans la continuité de la critique de Nietzsche contre le subjectivisme moderne, de la psychanalyse, de la critique des idéologies, et, plus récemment, de la conscience écologique. Selon Gada-

25. GW, tome 6, p. 6.

mer, le primat de la conscience de soi et de la méthode, tel que revendiqué depuis Descartes, est largement absent de la pensée grecque : la conscience de soi y constitue un phénomène secondaire par rapport au donné du monde et à l'ouverture de l'être humain à celui-ci²⁶. La conscience pour les Grecs est, en règle générale, la conscience de quelque chose d'autre qu'elle-même²⁷. L'être humain n'est pas un sujet isolé faisant face à un monde qui lui est étranger, mais un être qui vit d'ores et déjà dans un monde et surtout une communauté (*êthos, polis*) qui lui sont familiers. D'où l'importance capitale de l'amitié chez les Grecs comme fondement de l'intersubjectivité et du dialogue, par opposition au monologue méthodologique des sciences modernes (cf. texte 10)²⁸. Sa conception foncièrement dialectique du langage interdit toutefois à Gadamer d'opposer globalement les Anciens et les Modernes, comme c'est le cas par exemple chez son contemporain L. Strauss (1899-1973). Il s'agit plus exactement d'un dialogue, fondé en dernière instance sur la continuité historique²⁹.

La méthode historique selon Gadamer ne doit, ni ne peut être séparée de la réflexion philosophique. Ce caractère inséparable des tâches réside, d'une part, dans la continuité de la tradition, qui rend possible la compréhension, et d'autre part, dans la prétention à la vérité du texte, à laquelle le lecteur doit rendre justice. Certes, Gadamer reconnaît que pour pouvoir comprendre un texte grec (comme tout texte du passé), il faut l'étudier dans son contexte historique, immédiat et global. Mais cette tâche inclut aussi, insiste-t-il, la question de la vérité et donc l'engagement philosophique. Afin de pouvoir comprendre ces textes, nous devons les considérer comme des réponses à des questions, comme des solutions (souvent provisoires) à des problèmes. Comme les études

26. GW, tome 7, p. 273, trad. franç., p. 208 du présent volume.

27. GW, tome 7, p. 44, trad. franç., pp. 88-89 du présent volume.

28. GW, tome 7, p. 397, trad. franç., p. 296 du présent volume.

29. Cf. par exemple Gadamer, « Philosophizing in Opposition : Strauss and Voegelin on Communication and Science », P. Emberley & B. Cooper (dir.), *Faith and Political Philosophy: The Correspondance between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, trad. angl. Emberley & Cooper, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993, pp. 249-259. Pour un exposé d'ensemble lucide sur la pensée de L. Strauss, voir D. Tanquay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003 (Livres de Poche, 2005).

gadamériennes ici réunies tentent de l'illustrer, la tâche herméneutique exige de découvrir les idées d'un texte à partir des mots choisis par l'auteur étudié, mais encore d'aller au-delà de ces mots et au-delà des déterminations historiques et conceptuelles qu'ils recèlent, en les appliquant à notre propre expérience humaine. Autrement dit, afin de pouvoir élargir notre horizon, c'est-à-dire de comprendre quelque chose de nouveau, il faut certes, premièrement, identifier les différences entre nous et les textes du passé (qui est la tâche déclarée de l'approche historique), mais aussi, deuxièmement, chercher à intégrer ces différences dans notre façon de penser le monde et nous-mêmes. Cette seconde étape correspond en partie à la célèbre notion gadamérienne de « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*). L'exigence herméneutique de réflexion du lecteur sur ses propres présupposés correspond, à bien des égards, à l'injonction du travail sur soi, cent fois réitérée par la figure de Socrate dans les dialogues de Platon. De plus, cette conception de l'interprétation correspond à celle des philosophes grecs eux-mêmes, dans la mesure où ceux-ci (et leurs commentateurs néoplatoniciens) conçoivent les vérités philosophiques à découvrir non pas comme la propriété exclusive de l'auteur étudié, mais comme un bien commun et universel³⁰. La conception ancienne de l'interprétation, que réactualise Gadamer, rejette donc, en dernière instance, la distinction moderne usuelle entre vérité historique et vérité philosophique.

Continuité contre méthode et critique ?

Contre la thèse gadamérienne de la continuité, on pourrait objecter que les discontinuités l'emportent sur la continuité, tant d'un point de vue matériel qu'épistémologique, et qu'il n'est donc pas possible de parler de continuité de manière globale (*Wirkungsgeschichte*), comme le fait Gadamer : la transmission fort capricieuse des textes grecs (les naufrages respectifs

30. Cf. H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2000, pp. 66-67. Voir également l'important recueil collectif dirigé par J. Annas et Ch. Rowe, qui souligne l'importance de la tradition ancienne comme source d'inspiration pour la remise en question des principes herméneutiques qui a cours dans la recherche platonicienne actuelle (*New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, Cambridge, Mass., Center for Hellenic Studies, 2002). L'herméneutique de Gadamer, comme théorie et comme pratique, participe à cette remise en cause d'ordre méta-herméneutique.

du corpus d'Aristote et de Platon au Moyen Âge en sont des exemples fameux) et les changements de paradigmes scientifiques, comme ceux associés à Copernic ou Galilée, soulignent avec force la différence foncière qui sépare l'horizon de pensée des Grecs du nôtre. La thèse forte de la continuité chez Gadamer comporte en effet des difficultés qu'il convient d'analyser et de surmonter. Je ne peux ici que les esquisser. Rappelons toutefois d'abord, en faveur de Gadamer, que s'il n'y avait que des discontinuités et donc incommensurabilité, il serait impossible de comprendre ou de traduire aujourd'hui les textes grecs. Force est de reconnaître donc, contre un scepticisme historiciste ou encore postmoderne, une certaine continuité de sens entre les Grecs et nous. Mais en quoi consiste cette continuité ? Plus précisément, quelles sont les conditions de la compréhension (historique) ? Telle est la grande question de l'herméneutique philosophique de Gadamer. La tâche de traduire, dans son sens large, c'est-à-dire d'expliquer au lecteur contemporain les concepts grecs dans leur contexte, ne constitue pas seulement une tâche historique : l'effort de transposer une pensée exprimée en grec ancien dans le langage contemporain comporte inévitablement une dimension philosophique, qui va au-delà de l'exigence d'exactitude. La possibilité même de cette traduction ou transposition présuppose un arrière-fond commun permettant la médiation entre les Grecs et nous³¹.

Il convient de s'interroger sur le sens et les implications du concept gadamérien d'application (*Applikation, Anwendung*). Quel est le rapport au juste entre, premièrement, l'exigence herméneutique d'appliquer les idées des Grecs à notre propre expérience et, deuxièmement, la possibilité d'apprendre quelque chose de nouveau de ces textes en intégrant les différences entre eux et nous dans notre façon de penser ? On critique parfois le concept gadamérien de « fusion des horizons » comme impliquant moins une ouverture à l'altérité qu'une négation de celle-ci. Mais, une fois de plus, il importe tout d'abord, afin de rendre justice à la position de Gadamer, de ne pas confondre deux aspects distincts de la question. Certes, la possibilité d'apprendre quelque chose de nouveau des

31. Cf. G. Figal « Platonforschung und hermeneutische Philosophie », Th. A. Szlezák & K.-H. Stanzel (dir.) *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Hildesheim, Olms, 2001, pp. 19-29.

Greco exige que nous identifions avec précision les différences qui les séparent de nous (que pourrions-nous apprendre du même ?)³². En revanche, on ne peut s'en tenir à cette constatation de la différence, en enfermant ainsi les Grecs dans leur altérité historique, comme le veut l'approche purement historique, et en supposant à tort que les diverses périodes historiques sont autant de mondes isolés et incommensurables les uns par rapport aux autres. En d'autres termes, identifier les différences entre les Grecs et nous est une condition nécessaire, mais non suffisante, de la possibilité d'apprendre quelque chose de nouveau de ceux-ci. Il reste le moment, et le fondement philosophique de ce moment, où l'on applique cette différence à sa propre compréhension du problème traité afin de comprendre et de juger celle-ci à la lumière de cette différence.

Cela dit, il convient de signaler une difficulté liée à la conception unitaire d'application que défend Gadamer. Selon ce dernier, l'application est une tâche qui ne relève pas de la volonté de l'interprète, mais qui se produit toujours et déjà lorsque nous comprenons un texte. En d'autres termes, l'application relève de l'ontologie. Gadamer rend compte ainsi d'une condition, fondamentale mais minimale de la compréhension historique. Cette conception exclusivement ontologique de l'application (qui au nom de son anti-subjectivisme se croit par ailleurs à l'abri des appropriations idéologiques de l'histoire) ne peut pleinement rendre compte de la tâche de la reconnaissance de l'altérité. Car au moment de la « fusion des horizons », l'horizon historique (c'est-à-dire l'horizon de l'autre) est simultanément dépassé. La fusion implique, en ce sens, la dissolution de l'horizon historique. Selon sa thèse forte de la continuité de la tradition et de notre appartenance à celle-ci, Gadamer rejette l'idée même qu'il puisse exister deux horizons indépendants avant ou après la fusion (de la compréhension)³³. Et pourtant, la reconnaissance de l'altérité,

32. La pratique de Gadamer a parfois tendance à sous-estimer ces différences. Pour une critique de la théorie de Gadamer au nom de la méthode historique, voir Y. Lafrance, « Notre rapport à la pensée grecque : Gadamer ou Schleiermacher ? », C. Collobert, (dir.), *L'Avenir de la philosophie est-il grec ?*, op. cit., pp. 39-64.

33. GW, tome 1, pp. 311-312, *Vérité et méthode*, trad. franç. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, p. 328.

dont Gadamer reconnaît par ailleurs l'importance décisive, dépend de la reconnaissance d'un horizon historique qui est différent de l'horizon du présent. D'où une tension problématique dans l'herméneutique de Gadamer.

La reconnaissance de l'altérité historique du texte, dont dépend la possibilité d'apprendre quelque chose de nouveau ainsi que l'éventuelle auto-critique, suppose donc une tâche méthodologique. Cette tâche comprend notamment la réflexion (consciente et délibérée, et donc nullement ontologique) du lecteur sur ses propres préjugés. Gadamer reconnaît, parfois, mais seulement implicitement et avec ambivalence, cet aspect méthodologique et partant normatif qui consiste à maintenir la distinction entre les préjugés illégitimes, qui empêchent la compréhension de l'altérité, et les préjugés légitimes, qui permettent cette compréhension. « Toute interprétation juste *doit* se prémunir, écrit-il, contre l'arbitraire d'idées spontanées [*Einfälle*] et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensée [*Denkgewohnheiten*] imperceptibles »³⁴. C'est pourquoi il est nécessaire de différencier son concept singulier d'application, en y distinguant deux aspects distincts, sinon chronologiques du moins logiques : l'un *ontologique* (non volitif), où j'applique l'horizon historique à ma propre compréhension des choses, sans laquelle le passé me resterait complètement étranger et donc incompréhensible ou intra-

34. GW, tome 1, p. 271, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 287 (je souligne). L'aspect méthodologique que la théorie de Gadamer est prête à reconnaître relève avant tout de la vigilance (par comparaison à la réflexion) de la conscience travaillée par l'histoire (*Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins*, WG, tome 1, p. 312, trad. franç., p. 328). En d'autres termes, l'aspect méthodologique n'est autre que la reconnaissance de l'ontologique, c'est-à-dire des limites mêmes de la conscience et de la méthode (cf. D. Ipperciel, « Descartes and Gadamer on prejudice », *Dialogue*, 41, 2002, pp. 644-646). La reconnaissance des conditions ontologiques correspond à la thèse bien connue de Gadamer selon laquelle comprendre, c'est toujours « comprendre autrement » (*anders verstehen*). C'est pourquoi l'altérité alors reconnue comme constituante de toute compréhension (historique) est avant tout une altérité de principe, c'est-à-dire une différence d'ordre formel ou structurel. Cette conception minimaliste de l'aspect méthodologique apparaît comme insuffisante, dans la mesure où elle ne rend pas compte, de manière explicite, de la possibilité d'apprendre de l'altérité de l'autre en tant que telle, c'est-à-dire (pour employer une distinction tirée de la langue anglaise) de la possibilité *to learn from*, et non pas seulement *to learn through*. La conception radicalement maïeutique de tout savoir, que défend la théorie de Gadamer, tend à sous-estimer le moment de la réceptivité dans le rapport au passé. Il faut toutefois préciser que la pratique de Gadamer, à certains égards, enrichit et même corrige cet aspect de sa théorie.

duisible (supposant par là une continuité sous-jacente, comme la « condition humaine »), et l'autre *méthodologique*, qui comprend non seulement l'application qui permet la compréhension de l'autre, mais aussi le jugement, c'est-à-dire l'accord (éventuellement accompagné d'auto-critique) ou, au contraire, la critique de l'horizon de l'autre³⁵.

Enfin, si lire Platon ou Aristote signifie philosopher avec eux, comme le souligne Gadamer, alors la critique doit faire partie de ce dialogue. Pourtant, on constate que Gadamer critique rarement les philosophes grecs qu'il commente. Précisons toutefois qu'il critique bon nombre de philosophes modernes et contemporains, y compris, bien sûr, les commentateurs modernes des textes grecs. Quant aux Grecs eux-mêmes, la tâche n'est pas, selon lui, de les critiquer, mais de les comprendre et d'apprendre d'eux. Il estime que philosopher en dialoguant consiste avant tout à pousser la thèse de l'autre aussi loin qu'elle peut aller, en la rendant aussi forte que possible. Ce type de lecture trouve une défense éloquente dans une remarque de F. Alquié qui mérite ici d'être citée : « Le difficile n'est pas de découvrir les insuffisances d'une pensée : c'est d'en apercevoir toute la profondeur. Une bonne lecture suppose toujours l'amour du texte, et quelque volonté d'approbation. Mais cet amour et cette volonté sont rares, surtout à notre époque de culture hâtive, où la mémoire d'une formule est prise fréquemment pour la compréhension d'une idée, où le goût du nouveau nous interdit de méditer longtemps les pensées éprouvées, et où l'impatience d'être nous-mêmes nous fait souvent quitter trop tôt l'école des maîtres »³⁶. Cette manière de lire et de discuter, selon Gadamer, est à la fois plus fructueuse et plus philosophique que la simple critique, parce qu'elle relève de la quête commune de

35. Pour une critique partielle similaire de la théorie de Gadamer, voir par exemple R. Brague (*Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, Essais Folio, 1999, pp. 138-141), K. Wright (« Gestimmtheit, Vorurteil und Horizontverschmelzung », G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt (dir.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Tübingen, Mohr, 2000, p. 286), F. Renaud (« L'appropriation de la philosophie grecque par Hans-Georg Gadamer », C. Collobert, (dir.), *L'Avenir de la philosophie est-il grec ?*, op. cit., pp. 87-96). Voir, en outre, la réflexion stimulante, par M. Burnyeat, spécialiste de Platon, portant notamment sur la question du rapport entre la tâche de la compréhension et la question de la vérité, « Plato », *Proceedings of the British Academy*, 111, 2002, pp. 17-22.

36. F. Alquié, « Introduction », Kant, *Critique de la raison pure*, 9^e édition, Paris, 1985, p. xxxii.

l'objet de la pensée, c'est-à-dire des questions en jeu (*die Sache*). Cela dit, la pratique herméneutique de Gadamer qui tend à souligner l'appropriation, au détriment de la dimension critique du dialogue, doit se comprendre en partie à la lumière de sa théorie, telle que critiquée plus haut. Comme d'autres lecteurs de Gadamer le reconnaissent, il est nécessaire de corriger le concept singulier d'application (ou d'appropriation) et de distinguer entre deux moments distincts de celle-ci. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il est possible de rendre compte de la tâche critique (et partant de la compatibilité entre désaccord et compréhension) comme un aspect logiquement distinct d'une herméneutique intégrale³⁷.

ÉTUDES DANS CE RECUEIL

Entre mythe et logos

Les études de Gadamer sur la philosophie grecque embrassent plusieurs de ses thèmes fondamentaux, tels que les rapports entre mythe et *logos*, cosmologie et métaphysique, dialogue et éthique. Ces études se distinguent par une mise en question explicite de certains présupposés ou truismes de l'historiographie moderne : la prétendue philosophie de la *physis* chez Parménide et Héraclite, la théorie des « deux mondes » chez Platon et l'opposition entre Platon l'idéaliste et Aristote le réaliste. Soucieux de discerner le fonds commun dans la différence, Gadamer cherche avant tout à dégager le fil conducteur menant des Présocratiques à Socrate, et de Platon à Aristote³⁸. Il cherche aussi à retracer les différences les plus significatives. D'où sa réflexion, en particulier, sur les diverses formes du discours philosophique : le mythe et le *logos*, c'est-à-dire la représentation imagée et l'argumentation, l'action dramatique et le travail conceptuel³⁹. En somme, au nom de l'altérité historique, Gadamer en appelle à la nécessité de devenir conscients, autant que faire se peut,

37. Pour une discussion critique des interprétations qui réduisent à tort l'herméneutique de Gadamer à une forme de traditionalisme dénuée de toute dimension critique, voir D. Ipperciel, « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? », *Revue philosophique de Louvain*, 102, 2004, pp. 619-626.

38. GW, tome 7, p. 403, trad. franç., p. 304 du présent volume.

39. GW, tome 5, pp. 162-163 ; GW, tome 7, p. 390, trad. franç., p. 284 du présent volume.

des présupposés et des catégories que nous avons hérités du passé, afin de pouvoir réfléchir sur les Grecs et avec les Grecs, de manière plus libre, plus fructueuse et plus appropriée. Il souligne donc certes les limites de la pensée méthodologique, mais aussi, dans une certaine mesure, la nécessité de la réflexion critique.

De manière générale, nous devons nous libérer, selon Gadamer, du schéma simpliste, issu des Lumières, et popularisé notamment par W. Nestle⁴⁰, selon lequel la philosophie grecque est passée, progressivement et triomphalement, « du mythe au *logos* »⁴¹. En réalité, le passage historique du mode de pensée mythique au mode proprement philosophique n'est ni aussi linéaire, ni aussi antagoniste que le suggère cette formule. Un fondement commun sous-tend la pensée mythique (Homère, Hésiode) et la réflexion rationnelle⁴². Notons que l'approche préconisée par Gadamer, depuis les années 1920, trouve une approbation croissante au sein de la recherche actuelle⁴³. Certes, la philosophie grecque remet en cause certaines formes de pensée mythique, mais elle est, en même temps, tributaire de la tradition poétique et religieuse. Comme les poètes, les penseurs présocratiques s'interrogent sur les origines des choses et sur l'être conçu comme un Tout immortel, immuable et donc divin. De plus, les philosophes ont recours à des formes littéraires, telles que le poème, la prose gnominique et le dialogue, et par là, à une alliance des discours imagés et rationnels. Gadamer souligne avec justesse, d'une part, que le caractère métaphorique du langage est une partie intégrante de la conceptualité philosophique, malgré tous les efforts de purification, et d'autre part, qu'il témoigne de l'appartenance de la philosophie à la tradition poétique et religieuse. Cela dit, la spécificité de la philosophie, par rapport à la poésie, reste son exigence de justification argumentative.

40. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Kröner, 1940.

41. GW, tome 7, p. 93, trad. franç., p. 172 du présent volume.

42. GW, tome 7, p. 8, trad. franç., p. 53 du présent volume.

43. Cf. par exemple L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe: Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996, G.W. Most, « From *Logos* to *Mythos* », R. Buxton (dir.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 25-47; F. Renaud, « Rationalität », H. Cancik & H. Schneider (dir.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, tome X, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2001, col. 777-782.

Logos du Tout et de la finitude (Parménide et Héraclite)

Au début de ses deux études sur Parménide et Héraclite (textes 1-2), Gadamer discute assez longuement des divers problèmes méthodologiques que posent l'accès aux fragments de ces penseurs et le statut ambivalent de la tradition ancienne dans la restitution des textes perdus pour nous⁴⁴. Outre certains commentateurs néoplatoniciens, Gadamer est prêt à suivre Aristote et, en particulier, Platon comme témoins, mais il cherche à montrer les limites de leurs réceptions (cf. texte 3). Parménide et Héraclite ne disposent pas encore, insiste-t-il, d'une distinction nette entre sensation (*αἴσθησις*) et pensée (*νόησις*), ni entre nature (*φύσις*) et âme (*ψυχή*). La lecture de Gadamer voit dans les écrits des deux Présocratiques une pensée intuitive et imagée, une alliance du mythe et du *logos*, capable de reconnaître ce qui est au fond inséparable⁴⁵. La spécificité de leur questionnement et de leur enseignement peut se reconstruire, en partie, *ex negativo* à partir de Platon et Aristote, c'est-à-dire en deçà de l'élaboration conceptuelle (*Begriffsbildung*) de ces derniers⁴⁶. Gadamer combat notamment la construction physiologique aristotélienne des Présocratiques, influente jusque dans l'historiographie moderne. L'approche de Gadamer se distingue en cela de celle de Heidegger, dont le retour aux Présocratiques, inspiré par Aristote, se concentre notamment sur le concept de *physis*.

Tout en opposant Parménide et Héraclite à la physique ionienne, Gadamer reconnaît, chez les deux grands penseurs, une unité sous-jacente : Héraclite partage avec Parménide la pensée de l'être comme Tout et unité. La doctrine de l'être, chez Parménide, doit elle aussi être comprise à la lumière de sa présentation littéraire, en particulier, du fait que cette doctrine est proclamée par une déesse. Il ne s'agit pas ici d'une révélation divine, mais d'une fiction, dont la nécessité vient des lacunes conceptuelles de Parménide⁴⁷. La figure divine illustre le contraste entre la cohérence logique divine et la confusion des errances humaines. Les

44. GW, tome 7, pp. 3-8, pp. 43-51, trad. franç., pp. 47-53, pp. 87-98 du présent volume.

45. GW, tome 7, p. 15, 18, 31, trad. franç., p. 62, 66, 102 du présent volume.

46. GW, tome 7, p. 15, GW, tome 6, pp. 66-68, trad. franç., p. 62, p. 153-157 du présent volume.

47. GW, tome 7, p. 24, trad. franç., p. 74 du présent volume.

êtres humains se laissent sans cesse aveugler par les opinions (δόξαι au pluriel, souligne Gadamer), c'est-à-dire par l'impossible pensée du néant (*Nichts*), incapables qu'ils sont de se maintenir dans la cohérence de la pensée logique⁴⁸. Cette incapacité fait certes l'objet d'une critique de la part de Parménide, mais elle constitue en même temps, selon Gadamer, une affirmation de la finitude humaine, à laquelle Parménide, lui-même, ne peut prétendre échapper, comme le montre son propre recours au discours mythique.

Parménide se distingue, toutefois, des autres dans sa conscience des limites humaines par rapport à cet « autre » monde, celui des dieux et déesses, qui transcende tous les êtres humains sans exception. Le questionnement d'Héraclite et de Parménide ne correspond donc pas, selon Gadamer, à celui de la cosmologie milésienne. Héraclite n'est pas un simple rival de la physique ionienne dont l'ambition serait de proposer à son tour une nouvelle physique, mais bien plutôt le critique externe et radical de cette cosmologie. L'interprétation physiologique du feu est une déformation stoïcienne⁴⁹. Ce dont il est question chez Héraclite n'est pas une pensée cosmologique, mais la pensée spéculative du *logos*. Le cœur de sa doctrine, que Gadamer cherche à distiller à l'aide d'une analyse morphologique minutieuse, a pour noyau dur la pensée suivante : la simultanéité des opposés ou le paradoxe du renversement et de l'unicité de l'être (ἐν τῷ σοφόν)⁵⁰. Cette doctrine ne constitue pas tant une explication que la reconnaissance de l'énigme de l'être en tant que mutabilité même⁵¹. Comme chez Héraclite, le véritable thème chez Parménide n'est pas la nature (φύσις), mais les errances inévitables des êtres humains : sa pensée est enracinée dans la conscience religieuse de la finitude humaine et préfigure ainsi la pensée socratique⁵² (cf. texte 4). On reconnaît ici, une fois de plus, une certaine distance par rapport à Heidegger : la ques-

48. GW, tome 7, p. 9, trad. franç., p. 54 du présent volume.

49. GW, tome 7, p. 51, trad. franç., p. 98 u présent volume.

50. GW, tome 7, p. 63, 68, trad. franç., p. 114, 121 du présent volume.

51. GW, tome 7, p. 75, trad. franç., p. 131 du présent volume.

52. Cf. J. Grondin, « Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie », *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 62. Pour une interprétation physiologique du poème de Parménide, aux antipodes donc de celle de Gadamer, voir l'étude de Y. Lafrance, « Le sujet du poème de Parménide : l'être ou l'univers ? », *Elenchos*, 20, 1999, pp. 265-308.

tion de l'être (*Seinsfrage*) est la perspective des dieux, tandis que celle des êtres humains, dans l'interprétation de Gadamer, reste le monde « en deçà de l'être ». En revanche, cette interprétation reste tributaire de celle de Heidegger dans la mesure où Gadamer estime qu'Héraclite et Parménide sont plus proches de l'objet de la pensée (*Sache des Denkens*), entendu comme la proximité entre l'être (τὸ εἶν) et le non-être (μὴ εἶν), que ne le suppose la tradition métaphysique.

Entre argumentation et action : le dialogue socratique (Platon)

La figure de Socrate marque, selon Gadamer et d'autres, un tournant dans l'histoire de la philosophie grecque : le tournant vers l'éthique. Dans ses dernières études (notamment dans le tome 7 des *Gesammelte Werke* : 1978-1990), Gadamer met en relief la continuité de l'esprit socratique avec la pensée d'Héraclite et de Parménide eu égard à la conscience religieuse de la finitude humaine (cf. texte 4). Par rapport à la cosmologie des Milésiens, le tournant socratique s'avère, selon Gadamer, avant tout un tournant vers le langage, vers la réflexivité du *logos*. La traduction de Gadamer du passage clef du *Phédon* (96 a-99 d) est centrale pour son interprétation de Platon. Socrate y expose, rappelons-le, les insuffisances des théories physiques de son époque : Anaxagore et d'autres philosophes de la nature (φύσικοι) 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 ce qu'en disent les êtres humains. Les philosophes de la nature mésestiment en cela le pouvoir de la raison. Socrate affirme alors : « 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 ce qu'il me sembla devoir faire : me réfugier du côté des *logoi* [εἰς τοὺς λόγους καταφύγοντα] et, à l'intérieur de ces *logoi*, examiner la vérité des choses »⁵³. Gadamer traduit le mot *logoi* par « la manière dont nous

53. Platon, *Phédon*, 99 e 5, trad. franç. M. Dixsaut (légèrement modifiée), qui traduit ici *logoi* par « raisonnements ».

parlons des choses » (*wie wir von den Dingen reden*), évitant délibérément les termes à caractère purement conceptuel, comme « propositions », « définitions » ou « notions »⁵⁴. Certes, le contexte dans lequel s'inscrit ce passage du *Phédon* concerne la distinction entre le sensible et l'intelligible, mais le chemin vers l'intelligible doit obligatoirement passer, insiste Gadamer, par le langage, c'est-à-dire l'unité et la stabilité du mot. La « deuxième traversée » (δεύτερος πλοῦς) est, au fond, et de manière ironique, la seule véritable pour nous⁵⁵. Car nous vivons dans une réalité médiatisée par le langage ; nous produisons des Idées à chaque fois que nous parlons.

54. Gadamer, *Plato: Texte zur Ideenlehre* (texte grec, traduction, commentaire), Francfort, Klosterman, 1976, p. 21.

55. GW, tome 5, p. 53, trad. franç. Rappelons néanmoins que l'impossibilité de voir l'essence des choses directement semble démentie, par exemple, dans la *République*: Socrate concède d'abord qu'il serait plus facile pour l'œil de commencer par regarder les ombres et les reflets mais ensuite, il affirme qu'il serait « possible de regarder et de contempler le soleil même » (δύναται ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν, 516 b). La question se pose alors de savoir si les Idées nécessitent un renvoi aux mots ou s'il existe une contemplation silencieuse de celles-ci. Gadamer fait référence à d'autres passages clefs (*Banquet*, 210 a-212 c, *Lettre VII*, 341 c, *Phèdre*, 247 a-252 c) qui décrivent en termes saisissants cette vision directe des Idées. Ainsi la lecture gadamérienne de Platon n'est-elle pas sans ambivalence. Cette ambivalence est particulièrement apparente dans les deux principales sections consacrées à Platon dans *Vérité et méthode*. Dans l'une de ces sections, intitulée « Langage et logos », qui constitue un commentaire du *Cratyle*, Gadamer retrace la conception du langage comme signe, et voit dans cette conception les origines de l'idéal moderne des mathématiques et de l'instrumentalisation du langage (GW, tome 1, pp. 409-422, trad. franç., pp. 428-441). Toutefois, dans l'autre, « Le modèle de la dialectique platonicienne », la forme littéraire du dialogue est considérée comme le reflet fidèle du caractère dialogique du langage (GW, tome 1, pp. 368-375, trad. franç., pp. 385-393). La mise en scène du langage *in situ* incarne une éthique dialogique opposée à toute manipulation et à tout dogmatisme (GW, tome 1, p. 374 ; trad. franç., p. 391). Comment comprendre cette ambivalence ? Gadamer, du moins dans *Vérité et méthode*, semble reconnaître une tension chez Platon lui-même : il y aurait un Platon « métaphysicien » ou dogmatique, dans le sens heideggérien du terme, et un Platon « dialogique ». Sur cette tension et sa place dans les études de Gadamer, voir l'étude de P. C. Smith (« Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory », H. J. Silverman (dir.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, pp. 23-41). En revanche, il est clair qu'à partir des années 1960 Gadamer cherchera à rehausser la conscience socratique de la finitude chez Platon, comme en témoignent les publications sur Platon ici réunies. Pour une étude détaillée qui met délibérément l'accent sur la continuité du rôle positif joué par Platon dans l'itinéraire philosophique de Gadamer, depuis son premier livre de 1931 (*L'Éthique dialectique de Platon*), voir P. Fruchon, *L'Herméneutique de Gadamer: Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, en particulier, pp. 333-427.

Le rapport étroit qu'établit Gadamer entre Idée et langage doit se comprendre dans le cadre plus large du dialogue socratique (textes 4-5). De manière générale, son interprétation de Platon porte sur divers enjeux de la recherche platonicienne actuelle, en particulier, la lecture unitariste contre une application abusive de l'hypothèse du développement (en trois périodes) chez Platon, l'inséparabilité entre forme littéraire et contenu philosophique et, enfin, la dialectique comme forme de savoir dialogique ou non dogmatique. Gadamer met en doute le pouvoir explicatif de l'hypothèse du développement en soulignant l'importance primordiale du genre littéraire du dialogue, entendu comme drame philosophique. Selon Gadamer et d'autres chercheurs, la situation dialogique rend compte, plus encore que l'hypothèse du développement peut le faire, de la spécificité du dialogue. Car Socrate adapte son argumentation à son interlocuteur, et formule ses arguments en fonction des capacités et des préoccupations de son interlocuteur. Le contexte dialogique peut ainsi expliquer des divergences dans la formulation des thèses, et même des thèses mêmes, d'un dialogue à l'autre dans le *corpus* platonicien. De plus, comme un nombre croissant de spécialistes, Gadamer considère la « question socratique » (la question de savoir si et dans quelle mesure Platon, dans les dialogues dits socratiques, représente les doctrines du Socrate historique) comme un faux problème, créé de toutes pièces par l'historiographie moderne⁵⁶. Tous les dialogues platoniciens appartiennent au genre littéraire qu'Aristote appelle les *sokratikoi logoi*⁵⁷. Les dialo-

56. Pour un exposé synthétique récent sur l'état de la question socratique ainsi qu'une prise de position critique qui est, à certains égards, similaire à celle de Gadamer, voir L.-A. Dorion, *Socrate*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2004, pp. 17-26. Mentionnons en outre un article de T.C. Brickhouse & N.D. Smith, qui offre une défense musclée de l'approche historiciste de la question socratique, telle qu'héritée notamment de G. Vlastos, contre ses nombreux critiques : « Apology of Socratic Studies », *Polis*, 20, 2003, pp. 108-127. Cf. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

57. Aristote, *Poétique*, 1447 b 11. Pour une étude qui prend comme point de départ le caractère littéraire des dialogues platoniciens, sans toutefois abandonner l'hypothèse du développement, voir Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ainsi que l'étude où le même auteur s'efforce de défendre la chronologie traditionnelle contre ses critiques, en nombre croissant : Kahn, « On Platonic Chronology », J. Annas & Ch. Rowe (dir.), *New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, Cambridge (Mass.), Center for Hellenic Studies, 2002, pp. 93-127.

gues en tant qu'imitations du dialogue vivant constituent un mélange d'art (de *mythos* donc) et de philosophie, et doivent être lus comme des créations largement fictives de l'écrivain Platon⁵⁸.

La principale innovation philosophique de Socrate, selon Gadamer, est la méthode dialectique, par questions et réponses⁵⁹. De manière générale, Gadamer considère le dialogue socratique, tel que présenté par Platon, comme le paradigme du dialogue et de la justification rationnelle⁶⁰. Contrairement à une interprétation répandue, cette méthode n'est pas, selon Gadamer, purement réfutative, car elle ne fait pas que

58. GW, tome 7, p. 374, trad. franç., p. 262 du présent volume.

59. Gadamer ne commente guère l'apport positif des Sophistes dans l'émergence de la dialectique (cf. GW, tome 5, pp. 38-48, trad. franç. *L'Éthique dialectique de Platon*, pp. 90-108). Il défend indirectement la thèse de l'innovation socratique en soulignant ce qu'il estime philosophiquement décisif : l'esprit essentiellement zététique, et non pas simplement éristique, du dialogue socratique. Il convient néanmoins de poser la question de savoir dans quelle mesure, et pourquoi, la pratique dialectique de Socrate dans les dialogues socratiques de Platon comporte une dimension éristique et dans quelle mesure cette pratique témoigne de sa filiation avec la dialectique sophistique et, plus précisément, de sa dette envers celle-ci. Cf. M. Narcy, « Les règles de la dialectique chez Platon », *Études de philosophie*, 3, 1996, pp. 83-96 (= *Dianoia*, 1, pp. 29-40).

60. Cette appropriation enthousiaste est commune à d'autres penseurs contemporains, comme H. Arendt et K.-O. Apel (respectivement : *The Life of the Mind*, 2 tomes, New York, Grove Press, 1978, pp. 166-181, et « Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie », D. Krohn, D. Horster, J. Heinen-Tenrich (dir.), *Das Sokratische Gespräch : Ein Symposium*, Hamburg, Junius, 1989, pp. 55-77). Il est cependant nécessaire de signaler quelques limites importantes à cette identification entre dialogue socratique et dialogue tout court. L'interprétation de Gadamer fait référence, sans la commenter, à l'inégalité entre Socrate et ses interlocuteurs ainsi qu'à certaines stratégies argumentatives, en particulier dans les « dialogues socratiques ». Parmi ces stratégies, on compte notamment les déclarations (partiellement ironiques) d'ignorance, qui surviennent habituellement à des moments clés du dialogue, lorsque l'interlocuteur est sur le point, par crainte ou impatience, d'abandonner le dialogue. À part les questions disjonctives (a ou b, oui ou non), Socrate a recours à des questions fictives (par exemple « Si tu me demandais... », « Si quelqu'un te demandait », etc.). Grâce à ces questions Socrate contribue de manière constructive au déroulement et à la structure du dialogue. Mais il est, par ailleurs, indéniable que Socrate comme questionneur, en particulier dans le cas des questions fictives, jouit d'une certaine indépendance et d'une supériorité vis-à-vis de son interlocuteur. (Voir à ce propos M. Narcy, *ibid.* et A. Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pise, Scuola Normale Superiore, 2000, pp. 93-220). En ce sens, le dialogue socratique est d'orientation pédagogique, incompatible avec une véritable symétrie entre les interlocuteurs. De plus, la pleine formation de l'interlocuteur n'est pas réalisée : l'interlocuteur est certes réfuté, mais l'harmonie entre parole (*logos*) et action (*ergon*), que souligne Gadamer par ailleurs avec raison, n'advient jamais dans les dialogues socratiques tels que mis en scène par Platon (cf. Th. A. Szlezák, « Platons 'undemokratische' Gespräche », *Perspektive der Philosophie*, 13, 1987, p. 366).

détruire le faux savoir, elle promet aussi la quête commune du savoir véritable et l'exigence de justification argumentée. La dialectique est à la fois une activité protreptique et un mode de vie. Le « non-savoir » constitue en soi la réponse même à la question socratique « Qu'est-ce que le Bien ? » : une vie qui n'est pas continuellement examinée n'est pas digne d'être vécue. En d'autres termes, la quête philosophique est le plus grand bien et l'effort de justification un mode de vie.⁶¹ Contrairement au savoir technique recherché par les Sophistes, le dialogue socratique vise à une harmonie, une cohérence entre l'argumentation et la vie pratique⁶². C'est pourquoi le contenu argumentatif des dialogues platoniciens, insiste Gadamer, est inséparable de la forme dramatique (mise en scène, action, personnages). Cette approche littéraire conduira Gadamer notamment à l'élaboration d'une interprétation ironique de la *République* comme une critique, d'ordre avant tout moral, de la vie politique de l'époque⁶³.

La méthode dialectique ne relève donc pas seulement de l'éthique, mais encore de la rhétorique : l'argumentation de Socrate varie selon les dispositions intellectuelles et morales de ses interlocuteurs. Il en va moins d'un idéal de cohérence logique que de la persuasion humaine en situation réelle⁶⁴. La philosophie platonicienne comporte toujours une dimension rhétorique : elle est certes un effort vers la connaissance, mais elle est aussi la promotion de la quête du savoir tel qu'il s'enracine dans la vie pratique. Cette orientation dialogique et éthique vaut, selon Gadamer,

61. GW, tome 7, p. 106, trad. franç., p. 189 du présent volume ; cf. Platon, *Apologie*, 38 a.

62. Cf. par exemple Platon, *Charmide*, 173 e ; GW, tome 7, p. 274, trad. franç., p. 210 du présent volume ; F. Renaud, « Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Socratic Elenchus in Plato's *Lysis* », G. A. Scott (dir.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park, Pennsylvania State University (Pa.), 2002, 183-198.

63. Cette interprétation s'inspire entre autres de P. Friedländer (*Platon, tome II : Die platonischen Schriften : Zweite und dritte Periode*, Berlin, Gruyter, 1930) et W. Jaeger (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 tomes, Berlin, Weidemann, 1933-1944 ; trad. franç. *Paideia : La Formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964), et trouve de nombreux parallèles avec celle, par exemple, de Leo Strauss (*The City and Man*, Chicago, Chicago University Press, 1964, pp. 50-138). Pour une discussion critique de certains aspects de l'interprétation morale de la *République*, voir G. Leroux, « Introduction », Platon, *La République* (trad. et prés.), Paris, GF, 2002, pp. 42-54, pp. 714-715, n. 62-63.

64. GW, tome 7, p. 274, trad. franç., p. 210 du présent volume.

pour tous les dialogues de Platon. D'où la définition célèbre de la philosophie non pas comme sagesse, mais comme désir de celle-ci⁶⁵. La dialectique platonicienne est aporétique et zététique dans la mesure où elle expose et examine des problèmes, sans prétendre à des réponses complètes ou définitives, fidèle en cela à l'infini du dialogue.⁶⁶ En un mot, selon Gadamer, l'œuvre platonicienne dans son ensemble reste d'inspiration foncièrement socratique⁶⁷.

Enfin, le dialogue platonicien vise à exercer un effet sur le lecteur. Il ne suffit pas, pour Gadamer, de suivre et de comprendre le dialogue philosophique comme objet d'étude, il faut aussi y prendre part⁶⁸. Le lecteur doit donc aller au-delà du dialogue écrit et poursuivre les innombrables prolongements des questions, explicites ou implicites, que recèle le texte platonicien⁶⁹. La maïeutique socratique est donc, selon Gadamer, une tâche que Platon assigne en dernière instance au lecteur.

L'éthique ou les limites de l'objectivation : lire Platon avec Aristote

Gadamer interprète donc les questions fondamentales de Platon à la lumière du lien entre l'argumentation et l'action du dialogue écrit. Mais il comprend également ces questions à la lumière des témoignages aristotéliens sur les « doctrines non écrites », c'est-à-dire essentiellement la théorie des principes mathématiques : l'Un (τὸ ἕν) et la dyade indé-

65. GW, tome 7, p. 226, *Banquet*, 203 e-204 a, *Phèdre*, 278 d.

66. Cf. D. Di Cesare, « Zwischen *Onoma* und *Logos* : Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache », G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt (dir.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Tübingen, Mohr, 2000, pp. 126-128.

67. Cf. F. Renaud, « Gadamer, lecteur de Platon », *Études phénoménologiques*, 26, 1997, pp. 33-57. À l'opposé d'une interprétation socratique qui tend à réhabiliter le statut de l'opinion (*doxa*) chez Platon, voir l'étude de Y. Lafrance, *La Théorie platonicienne de la doxa*, Montréal, Bellarmin, Noesis, 1981.

68. GW, tome 5, p. 223.

69. Cette interprétation maïeutique de Platon trouve d'intéressants recoupements dans les travaux de P. Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995 ; *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002), notamment en ce qui a trait à la philosophie (grecque) comme mode de vie. Hadot et Gadamer partagent, au-delà de leurs intérêts divergents, une conception humaniste et même existentielle de la lecture comme source de transformation. Cette conception rappelle, par ailleurs, l'exhortation qui clôt un célèbre sonnet de Rilke : « Tu dois changer ta vie » (*Du musst dein Leben ändern*). Cf. GW, tome 8, p. 8.

minée (ἀόριστος δυάς)⁷⁰. Ainsi l'interprétation gadamérienne de Platon propose-t-elle une nouvelle lecture de la critique aristotélienne de la théorie des Idées et des principes (texte 6). Cette interprétation nouvelle reconduit, par ailleurs, la thèse, dominante dans l'Antiquité, d'un accord de fond entre les deux grands penseurs.

La critique aristotélienne de la théorie des Idées s'enracine, selon Gadamer, dans une disparité entre leurs paradigmes respectifs. Tandis que le paradigme de Platon est le nombre (ἀριθμός), celui d'Aristote est la nature (φύσις) ou le vivant. Dans ses traités d'éthique, Aristote identifie l'Idée du bien avec l'Un de la théorie mathématique des principes⁷¹. Gadamer considère cette référence d'Aristote au modèle des mathématiques comme éclairante et même décisive pour notre compréhension de Platon. Les mathématiques incarnent pour Platon la science non empirique, rationnelle par excellence⁷² ; d'où l'analogie entre l'Idée et le nombre qui comporte avant tout les éléments suivants : premièrement, le nombre est purement noétique ; deuxièmement, comme unité constituée, l'Idée est plus que la somme de ses parties ; et enfin, puisqu'il est toujours possible de produire de nouveaux nombres, la suite de telles unités est infinie. Gadamer interprète la fonction paradigmatique des mathématiques de manière dialectique comme illustration d'une théorie ontologique universelle de la relation. Platon présuppose l'existence de l'Idée comme postulat formel nécessaire à la possibilité même de la compréhension⁷³. Le véritable problème, pour Platon, est le rapport des Idées entre elles, non pas l'existence des Idées, ni la séparation (χωρισμός) entre l'Idée et sa manifestation sensible. La théorie des Idées ne sépare pas, selon Gadamer, sensible et intelligible, mais, au contraire, affirme la dialectique de l'immanence et de la transcendance. En d'autres termes, « Platon n'est pas un platonicien »⁷⁴. La théorie de l'Un et de la dyade indéterminée (interprétée comme pluralité) signifie, selon

70. GW, tome 5, p. 160 (l'avant-propos de 1967 n'est pas repris dans la traduction française, *L'Éthique dialectique de Platon*, op. cit.).

71. Par exemple, *Éthique à Eudème*, I, 8, 1217 b-1218 b.

72. GW, tome 6, p. 77, trad. franç., p. 240 du présent volume.

73. GW, tome 5, p. 56, trad. franç. *L'Éthique dialectique de Platon*, op. cit., pp. 124-125.

74. GW, tome 2, p. 508, *La Philosophie herméneutique*, trad. franç. J. Grondin, PUF, Paris, 1996, p. 62.

Gadamer, l'égalité entre l'Idée et la réalité : l'Un n'est pas placé au-dessus de la dualité, comme le croit l'école de Tübingen⁷⁵. La méthode par division (διαίρεσις) des dialogues tardifs ne mène pas à un système métaphysique, mais au contraire à la thèse aporétique de la dialectique et, partant, de toute pensée. La *diairesis* ne peut jamais permettre une saisie d'ensemble et reste donc incomplète⁷⁶. Le caractère inachevé et inachevable de la dialectique est la conséquence logique que Platon tire, selon Gadamer, du questionnement des Présocratiques, en particulier de Parménide (texte 3)⁷⁷.

L'Idée du bien constitue la réponse de Platon au relativisme des Sophistes, et c'est pourquoi le Bien transcende obligatoirement les conventions humaines. Par conséquent, l'Idée du bien, remarque Gadamer, ne peut se saisir conceptuellement. Dans la *République*, Socrate ne donne aucune explication conceptuelle du Bien ; il affirme simplement que celui-ci est « au-delà de l'être » (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁷⁸. Selon la

75. GW, tome 6, p. 80, trad. franç., p. 244 du présent volume. Cf. H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Universität Verlag Winter, 1959 ; « Platons ungeschriebene Lehre », Th. Kobusch & B. Mojsisch (dir.), *Platon, Seine Dialoge in der Sicht der neueren*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 249-275 (trad. franç. in L. Brisson (dir.), « L'interprétation ésotériste de Platon », *Études philosophiques*, Janv-Mars, 1998, pp. 31-50) ; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre : Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, Klett, 1963 ; « Plato's enigmatic lecture 'On the Good' », *Phronesis*, 25, 1980, pp. 5-37 ; Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie : Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin, de Gruyter, 1985 ; *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, (= *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, tome 2), Berlin, de Gruyter, 2004. L'ensemble des témoignages anciens sur les doctrines non écrites a été publié, en traduction française, dans M.-D. Richard, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 1986. L'hypothèse de l'école de Tübingen connaît à l'extérieur de l'Allemagne une réception très inégale : elle est dominante en Italie, mais encore mal connue en France (voir toutefois L. Brisson, *op. cit.*), et largement ignorée dans le monde anglo-saxon ; la remarque suivante de M. Burnyeat en dit long : « I blush [...] at the scandalous way Anglophone scholarship has on the whole preferred to ignore or play down the significance of this material [scil. les témoignages d'Aristote]. It has been left to our German colleagues to bring it forcefully to our attention. If analytic philosophers do not like what they make of it, we should get into continental Europe and join the debate, not stand aloof disparaging it » (« Plato », *op. cit.*, p. 11).

76. GW, tome 6, p. 112-113.

77. GW, tome 6, p. 79, trad. franç., p. 244 du présent volume. Sur les interprétations éthiques divergentes des doctrines non écrites de Platon avancées respectivement par l'école de Tübingen et Gadamer, voir l'étude de E. Berti, « Is there an Ethics in Plato's 'Unwritten Doctrines' », M. Migliori & L. M. Napolitano Valditaro (dir.), *Plato Ethicus : Philosophy is Life*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 35-48, en particulier, pp. 44-48.

Lettre VII, il est impossible de saisir les principes les plus élevés « comme les autres connaissances »⁷⁹. Le Bien est transcendant et en tant que tel insaisissable. La connaissance du Bien n'est ni une généralisation à partir de données empiriques, ni une application de règles générales. Les difficultés à définir le Bien sont d'ordre à la fois conceptuel et moral : d'une part, la dialectique est toujours exposée aux pièges logiques de la sophistique, et d'autre part, le philosophe doit sans cesse combattre en lui les séductions du pouvoir. Les difficultés de définir le Bien dépendent donc d'une harmonie jamais accomplie entre paroles et actions⁸⁰. Gadamer compare le statut du Bien à la présence diffuse du divin (exprimé par le substantif neutre en grec : τὸ θεῖον) : celui-ci est à la fois englobant et indéterminé ; nul ne le connaît, quoique tous soient conscients de sa présence⁸¹. Gadamer interprète ainsi le Bien comme un moment kantien chez Platon : la montée vers le Bien « est moins un chemin vers un objet particulier ou un monde des Idées qu'un chemin *loin des errances* »⁸².

78. Platon, *République*, 509 b 9.

79. Platon, *Lettre VII*, 341 c-d ; GW, tome 7, p. 243.

80. GW, tome 7, pp. 182-185, *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, pp. 88-92. Cf. Ch. Gill, « Critical response to the hermeneutic approach from an analytic perspective », G. Reale & S. Scolnicov (dir.), *New Images of Plato : Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002, pp. 213-219.

81. GW, tome 7, p. 87, trad. franç., p. 165 du présent volume.

82. J. Grondin, « Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie », *op. cit.*, p. 66. L'interprétation de la théorie des Idées par Gadamer s'inspire en partie de la lecture néo-kantienne de son maître P. Natorp (*Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Dürr, 1921, pp. 143-159). En effet, le rôle de l'interprétation de Platon par Natorp est sur ce point décisif (cf. J. Grondin, « Gadamer vor Heidegger », *Internationale Zeitschrift der Philosophie*, 5, 1996, pp. 211-220). Avec Natorp et contre Heidegger, Gadamer rejette l'interprétation aristotélicienne du *chorismos* comme séparation ontologique et celle des idées comme substances : l'hypothèse de l'Idée est d'ordre logique et constitue une hypothèse transcendantale, c'est-à-dire une distinction eidétique et un principe d'explication. L'Idée est, selon Gadamer, un postulat, une pré-condition nécessaire à toute connaissance et à toute justification rationnelle : elle ne constitue donc pas, selon lui, comme on le suppose communément, un point d'arrivée, mais plutôt un point de départ (cf. GW, tome 8, p. 431 ; GW, tome 10, p. 378). Il convient de signaler, par ailleurs, que Gadamer critique l'interprétation de Natorp de l'hypothèse en termes scientifiques modernes et de l'Idée comme loi naturelle (*Naturgesetz*) — équation que Gadamer tient pour une interprétation modernisante erronée : l'hypothèse chez Platon se distingue fondamentalement de la procédure de vérification d'une hypothèse à partir de l'expérience empirique ; Socrate cherche à établir une distinction théorique entre l'Idée et ce qui y participe comme ultime antidote aux arguments éristiques des Sophistes (GW, tome 7, p. 142).

Gadamer considère qu'en dépit de sa critique des Idées, Aristote partage néanmoins avec Socrate et Platon la « philosophie du *logos* », c'est-à-dire le tournant vers le langage, tel qu'exposé dans le *Phédon*. Certes, selon Aristote, le réel est toujours un particulier (τόδε τι), un mélange d'idée et de matière, jamais un universel. Le particulier est néanmoins saisi à la lumière de l'universalité intelligible du *logos*. En ce sens, la philosophie du *logos* est également celle d'Aristote, qui veut que nous nous interrogeons d'abord, de manière réflexive, sur la façon dont nous parvenons à la prétendue connaissance, c'est-à-dire dont nous devenons conscients de la manière dont nous parlons des choses (πῶς λέγεται)⁸³. Cette entente de principe entre Platon et Aristote, selon Gadamer, comprend aussi la philosophie pratique : l'éthique aristotélicienne doit être comprise comme l'accomplissement de la question socratique du Bien comme fin (τέλος), c'est-à-dire du savoir pratique⁸⁴.

Certes, la philosophie exige de nous que nous rendions compte de nos actions. Cependant, la réflexion morale repose, à son tour, sur certaines conditions morales : l'habitude, la pratique, les institutions socia-

83. GW, tome 6, pp. 85-87, trad. franç., pp. 252-255 du présent volume.

84. GW, tome 7, p. 121. Je renvoie à l'édition récente, avec traduction et commentaire, du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote par Gadamer (*Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*, texte grec, traduction, commentaire, Francfort, Klosterman, 1998) ainsi qu'à l'étude de E. Berti sur le rapport entre *sophia* et *phronesis* chez Heidegger et Gadamer (« Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56, 2000, pp. 345-360). Gadamer a raison d'insister sur le fait que la conception de la philosophie comme mode de vie fait converger théorie et pratique, dans la mesure où la philosophie est d'abord une activité, par opposition aux doctrines qui peuvent résulter de cette activité (GW, tome 7, p. 226, *L'Idée du bien...*, op. cit. pp. 145-147). Si on objectait, toutefois, que la philosophie, pour Platon et Aristote, est une activité qui a sa fin en elle-même, Gadamer ferait sans doute valoir que l'idéal de la *theoria* présuppose toujours la participation, c'est-à-dire l'appartenance à la communauté (*ethos*) et que la *theoria* n'est jamais moralement neutre : elle est toujours orientée vers le Bien (cf. *République*, 505 d-e). Les Grecs avaient, en effet, une vision du monde unifiée (à l'opposée de la vision fragmentée des Modernes) : ils pensaient le Tout et ses parties à la lumière du Bien, c'est-à-dire de manière téléologique. Cependant, vu sa conception immanente et pratique de la *theoria*, Gadamer tend à rejeter l'accessibilité et même, en un certain sens, la pertinence de l'idéal théorique pur. Il n'est pas aisé de voir comment l'herméneutique immanente de Gadamer, comme d'ailleurs la pensée contemporaine en général, peut arriver à intégrer en son sein la vision téléologique ancienne (cf. Ch. H. Zuckert « Hermeneutics in Practice : Gadamer on Ancient Philosophy », R. J. Dostal (dir.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 220).

les et politiques, etc. C'est pourquoi l'action juste, tant chez Aristote que chez Platon, est subordonnée aux conditions d'une communauté juste. D'où la grande importance de l'amitié chez Aristote, comme forme de vie en commun, tant dans le cadre politique que moral (textes 7-9). Gadamer rapproche ici Kant, réinterprété comme un critique des Lumières, de la tradition de la philosophie initiée par Aristote⁸⁵. Selon Gadamer, la distinction aristotélicienne entre vertus intellectuelles et vertus éthiques reste une séparation analytique ou formelle d'éléments au fond inséparables⁸⁶. Le passage de Platon à Aristote est, pour Gadamer, l'institution de la philosophie pratique comme domaine distinct de la réflexion philosophique. D'un point de vue formel, le discours métaphorique et mythique chez Platon trouve chez Aristote sa traduction conceptuelle et terminologique. Comparée à la terminologie aristotélicienne, les propos de Platon peuvent sembler souffrir d'imprécision conceptuelle. Cependant, dans ses travaux récents, Gadamer attire l'attention sur les limites de cette terminologie et de cette conceptualité. Certes, les fines distinctions entre diverses formes de savoir similaires (τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, νοῦς et φρόνησις) constituent un gain en clarté, mais celles-ci impliquent également une perte, dans la mesure où elles font abstraction de l'arrière-fond commun à ces diverses formes de savoir : l'horizon du monde vécu tel qu'il est médiatisé par le langage, dans lequel ces formes de savoir sont enracinées et communiquent entre elles⁸⁷. Le prix à payer le plus élevé de la terminologie, instituée par Aristote, consiste en une séparation conceptuelle entre sensible et intelligible. Ce mode de pensée représente ainsi un dualisme conceptuel, par opposition au mélange originnaire. Le statut privilégié de Platon par rapport à Aristote, chez Gadamer, réside précisément dans la proximité entre mythe et *logos*, préservée dans le genre littéraire du dialogue socra-

85. Gadamer s'inspire ici de G. Krüger (*Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, 1931, *Critique et morale chez Kant*, trad. franç. M. Regnier, Paris, 1961). Toutefois, dans un texte antérieur (« Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik », GW, tome 4, pp. 175-188, trad. franç. I. Julien-Deygout et al., *L'Art de comprendre, Écrits II*, Paris, Aubier, 1991, pp. 311-328), Gadamer formule le rapport entre Aristote et Kant en termes d'opposition, et non de solidarité, comme il le fera plus tard.

86. GW, tome 7, p. 376, trad. franç., p. 265 du présent volume.

87. GW, tome 7, p. 377, 388, trad. franç., p. 266, 282 du présent volume.

tique⁸⁸. C'est pourquoi Gadamer considère la reprise de la pensée platonicienne, ainsi comprise, comme la véritable tâche de la philosophie aujourd'hui⁸⁹.

Cette introduction aura, je l'espère, donné une idée du contenu et de l'intérêt des études de Gadamer sur les Grecs proposées dans ce recueil. Deux grands axes se dégagent : la continuité entre mythe et *logos* et le lien étroit entre dialogue et éthique (*logos* et *êthos*). Gadamer interprète la pensée d'Héraclite et de Parménide à la lumière de leur présentation littéraire et comme une pensée du Tout mais aussi comme une conscience religieuse de la finitude, préfigurant ainsi le socratism. S'agissant de Platon et du dialogue socratique comme genre littéraire, Gadamer défend une lecture nouvelle de la théorie des principes mathématiques et de la théorie des Idées comme dialectique aporétique, comportant une conception du Bien comme une limite de l'objectivation ; d'où le rapprochement entre Platon et Aristote tant au niveau de l'éthique que de la philosophie du *logos*. De manière générale, les lectures philosophiques de Gadamer contribuent de manière appréciable au dialogue entre la pensée grecque et la pensée contemporaine, notamment en éthique⁹⁰.



88. Voir l'analyse de H. Schmid sur la tension chez Gadamer entre philosophie et poésie, c'est-à-dire entre la conception platonicienne du *logos* comme dialogue et la conception archaïque et originelle du *logos* comme poésie (« Hermeneutik und Kritik : Stufen des Platonismus », M. Wischke & M. Hofer (dir.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 101-119).

89. Gadamer, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Plato, Husserl, Heidegger*, Tübingen, Mohr, 1972, p. 261.

90. Cf. Ch. Gill, « Critical response to the hermeneutic approach from an analytic », *op. cit.*, pp. 211-222 ; ainsi qu'un survol du même auteur sur la situation anglo-saxonne, « The Impact of Greek Philosophy on Contemporary Ethical Philosophy », L. Rossetti (dir.), *Greek Philosophy in the New Millennium : Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, *op. cit.*, pp. 209-226.

Bibliographie

- ANNAS, J. & Ch. ROWE (dir.), *New Perspectives on Plato : Modern and Ancient*, Cambridge (Mass.), Center for Hellenic Studies, 2002.
- APEL, K.-O., « Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie », D. Krohn, D. Horster, J. Heinen-Tenrich (dir.), *Das Sokratische Gespräch : Ein Symposium*, Hamburg, Junius, 1989, pp. 55-77.
- ARENDT, H., *The Life of the Mind*, 2 tomes, New York, Grove Press, 1978.
- BEIERWALTES, W., Compte rendu de Gadamer, *Gesammelte Werke*, tomes 5-6 (1985), *Philosophy and History* 20, 1987, pp. 120-122.
- BRICKHOUSE, T.C. & N.D. Smith, « Apology of Socratic Studies », *Polis*, 20, 2003, pp. 108-127.
- BURNYEAT, M., « Plato », *Proceedings of the British Academy*, 111, 2002, pp. 1-22.
- BERTI, E., « Is there an Ethics in Plato's 'Unwritten Doctrines' », M. Migliori & L. M. Napolitano Valditara (dir.), *Plato Ethicus : Philosophy is Life*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 35-48.
- _____, « Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (numéro consacré à Gadamer), 2000, pp. 345-360.
- BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999.
- BRISSON, L. (dir.), L'Interprétation ésotériste de Platon, *Études philosophiques*, 1, 1998.
- _____, *Introduction à la philosophie du mythe : Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996.
- CASSIN, B., (dir.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992.
- COLLOBERT, C., (dir.), *L'Avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, Noesis, 2002.
- CANTO-SPERBER, M. (dir.), *Philosophie grecque*, (en collaboration avec J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig et G. Vlastos), Paris, PUF, 1997 (2^e éd. 1998).
- COULOUBARITSIS, L., *Aux Origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque aux néoplatoniciens*, Bruxelles, Ousia, 1992.
- DI CESARE, D., « Zwischen *Onoma* und *Logos* : Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache », G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt (dir.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Tübingen, 2000, pp. 107-128.
- DIXSAUT, M., Platon, *Phédon*, Paris, GF, 1991.
- DORION, L.-A., *Socrate*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2004.

- FIGAL, G., « Platonforschung und hermeneutische Philosophie », Th.A. Szlezák & K.-H. Stanzel (dir.) *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Hildesheim, Olms, 2001, pp. 19-29.
- FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, tome I, *Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlin, Gruyter, 1928.
- _____, *Platon*, tome II : *Die platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode*, Berlin, Gruyter, 1930 (3^e éd. en 3 tomes, Berlin 1964-1975, trad. angl. H. Meyerhoff, New York, Pantheon Books, 1958-1964).
- FRUCHON, P., *L'Herméneutique de Gadamer : Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994.
- GADAMER, H.-G., « L'actualité de la philosophie grecque », C. Collobert (dir.), *L'Avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, Noesis, 2002, pp. 19-38 (traduction de « Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie », Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, Mohr, 2000, pp. 97-111 ; pour une traduction française de l'ensemble du recueil, le dernier publié du vivant de Gadamer : *Esquisses herméneutiques*, trad. franç. J. Grondin, Paris, Vrin, 2004).
- _____, *Au commencement de la philosophie : pour une lecture des Présocratiques*, trad. franç. P. Fruchon et D. Séglard, Paris, Seuil, 2001 (version allemande : *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1996).
- _____, *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI* (texte grec, traduction, commentaire), Francfort, Klosterman 1998.
- _____, « Introduzione », G. Girgenti (dir.), *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di H.-G. Gadamer con la scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi* (trad. it. G. Girgenti) Milan, Rusconi, 1998, 17-23. (La liste des participants à cette table ronde, hormis Gadamer : J.-R. Arana, R. Bague, G. Figal, J. Halfwassen, H.J. Krämer, M. Migliori, K. Oehler, G. Reale, Th. A. Szlezák).
- _____, *Vérité et méthode*, trad. franç. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.
- _____, *La Philosophie herméneutique*, trad. franç. J. Grondin, PUF, Paris, 1996.
- _____, *L'Éthique dialectique de Platon*, trad. franç. F. Vatan et V. von Schenk, Actes Sud, Paris, 1994 (*Platos dialektische Ethik : Phänomenologische Interpretation zum Philebos*, Leipzig, Felix Meiner, 1931, à présent GW, tome 5, Tübingen, Mohr, 1985, pp. 1-163).
- _____, *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. franç. P. David et D. Saardjian, Vrin, Paris, 1994 (*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, Sitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1978, à présent GW, tome 7, pp. 128-227).
- _____, « Sokrates und das Göttliche », H. Kessler (dir.), *Sokrates. Gestalt und Idee, Sokrates-Studien I*, Heiterheim, Graue Edition, 1993, pp. 97-108.

- _____, « Philosophizing in Opposition : Strauss and Voegelin on Communication and Science », P. Emberley & B. Cooper (dir.), *Faith and Political Philosophy : The Correspondance between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, trad. angl. Emberley et Cooper, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993, pp. 249-259.
- _____, *L'Art de comprendre, Écrits II*, trad. franç. I. Julien-Deygout et al., Paris, Aubier, 1991.
- _____, *Gesammelte Werke*, 10 tomes, Tübingen, Mohr, 1985-1995.
- _____, « Hans-Georg Gadamer », *Entretiens avec Le Monde I : Philosophies*, Paris, La Découverte/Journal le Monde, 1984, pp. 231-240 (première parution sous le titre « Entretien avec Le Monde », *Le Monde*, 19/4, 1981).
- _____, *L'Art de comprendre, Écrits I*, trad. franç. M. Simon et introd. P. Fruchon, Paris, Aubier, 1982.
- _____, *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. angl. et introd. P.C. Smith, New Haven & London, Yale University Press, 1980.
- _____, *Plato. Texte zur Ideenlehre* (texte grec, traduction, commentaire), Francfort, Klosterman, 1976.
- _____, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Plato, Husserl, Heidegger*, Tübingen, Mohr, 1972.
- GAISER, K., « Plato's enigmatic lecture 'On the Good' », *Phronesis*, 25, 1980, pp. 5-37.
- _____, *Platons ungeschriebene Lehre : Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, Klett, 1963.
- GENS, J.-C., P. Kontos & P. Rodigo (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004.
- GILL, Ch., « The Impact of Greek Philosophy on Contemporary Ethical Philosophy », L. Rossetti (dir.), *Greek Philosophy in the New Millenium : Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 209-226.
- _____, « Critical Response to the Hermeneutic Approach from an Analytic Perspective », G. Reale & S. Scolnicov (dir.), *New Images of Plato : Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002, pp. 211-222.
- GRONDIN, J., *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- _____, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.
- _____, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr, 1999 (*Hans Georg Gadamer : A Biography*, trad. angl. J. Weinsheimer, New Haven, Londres, Yale University Press, 2003).
- _____, « Gadamer vor Heidegger », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 5, 1996, pp. 197-226.

- _____, « Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie », *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 54-70.
- GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques: tome I. Abam(m)on à Axiothéa; tome II. Babélyca d'Argos à Dyscolius; tome III. Eccélos à Juvénal*, Paris, CRNS Éditions, 1989-2000.
- HABERMAS, J., « Urbanisierung der Heideggerschen Provinz », *Philosophisch-Politische Profile*, Francfort, Surkamp, 1981, pp. 392-401.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- _____, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HEIDEGGER, M., « Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) », *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 237-269 (*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Préface de H.-G. Gadamer et Postface de H.-U. Lessing, trad. franç. J.-F. Courtine, Paris, TER bilingue, 1992 [1922]).
- IPPERCIEL, D., « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? », *Revue philosophique de Louvain*, 102, 2004, pp. 610-629.
- _____, « Descartes and Gadamer on prejudice », *Dialogue*, 41, 2002, pp. 635-652.
- JAEGER, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 tomes, Berlin, Weidemann, 1933-1944 (trad. franç. *Paideia, la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964).
- KAHN, C., « On Platonic Chronology », J. Annas & Ch. Rowe (dir.), *New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, Cambridge (Mass.), Center for Hellenic Studies, 2002, pp. 93-127.
- _____, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- KRAMER, H.J., « Platons ungeschriebene Lehre », Th. Kobusch & B. Mojsisch (dir.), *Platon, Seine Dialoge in der Sicht der neueren*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 249-275 (trad. franç. in L. Brisson (dir.), *L'interprétation ésotériste de Platon, Études philosophiques*, Janv.-Mars, 1998, pp. 31-50).
- _____, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Universität Verlag Winter, 1959.
- KRÜGER, G., *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, Mohr, 1931 (*Critique et morale chez Kant*, trad. franç. M. Regnier, Paris, Beauchesne, 1961).
- LAFRANCE, Y., « Notre rapport à la pensée grecque: Gadamer ou Schleiermacher ? », C. Collobert (dir.), *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, Noesis, 2002, pp. 39-64.

- _____, « Le sujet du poème de Parménide: l'être ou l'univers ? », *Elenchos*, 20, 1999, pp. 265-308.
- _____, *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Montréal, Bellarmin, Noesis, 1983.
- _____, *La Théorie platonicienne de la doxa*, Montréal, Bellarmin, Noesis, 1981.
- LEROUX, G., « Introduction », Platon, *La République* (trad. franç. et prés. G. Leroux), Paris, GF, 2002, pp. 11-70.
- LONGO, A., *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pise, Scuola Normale Superiore, 2000.
- MOST, G.W., « From Logos to Mythos », R. Buxton, (dir.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 25-47.
- NARCY, M., « La philosophie ancienne au pays de Descartes », L. Rossetti (dir.), *Greek Philosophy in the New Millennium: Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, 263-271.
- _____, « Les règles de la dialectique chez Platon », *Études de philosophie*, 3, 1996, pp. 83-96 (= *Dianoia*, 1, pp. 29-40).
- NATORP, P., *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Dürr, 1921 (2^e éd.) (rééd. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961; *Plato's Theory of Ideas. An Introduction to Idealism*, trad. angl. V. Politis & J. Connolly, introd. V. Politis, postface A. Laks, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004).
- NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Kröner, 1940.
- RENAUD, F., « L'appropriation de la philosophie grecque par Hans-Georg Gadamer », C. Collobert (dir.), *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, Noesis, 2002, pp. 79-96.
- _____, « Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Socratic Elenchus in Plato's *Lysis* », G. A. Scott (dir.), *Does Socrates have a method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park, Pennsylvania State University (Pa.), 2002, 183-198.
- _____, « Rationalität », H. Cancik et H. Schneider (dir.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, tome X, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2001, col. 777-782 (trad. angl. à paraître, H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester, C. F. Salazar (dir.), *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World in 20 volumes with Index*, Leyde, Brill, 2002-2008).
- _____, « Gadamer, lecteur de Platon », *Études phénoménologiques*, 26, 1997, pp. 33-57.
- Richard, M.-D., *L'Enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 1986.

- ROSSETTI, L., (dir.), *Greek Philosophy in the New Millenium : Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.
- SCHMID, H., « Hermeneutik und Kritik : Stufen des Platonismus », M. Wischke & M. Hofer (dir.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 101-119.
- SMITH, C., « Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory », H.J. Silverman (dir.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, pp. 23-41.
- STRAUSS, L., *The City and Man*, Chicago, Chicago University Press, 1964 (*L'homme et la cité*, trad. franç. O. Berrichon-Seyden, Paris, Presses Pocket, 1987, rééd. 1991).
- SZLEZAK, Th. A., *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, (=Platon und die Schriflichkeit der Philosophie, tome 2), Berlin, Gruyter, 2004.
- _____, « Platons 'undemokratische' Gespräche », *Perspektive der Philosophie*, 13, 1987, pp. 347-368.
- _____, *Platon und die Schriflichkeit der Philosophie : Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin, Gruyter, 1985.
- TANGUAY, D., *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003 (Le livre de Poche, 2005).
- TARRANT, H., *Plato's First Interpreters*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2000.
- VEGETTI, M., « Perché la storia della filosofia antica è diventata noiosa ? », V. Ando & A. Cozzo (dir.), *Pensare all'antica : A chi servono i filosofi ?*, Palerme, Carroci, 2002, pp. 13-21.
- VLASTOS, G., *Socrates : Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- WRIGHT, K., « Gestimmtheit, Vorurteil und Horizontverschmelzung », G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt (dir.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Tübingen, Mohr, 2000, pp. 282-306.
- ZUCKERT, C.H., « Hermeneutics in Practice : Gadamer on Ancient Philosophy », R.J. Dostal (dir.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 201-224.

I. Parménide ou l'immanence de l'être (1988)

Il ne fait aucun doute que Hegel et Schleiermacher marquent le commencement de l'étude et de l'appropriation philosophiques des Présocratiques. L'un et l'autre s'accordent à dire que la pensée philosophique ne peut faire fi de la dimension historique ; et ils ont tous deux exercé une influence déterminante sur la recherche historique ultérieure, bien que l'empreinte de Hegel soit moins marquée dans le domaine historico-philologique. Dans ce domaine, l'école de Schleiermacher compte de très nombreuses réalisations. Concernant, cependant, l'approche philosophique, c'est Hegel qui mérite la première place. Reconnaître cela n'est pourtant, en aucune façon, nier la violence bien connue de l'application de son schéma dialectique à l'histoire en général, et à l'histoire de la philosophie en particulier.

La philosophie des Présocratiques joue, chez Hegel, un rôle capital. Il a le premier incorporé les Présocratiques dans sa logique, les intégrant ainsi à la philosophie transcendante. Son questionnement allait au-delà de la doctrine des catégories — tradition léguée par Aristote à la postérité. Dans le cadre de cette théorie, la catégorie de la substance occupait sans contredit le premier rang. Dès les premiers écrits de Hegel, la priorité est accordée à la quiddité [*Was-Sein*], c'est-à-dire à la catégorie de la substance telle qu'elle est développée par Aristote à partir du questionnement socratico-platonicien. Avec la rédaction de la *Science de la logique*, toutefois, quelque chose de nouveau entre en jeu. Le premier chapitre commence par les grandes entités simples que sont l'être, le non-être et le devenir. On y reconnaît d'emblée Parménide et Héraclite. En fait, l'ensemble du premier livre de la logique hégélienne se lit comme