

Université de Montréal

Compréhension et néoplatonisme chez Gadamer

par
François Doyon

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en philosophie
option « Philosophie au collégial »

Août 2005

© François Doyon, 2005



B

29

U54

2006

V.005

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Compréhension et néoplatonisme chez Gadamer

présenté par :
François Doyon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Yvon Gauthier
président-rapporteur

Jean Grondin
directeur de recherche

Georges Héjal
membre du jury

RÉSUMÉ

Le présent mémoire porte sur la notion de compréhension chez Gadamer et souligne l'importance, souvent insoupçonnée, de son héritage néoplatonicien. Après avoir montré comment Schleiermacher, Dilthey et l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger ont influencé l'élaboration de sa notion de compréhension, je présente les étapes, parcourues dans *Vérité et méthode*, conduisant à la reconquête d'une conception de la compréhension plus authentique parce que libérée des mirages engendrés par la fascination du méthodologisme des sciences de la nature. Je montre donc que, pour Gadamer, le mode de compréhension originaire de l'homme tient plus de l'expérience artistique, du savoir-faire pratique, du travail de l'histoire et de l'appartenance de la pensée au langage que de la mise à distance objectivante opérée par les sciences de la nature. Je serai aussi en mesure de montrer que la raison humaine, étant finie, ne peut se libérer de tous préjugés, de toute orientation préalable sur le sens. Je souligne, tout au long de ce parcours, les traces de l'influence du néoplatonisme dans *Vérité et méthode*. L'émanationisme néoplatonicien des Pères de l'Église permet, en effet, à Gadamer de repenser la nature de l'art et du langage, ce qui lui permet de surmonter le dualisme ontologique de la tradition platonicienne qui est encore celui de la modernité et qui ouvre le chemin vers une conception du comprendre qui reconnaît la relation d'appartenance de celui qui comprend avec ce qui est compris.

MOTS CLÉS

AUGUSTIN – ÉPISTÉMOLOGIE - ESTHÉTIQUE – HEIDEGGER –
HERMÉNEUTIQUE

ABSTRACT

The present work tries to show the meaning of Gadamer's concept of understanding and brings to light the often unrecognized influence of Neoplatonism on Gadamer's thought. I will expose how Schleiermacher, Dilthey and the young Heidegger's hermeneutic of facticity are at the origin of Gadamer's thought about understanding. Afterwards, I will follow the steps of *Truth and Method* to expose the characteristics of a more authentic concept of finite understanding, an understanding which is more like an artistic experience than a methodological control, an understanding which is aware of its historic and linguistic roots. Along this exposition, I will bring to light the signs of Neoplatonic influence on Gadamer's thought. We will see this influence in his rethinking of the nature of art and language, and in his effort to overcome the Platonic dualism that still prevails among modern and contemporary thinkers, we will show the role of Neoplatonic emanationism in order to see how the interpreter belongs to the meaning he tries to understand.

KEY WORDS

AESTHETIC - AUGUSTINE – EPISTEMOLOGY — HEIDEGGER –
HERMENEUTIC

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
1 – LES SOURCES.....	5
L’herméneutique romantique de Schleiermacher.....	5
L’herméneutique des sciences humaines de Dilthey.....	8
L’herméneutique de la facticité du jeune Heidegger.....	10
2 – LE BUT DE <i>VÉRITÉ ET MÉTHODE</i>	17
3 – L’EXPÉRIENCE DE L’ART COMME PARADIGME DE LA COMPRÉHENSION.....	22
Comprendre, c’est être pris.....	22
La dévalorisation platonicienne de la μίμησις.....	26
La revalorisation ontologique de l’image chez Gadamer.....	29
4 – LA COMPRÉHENSION COMME SAVOIR MORAL : LE MODÈLE DE LA φρόνησις ARISTOTÉLICIENNE.....	35
5 – COMPRÉHENSION ET <i>VORURTEILE</i>	44
Heidegger et la structure préalable de la compréhension.....	44
Les préjugés, conditions de possibilité de la compréhension.....	48
La tradition et le classique, une possible source de préjugés légitimes.....	50
6 – COMPRÉHENSION ET <i>SPRACHLICHKEIT</i>	53
CONCLUSION.....	67
BIBLIOGRAPHIE.....	72

À ma mère.

Je tiens à remercier mon directeur de recherche, M. Jean Grondin, pour ses précieux conseils, ainsi que Jeannette Courcelles et Maryline Doyon, qui ont gentiment accepté de relire la version finale de mon travail.

INTRODUCTION

Il est tautologique d'affirmer que la notion de compréhension est fondamentale dans l'herméneutique de Gadamer. Par contre, ce que Gadamer entend par compréhension n'est pas aussi évident. Il est clair que Gadamer revendique une conception du comprendre qui échappe à la méthode scientifique. Nous savons par le titre de son chef-d'œuvre qu'il y a une vérité qui peut être comprise sans la méthode. Nous savons aussi que Gadamer voulait initialement intituler son ouvrage *Verstehen und Geschehen*, «Compréhension et événement», dans le sillage, sans doute, du théologien Rudolf Bultmann qui a publié un ouvrage intitulé *Glauben und Verstehen*. On peut donc supposer que cette compréhension de la vérité échappe à la méthode parce qu'elle relève de l'événement de sa manifestation. À moins que ce ne soit la vérité elle-même qui soit un événement? Mais comment la compréhension de la vérité peut-elle être un événement? C'est à cette question que le présent mémoire tentera de répondre. Notre but sera de montrer que Gadamer s'inspire de la théologie de l'incarnation du *logos* chrétien, elle-même tributaire de l'émanationisme néoplatonicien, pour penser l'événement de la compréhension comme incarnation de la vérité dans

le langage. C'est donc ultimement l'actualité herméneutique du néoplatonisme que ce mémoire devra démontrer.

Il nous faudra tout d'abord remonter aux sources historiques de l'herméneutique qui ont rendu possible celle de Gadamer, toute grande œuvre étant une réponse à la tradition l'ayant précédée et entraînée dans son dialogue. Nous verrons en quoi l'esthétisation romantique de l'herméneutique chez Schleiermacher et les apories du romantisme cartésien de Dilthey ont déterminé le projet herméneutique de Gadamer qui s'est approprié l'avancée formidable de son maître Heidegger. Le passage vers une conception plus existentielle de l'herméneutique chez Heidegger nous mettra en effet en route vers la notion de compréhension chez Gadamer, en la délivrant en quelque sorte de ses entraves épistémologiques.

Après avoir précisé, au second chapitre, le but de *Vérité et méthode* et afin d'être en mesure de montrer comment la vérité s'incarne dans le langage, nous montrerons comment la raison peut s'incarner dans le sensible, comment l'universel peut s'incarner dans le contingent et souligner l'importance du travail des préjugés hérités de l'histoire. Ce parcours nous permettra de dégager les caractéristiques d'un langage vraiment humain que Gadamer oppose à la conception idéaliste du langage. Le langage, selon Gadamer, nous impressionne au sens rhétorique du mot, ce qui l'apparente à l'art. Il nous ouvre un horizon vers l'universel malgré son enracinement dans la contingence et son irrévocable appartenance à l'histoire de ses préjugés.

Le troisième chapitre portera donc sur l'art comme modèle de compréhension. Ce n'est pas par hasard que le titre *Wahrheit und Methode* fait penser au *Wahrheit und Dichtung* de Goethe. L'expérience de l'art constitue en effet le paradigme de la compréhension herméneutique selon Gadamer, qui voit dans l'expérience artistique une manifestation de la vérité. Nous mettrons en évidence la reprise par Gadamer de l'émanationisme néoplatonicien qui a permis aux Pères de l'Église de réhabiliter la notion d'art sacré.

Le chapitre suivant, s'appuyant sur l'analyse gadamérienne du concept aristotélicien de φρόνησις, montrera qu'à l'instar du savoir moral, la compréhension de la vérité passe par une application de l'universel au particulier. La notion de φρόνησις permettra à Gadamer de penser la relation entre la vérité et la contingence.

Le cinquième chapitre soulignera l'historicité de toute compréhension. Toute vérité appartient à l'histoire, car ce sont ses préjugés qui rendent sa compréhension possible pour un être fini qui ne peut comprendre qu'à partir de son propre horizon historique.

Cela nous amènera enfin, au sixième chapitre, à considérer l'héritage le plus déterminant de notre histoire, le langage. Nous héritons d'une langue chargée de préjugés qui orientent notre compréhension de la vérité. Nous verrons avec Gadamer que le langage est le lieu même où se produit l'avènement de la vérité, la pensée ne parvenant à la plénitude de son être que par sa mise en langage. S'inspirant ici encore du néoplatonisme chrétien,

celui de saint Augustin en particulier, Gadamer tente ici de penser la consubstantialité de la pensée et du langage, ce qui lui permet de concevoir la compréhension à l'image de l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire comme l'incarnation de la vérité dans le langage, lieu d'accomplissement de la pensée de l'être.

LES SOURCES

L'herméneutique romantique de Schleiermacher

Au départ, l'herméneutique de Schleiermacher se fonde sur la conception traditionnelle de l'herméneutique lorsqu'il affirme que «chaque acte de compréhension se veut une inversion de l'acte du discours en vertu de laquelle doit être amené à la conscience quelle pensée se trouve à la base du discours¹».

Suivant encore la tradition, Schleiermacher soutient que «tout discours repose sur une pensée antérieure²». Par conséquent, la tâche de l'herméneutique est de reconstituer les pensées qu'un auteur a tenté d'exprimer³. Pour Schleiermacher, comprendre, c'est retrouver l'intention de sens que renferme tout discours : «*Die Aufgabe ist, aus der Sprache den Sinn*

¹ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, p. 76 ; tr. fr. *Herméneutique*, Paris, Labor et Fides, 1987, p. 101.

² *Ibid.*, p. 78 ; tr. fr. *Herméneutique*, p. 102.

³ F. Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, p. 1276.

*einer Rede zu verstehen*¹».

Le langage constitue donc l'objet de l'herméneutique. Selon Schleiermacher, le langage a un aspect communautaire et un aspect individuel. L'aspect communautaire, ou supra-individuel, est constitué par l'ensemble des usages linguistiques d'une communauté donnée et représente le fait que tout discours doit se soumettre à une syntaxe préexistante. C'est sur cet aspect du langage que porte ce que Schleiermacher appelle le côté grammatical de l'interprétation. L'aspect individuel représente, d'autre part, le témoignage d'une âme individuelle qu'incarne tout discours. Le discours comporte une part d'expression personnelle dont il faut tenir compte pour accéder au sens. Le langage ne peut se réduire à la grammaire, car les mots n'ont pas exactement le même sens pour toutes les personnes. Une interprétation juste doit tenir compte de ces variations personnelles de sens. C'est ce que Schleiermacher appelle le côté technique, ou psychologique, de l'interprétation.

Plus précisément, la tâche de l'herméneutique consistera à reconstruire le processus psychologique de la production du sens afin de comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris. Cela présuppose une universalisation du problème herméneutique, car l'exigence de comprendre un auteur mieux que lui-même implique une universalisation de l'étrangeté. L'herméneutique ne se réduit donc plus à l'élucidation des passages obscurs d'un texte, mais doit maintenant s'exercer sur l'ensemble du texte. L'universalisation de l'herméneutique chez Schleiermacher passe par

¹ *Ibid.*, p. 1276.

l'universalisation de l'incompréhension. L'universalisation de l'herméneutique sera également l'aboutissement du chef-d'œuvre de Gadamer.

Avec Schleiermacher, l'herméneutique prend également un tournant psychologique. En cherchant à reconstruire le processus inconscient de création du sens, ce n'est plus la vérité d'un texte qui est visée par l'interprète, mais l'expression d'une subjectivité particulière. Gadamer s'oppose à cette conception psychologiste de l'herméneutique, car il y voit une subjectivisation du comprendre : il ne s'agit plus de comprendre la vérité du texte, mais plutôt de comprendre le vécu de son auteur. Selon Gadamer, ce n'est pas l'auteur qui s'exprime dans un texte, mais la chose même : «Trouver la bonne expression, c'est trouver une expression qui vise une certaine impression, ce n'est pas du tout l'expression au sens de l'expression d'un vécu¹.» La juste expression est celle qui imprime en nous la vérité de la chose même. Cette critique de la psychologisation du concept d'expression par l'herméneutique romantique est au fondement de l'herméneutique de Gadamer, qui tente de libérer le comprendre de la coloration subjectiviste que lui impose l'accaparement du monopole de la vérité par la science moderne².

Comme le remarque Grondin :

«On constate que Gadamer ne «détruit» l'histoire des idées, ici la carrière du concept devenu psychologique d'expression, que pour retrouver un sens que la subjectivité moderne tend à rendre méconnaissable en interprétant tout phénomène spirituel comme une production presque

¹ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* (noté désormais GW) t. II, p. 384. Cité par Jean Grondin dans *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 97.

² Voir «Exkurs VI: Zum Begriff des Ausdrucks», GW 2, p. 384-386.

mécanique de la subjectivité. C'est rater l'intentionnalité rhétorique de l'expression qui est toujours expression *de quelque chose*¹.»

Gadamer reste cependant largement l'héritier de l'herméneutique romantique, car il reprendra à son compte l'universalisation de l'herméneutique inaugurée par Schleiermacher.

L'herméneutique des sciences humaines de Dilthey

Dilthey a tenté de concilier le romantisme avec l'idéal méthodique des sciences de la nature. Son rêve était d'écrire une *Critique de la raison historique* et d'être ainsi ce que Kant avait été pour les sciences physiques.

Héritier de Schleiermacher, Dilthey conçoit le comprendre (*Verstehen*) comme étant «le processus par lequel nous connaissons quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation².» Comme chez Schleiermacher, ce qui est à comprendre chez Dilthey est une individualité particulière, l'état psychique d'un individu historiquement déterminé qui se manifeste. Ce sont les faits psychiques qui constituent l'objet de la compréhension.

Le défi de Dilthey est dès lors de montrer comment une interprétation de faits psychiques peut prétendre à une validité universelle. Autrement dit, comment des faits psychiques peuvent-ils justement se constituer comme «faits» ?

Dilthey tente donc d'être un romantique cartésien, de faire de la

¹Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, 1999, p. 97.

²Dilthey, «Origine et développement de l'herméneutique» (1900), *Le monde de l'esprit*, trad. fr. M. Rémy, Paris, Aubier, 1947, t.1, p. 321.

compréhension du psychisme d'un auteur historiquement situé «une exégèse susceptible d'avoir une validité générale¹.» Le rôle de l'herméneutique, dès lors, est d'«établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique².» Selon Dilthey, la reconnaissance de l'historicité de ce qui est à comprendre est ce qui rend possible l'objectivité historique.

L'ambitieux projet de Dilthey est miné par trois apories qu'il faut comprendre pour voir en quoi l'herméneutique de Gadamer se veut une réponse à Dilthey. Première aporie : comment l'historicité de ce qui est à comprendre peut-elle se concilier avec l'exigence cartésienne de «certitude épistémologique»? Dilthey semble ainsi proposer à l'herméneutique un idéal de scientificité incompatible avec l'historicité de son objet. En sciences humaines, l'évidence mathématique n'existe pas. Seconde aporie : prendre conscience de l'historicité de l'esprit humain ne nous en libère pas nécessairement. Il ne suffit pas de reconnaître que nous sommes travaillés par l'histoire pour que son influence cesse. Dilthey confond ici la conscience historique (*geschichtliches Bewusstsein*) avec la connaissance historique, ce qui met en évidence son intellectualisme. Gadamer remplace la *geschichtliches Bewusstsein* par la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, car l'historicité est plus être que conscience, nous appartenons à l'histoire plus que l'histoire ne nous appartient, quelle que soit par ailleurs la conscience que nous en avons :

¹*Ibid.*, p. 332.

²*Ibid.*, p. 332-333.

«*Geschichtlichsein heisst, nie im Sichwissen Aufgehen*¹». Troisième aporie qui résume les deux autres : en sous-estimant l'appartenance de notre être à l'histoire, Dilthey en vient à tenter d'imposer à la vie historique les catégories cartésiennes de la science moderne. En effet, il confond parfois la recherche d'un fondement existentiel avec la recherche d'un fondement épistémologique. Or, il n'existe pas de *fundamentum inconcussum* pour un être appartenant à l'histoire et l'histoire ne laisse pas aussi facilement soumettre aux catégories de l'épistémologie.

Nous voyons donc en quoi l'herméneutique de Dilthey représente tout un défi pour Gadamer. C'est inspiré par Heidegger que Gadamer pourra surmonter cette conception trop épistémologisante de la compréhension.

L'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger

Gadamer s'est beaucoup inspiré de l'herméneutique (ou des herméneutiques pour être plus précis) de son maître Heidegger. Mais il ne fait pas que la reprendre. Il est en effet difficile d'associer Gadamer à l'une ou l'autre des conceptions de l'herméneutique que l'on rencontre sur les chemins de pensée de Heidegger. Nous tenterons ici de déterminer l'influence sur Gadamer de ce qu'on peut appeler la première herméneutique de Heidegger, l'herméneutique de la facticité.

Depuis la redécouverte du *Natorp-Bericht*, rédigé en 1922, et depuis surtout la publication du cours du semestre d'été de 1923, intitulé *Ontologie*

¹ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr. Fruchon et al, Paris, Seuil, 1996 (noté désormais VM), p. 324.

(*Herméneutique de la facticité*), nous sommes mieux en mesure de nous représenter l'atmosphère intellectuelle au sein de laquelle s'est développée la pensée du jeune Gadamer. Les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* sont en effet l'un des premiers textes de Heidegger, sinon le premier, qu'ait lu Gadamer et le séminaire sur l'herméneutique de la facticité fut l'un des premiers cours que Gadamer ait suivis de Heidegger. Mais qu'est-ce donc que l'herméneutique de la facticité?

Selon Jean Greisch, c'est en s'inspirant de saint Augustin que Heidegger en serait venu à l'idée d'une herméneutique de la facticité. On peut lire au livre X des *Confessions* que la vie concrète est vécue originellement, c'est-à-dire avant la découverte de Dieu, comme une pesanteur : «*nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum*»¹. La facticité de la vie s'éprouve comme une pesanteur, une incompréhensibilité radicale. C'est le caractère de l'être propre de notre *Dasein* qui est d'être «toujours et à chaque fois ce *Dasein-là*»². Ce *Dasein*, que nous sommes, ne se saisit pas d'abord comme objet, il ne fait pas l'objet d'une contemplation, mais plutôt d'un accomplissement. En d'autres termes, le *Dasein* n'est pas un objet existant, il est plutôt une existence, au sens transitif et passé du terme. Cette existence facticielle du *Dasein* est caractérisée par un emportement *sui generis* commandé par le souci. «Le sens fondamental de la mobilité facticielle est le souci (*curare*)», écrit Heidegger en 1922³. La vie facticielle

¹ *Confessions*, X, 28, 39

² Heidegger, *Gesamtausgabe* (noté désormais GA) volume 63, p. 7 : «*jeweilig dieses Dasein*».

³ Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauzevin, TER, 1992, p. 21.

ne peut être fondamentalement comprise que dans l'horizon du souci¹. Cette facticité est toujours vécue sur le mode du concernement, car il y va toujours de cette facticité elle-même, elle se vit dans le souci qu'elle a pour elle-même². Je me soucie de cette facticité que je suis.

L'herméneutique surgit de la vie facticielle elle-même³. Le *Dasein* n'existe qu'en tant qu'être qui s'interprète lui-même. Il n'existe toujours qu'au sein d'une interprétation, le *Dasein* étant un être essentiellement interprétatif. Comme l'observe Gadamer :

«L'herméneutique de la facticité est donc à entendre au sens d'un *genitivus subjectivus*. C'est la facticité elle-même qui se porte à l'interprétation. La facticité qui s'interprète elle-même ne s'applique pas à elle-même des concepts interprétatifs. Elle est en elle-même une espèce de parler conceptuel qui veut saisir son origine et, par là, sa propre respiration vitale quand elle se trouve traduite dans la forme d'un énoncé théorique⁴.»

Heidegger dans son cours de 1923 définit son herméneutique comme étant «la façon unitaire d'attaquer, d'aborder, d'aller vers, d'interroger et d'explicitier cette facticité⁵.» La tâche de l'herméneutique de la facticité est de rappeler que le *Dasein* est un être voué à l'interprétation de lui-même. Présupposant ainsi que la facticité tend à rejeter son caractère fondamental,

¹ Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, Éditions du Cerf, p. 22.

² Jean Grondin, «Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer», in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003. p. 63.

³ Jean Greisch, *op. cit.* p. 23.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Chemins de Heidegger*, trad.fr. Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002, p. 246-247.

⁵ GA, 63, 9 : «*soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen*».

l'herméneutique veut tirer la facticité de son oubli de soi, rendre le *Dasein* attentif à lui-même.

Si une herméneutique de la facticité est nécessaire, c'est que la vie facticielle a toujours tendance à s'occulter elle-même en s'interprétant de façon à nier sa facticité. La facticité cherche constamment à s'assoupir devant sa propre facticité afin d'apaiser son souci de soi, ce qui se manifeste particulièrement dans la manière dont le *Dasein* tente d'éviter de faire face à sa temporalité radicale en niant sa mortalité. La science elle-même est une forme de négation de la facticité du *Dasein* : la recherche du fondement absolu de la science constitue essentiellement un refus de la temporalité. Cette recherche de la permanence, que ce soit dans les sciences, dans la religion ou dans la philosophie,¹ s'explique, selon Heidegger, par le refus de notre temporalité, de notre fuite devant notre propre mort. L'herméneutique de la facticité a donc pour tâche expresse de nous défaire des interprétations reçues qui empêchent le *Dasein* de s'éveiller à lui-même.

Il importe de remarquer que cette conception de l'herméneutique est radicalement différente de celle de la tradition herméneutique, car elle ne s'intéresse plus directement aux textes mais plutôt à l'existence elle-même. Elle abandonne également le projet d'une formulation des règles ou des méthodes interprétatives devant assurer l'objectivité de l'interprétation.

Gadamer se réclame de Heidegger et de son projet herméneutique, mais sans tout à fait reprendre le *pathos* de la *Selbtbekümmern* appelée à

¹ Toute l'histoire de la métaphysique se veut la recherche d'un être compris comme présence permanente qui seul peut, suivant Parménide, être considéré comme étant l'être véritable.

s'éveiller à elle-même¹. Il ne reprend pas non plus directement le projet d'une herméneutique «existenciale» vouée à la question de l'être. Et même si Gadamer s'inspire considérablement du dernier Heidegger (en ce qui concerne surtout l'historicité, le rapport de l'être au langage et à celui de l'œuvre d'art et de la vérité), il ne reprend pas non plus le projet d'une herméneutique de l'histoire de la métaphysique. Gadamer laisse parfois entendre qu'il est plus proche de l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger, son premier séminaire avec son maître ayant justement été celui du semestre d'été de 1923. Mais comme nous l'avons déjà mentionné, l'herméneutique de Gadamer n'a pas pour but de combattre l'aliénation de soi qui accable le *Dasein* individuel de chacun. Comme l'observe Grondin, Gadamer se réapproprie d'une manière bien spécifique certains acquis de l'herméneutique heideggérienne pour développer sa «phénoménologie de l'événement de compréhension²». Ce qui distingue le plus Gadamer de Heidegger, c'est sa reprise du projet de Dilthey sur la prétention de vérité des sciences humaines pour en critiquer le méthodologisme et l'idéal d'objectivité. Gadamer retient de l'herméneutique de la facticité de Heidegger l'idée que «le comprendre n'était plus à concevoir à partir de l'idéal d'objectivité imposé par la science moderne, selon lequel la vérité serait absolument indépendante de l'interprète³.»

En effet, Heidegger écrit dans son *Natorp-Bericht*, le texte dans lequel

Gadamer affirme avoir trouvé le fil conducteur de sa propre pensée, que

¹ Pour ce qui suit, je suis redevable de l'étude de Jean Grondin, «Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer», *op. cit.* p. 73 et sub.

² *Ibid.*, p. 77.

³ *Idem.*

«La vie facticielle se meut à chaque fois dans un horizon déjà explicité, transmis, remanié ou réélaboré à nouveaux frais. La circonspection offre à la vie un monde déjà explicité en fonction des perspectives dans lesquelles il est présumé et rencontré à titre d'objet de la préoccupation, donné comme tâche ou recherché à titre de refuge'.»

L'objectivité, l'indépendance de l'interprète par rapport à la vérité, n'est, du moins dans le domaine des sciences humaines, que le simulacre imposé par la fascination exercée par le modèle épistémologique des sciences de la nature qui réduit le réel digne de science à ce qui peut être mesuré.

L'apport déterminant de l'herméneutique de la facticité dans le développement philosophique de Gadamer est la découverte du fait que ce qui, pour les herméneutiques méthodologiques de Schleiermacher et Dilthey, limite la raison dans sa prétention à saisir la vérité est en réalité une condition positive de la connaissance. L'activité interprétative, devenant un élément constitutif de l'existence humaine, acquiert également une dignité ontologique qui ne lui avait jamais été accordée jusqu'alors : «La "compréhension" ne désigne plus un comportement de la pensée humaine parmi d'autres qui pourrait être discipliné méthodiquement et élevé au rang d'une procédure scientifique, elle constitue la mobilité fondamentale de l'existence humaine².»

Mais si Gadamer a retenu de son maître l'importance qu'il faut accorder à l'emprise de la tradition sur l'interprétation, il refuse cependant de le suivre dans le projet d'une destruction de cette tradition, préférant plutôt en souligner la fécondité. Et alors que Heidegger en appelle à une transparence

¹ Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 22.

² Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 100.

de l'interprétation devant tirer au clair ses sous-entendus, Gadamer juge plutôt qu'il n'est jamais tout à fait possible de se rendre maître de ses préjugés¹. D'une manière plus générale, on peut affirmer que Gadamer, plutôt que de poursuivre le projet herméneutique heideggérien d'une destruction de l'héritage de la métaphysique en vue de préparer l'éveil d'une autre pensée du *Dasein* et de l'être, retourne l'élan qu'il a reçu de son maître contre le méthodologisme et l'idéal objectiviste des sciences afin de faire voir que le travail de l'histoire est le moteur de toute compréhension et, par conséquent, une détermination positive de la connaissance². L'*Aufklärung* de la facticité annoncée par Heidegger est devenue avec Gadamer une *Aufklärung* de cette *Aufklärung*³, la reconnaissance de notre appartenance à l'histoire et à une tradition nécessaire à toute compréhension. Mais ce qui, selon moi, est le plus important est le fait que la redéfinition heideggérienne de l'herméneutique et les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* auront ouvert à Gadamer un accès renouvelé aux Grecs qui orientera tout son développement philosophique. Nous verrons en effet dans le présent mémoire que c'est en se réappropriant l'héritage de la pensée antique que Gadamer élaborera son herméneutique philosophique ainsi que la notion de compréhension qui en découle.

¹ Jean Grondin, «Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer», *op. cit.*, p. 80.

² Voir le cinquième chapitre du présent mémoire.

³ *Ibid*, p. 81 (note).

LE BUT DE *VÉRITÉ ET MÉTHODE*

Nous avons déjà vu que vers la fin du XIX^e siècle, Dilthey voulut faire de l'herméneutique la méthode générale des sciences humaines. Son intention était de donner aux sciences humaines des principes méthodologiques aussi rigoureux que ceux des sciences de la nature. Les sciences humaines souffraient déjà d'un complexe d'infériorité face au succès éclatant des sciences de la nature, succès attribué à la méthode scientifique. Cela explique encore aujourd'hui pourquoi les sciences humaines tendent à imiter les sciences de la nature en valorisant tout ce qui est mesurable et en laissant de côté ce qui échappe au contrôle des instruments de mesure. Le behaviorisme en psychologie est le meilleur exemple de cette tendance, car selon cette école, les phénomènes mentaux ne sont pas dignes d'intérêt parce qu'ils échappent à l'observation directe. On pensera aussi au structuralisme de Lévi-Strauss selon lequel les structures du langage et de la société, entre autres, doivent être conçues comme un fait naturel, ce qui permet ainsi de donner une

aura de scientificité aux sciences humaines. Cette idée d'une structure peut cependant sembler paradoxale, car comment une *construction* pourrait-elle être naturelle? Autrement dit, les sciences humaines ont tendance à dévaloriser ce qui échappe à l'observation mesurable. On présuppose que ne sont justifiés que les énoncés se fondant sur des données empiriques quantifiables.

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer veut montrer les limites de cette conception étroite du savoir scientifique. Il veut montrer qu'il y a des vérités qui échappent aux mesures de contrôle et que l'on peut faire l'expérience d'une vérité qui ne relève pas de la méthode. Selon Gadamer, si on ne tient pour légitimes que les énoncés fondés sur des faits observables et mesurables, on passe à côté de l'essentiel. Gadamer critique l'idéal d'objectivité des sciences en montrant les limites de la méthode scientifique.

«Gadamer n'a pas de théorie ou de méthodologie à dicter à l'interprétation. Il cherche plutôt à faire ressortir "ce qui nous arrive" quand nous interprétons, et même quand nous suivons une méthodologie : nous sommes pris par une interrogation et nous entrons en dialogue. C'est un affreux malentendu que de voir en Gadamer un ennemi ou un adversaire de la méthode ou de la méthodologie. Son propos est ailleurs. Il n'a rien contre la méthode, ni contre la méthodologie, qui ont toujours fait partie du travail herméneutique, a fortiori depuis le XIX^e siècle, il pense seulement qu'elle ne suffit pas si l'on veut décrire l'expérience de vérité qui est la nôtre quand nous comprenons et que nous interprétons des textes, des histoires ou des tableaux¹.»

En effet, les sciences de la nature sont considérées à tort comme l'unique modèle de connaissance et de science. Plus encore, en raison de la

¹ Jean Grondin, Préface à sa traduction de Hans-Georg Gadamer, *Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 9.

fascination pour le modèle épistémique des sciences empiriques, la prétention de vérité des sciences humaines est souvent mesurée à l'aide de critères qui appartiennent au domaine des sciences exactes. Selon l'herméneutique de Gadamer, cette conception ne rend pas justice à l'expérience de vérité des sciences humaines. On ne peut juger de la valeur scientifique des sciences humaines en les comparant au modèle des sciences exactes qui ne tient pas compte de leur spécificité essentielle. Elles doivent plutôt, selon Gadamer, apprécier leur valeur en fonction de la tradition humaniste où la vérité est plus affaire d'éducation et de culture que de certitude mesurable assurée par une méthode. J'ai déjà mentionné que le succès des sciences de la nature est dû à la rigueur de ses méthodes. Tentons maintenant d'expliquer pourquoi.

La méthodologie scientifique est ce qui assure que les résultats des recherches scientifiques ne dépendent pas des préjugés subjectifs de l'observateur. La méthode consiste en une série d'étapes pouvant être reproduites par n'importe quel autre observateur quels que soient ses préjugés au départ. Par conséquent, c'est par la mise à distance de l'objet étudié que la méthode assure l'objectivité du discours scientifique. Cette mise à distance méthodique permettant une vérification objective, la méthode assure ainsi la validité universelle de la science. En effet, à moins qu'il y ait des faiblesses méthodologiques, les résultats d'une recherche scientifique sont supposés valides pour tous. Cela explique pourquoi l'on peut critiquer les résultats d'une étude scientifique en montrant les lacunes de sa méthodologie. La méthode permet en effet à tout observateur indépendant de répéter les étapes

de la recherche afin de tester la validité des résultats. C'est pour cette raison que les énoncés scientifiques doivent être ouverts à la falsification pour être qualifiés de scientifiques.

En somme, la méthode est essentielle aux sciences de la nature car elle assure l'objectivité en mettant à distance les préjugés de l'observateur. Cette conception de la science s'est imposée dans notre culture comme étant le seul modèle légitime de connaissance. Autrement dit, il n'y a pas d'objectivité sans méthode et il n'y a pas de vérité sans objectivité.

Le but de *Vérité et méthode* est de montrer qu'il existe des formes de connaissance qui ne se conforment pas au modèle méthodique des sciences de la nature. En effet, la volonté de contrôle des sciences exactes ne rend pas justice au mode de compréhension le plus originaire, celui où l'implication de celui qui comprend se révèle plus déterminante que l'idéal d'objectivité.

Avec Gadamer, l'herméneutique n'est plus un discours sur la méthode à suivre pour comprendre objectivement. Il s'agit plutôt de décrire les conditions de possibilité de la compréhension en général et de voir comment elles mettent en question les notions de méthode et d'objectivité. En effet, nous verrons que la compréhension s'enracine dans les préjugés que nous héritons de l'histoire et qui nous sont transmis par la langue¹. Comme l'écrit

Warnke :

« Cette influence du passé est présente dans notre compréhension esthétique, dans notre compréhension sociale et psychologique de nous-mêmes et dans toutes les formes de la compréhension scientifique. L'objectivité de notre savoir, dès lors, se trouve considérablement limitée,

¹ Georgia Warnke, *Gadamer : herméneutique, tradition et raison*, Bruxelles, De Boeck, 1991, p. 16.

car elle dépend d'une tradition et cette dépendance, la méthode ne peut aucunement la transcender.¹»

Afin de montrer que la méthode scientifique ne détient pas le monopole de la vérité, Gadamer doit dégager un concept de vérité qui échappe au contrôle méthodique des sciences de la nature. Nous verrons dans le chapitre suivant qu'il y parvient en se tournant vers l'art.

¹ *Idem.*

L'EXPÉRIENCE DE L'ART COMME PARADIGME DE LA COMPRÉHENSION

Comprendre, c'est être pris

Gadamer tente de faire l'analyse de l'expérience de l'art telle qu'elle est et non pas telle qu'elle pense être depuis la modernité esthétique. Sa pensée de l'art prendra donc comme point de départ un phénomène qui partage le même mode d'être que l'art, mais dont notre compréhension n'a pas été déformée par les théories modernes de l'art - pour lesquelles l'art est avant tout l'expression originale d'une subjectivité - celui du jeu.

Qu'est-ce qu'un jeu? D'un point de vue phénoménologique, tous les jeux nous proposent un but que l'on doit atteindre en respectant certaines règles. Le joueur doit se soumettre aux règles du jeu s'il veut vraiment jouer. Paradoxalement, un jeu n'est véritablement joué que lorsqu'il est pris au sérieux, que lorsqu'on respecte ses propres règles. En ce sens, le jeu est autonome au sens étymologique du mot : il est sa propre loi. Jouer à un jeu, c'est accepter d'être joué par lui en renonçant à son autonomie pour prendre

au sérieux celle du jeu. De cette façon, le jeu détermine l'expérience du joueur. Jouer est ainsi plus un être pris par le jeu qu'une prise sur lui. C'est en cela que le phénomène du jeu permet de décrire l'expérience artistique. En effet, nous nous laissons prendre par l'expérience de l'art comme nous nous laissons prendre à un jeu. Comme le souligne Gadamer :

«Nous avons vu que l'être du jeu ne réside pas dans la conscience ou dans la conduite de celui qui joue, mais qu'il attire, au contraire, celui-ci dans son domaine et le remplit de son esprit. Celui qui joue éprouve le jeu comme une réalité qui le dépasse¹.»

Le jeu n'existe que lorsqu'il est joué. Il n'est pas qu'un ensemble de règles et de stratégies. Le jeu détermine les actions des joueurs, tout en n'étant concrètement rien d'autre que ces actions elles-mêmes. C'est ce que Gadamer appelle «l'auto-représentation» du jeu. De la même manière, nous pouvons dire que l'oeuvre d'art n'existe concrètement que lorsqu'elle se donne en représentation à un spectateur qu'elle entraîne dans son jeu. L'auto-expression de l'être de l'art est l'auto-présentation d'un être à travers l'auteur ou l'acteur et qui n'existe qu'en fonction d'un jeu qui emporte la subjectivité individuelle de celui qui joue le jeu et qui est pris par lui à un point tel qu'il n'est plus maître de ce qui le prend. Tel est le sens originel de la μίμησις : un jeu auquel nous participons en nous perdant en lui et qui porte un être à la présence.

Comprendre l'art, c'est par conséquent être pris par lui. Avec sa phénoménologie de l'art, Gadamer veut ainsi montrer que la vérité ne relève pas seulement de la méthode, mais que c'est plutôt elle qui nous saisit. On retrouve une conception semblable chez Platon, pour qui comprendre, c'est

¹VM, p. 127.

être saisi. Dans *l'Ion*, Socrate affirme que la compréhension d'une œuvre poétique ne dépend pas de l'application d'une *technè*, car s'il suffisait d'appliquer une méthode pour comprendre, tous les auteurs pourraient être interprétés sans reste. Comprendre, c'est plutôt, selon Platon, être saisi par une «puissance divine». Il illustre cette saisie de celui qui comprend en faisant une analogie avec le phénomène du magnétisme. Une pierre magnétique, que l'on appelait dans l'antiquité pierre d'Héraclée, attire à elle des anneaux de fer et transmet son magnétisme à ses anneaux qui peuvent à leur tour en attirer d'autres et ainsi de suite. La puissance de la pierre se transmet aux anneaux qu'elle saisit, ces anneaux sont pris par le pouvoir de la pierre et se métamorphosent eux-mêmes en substance magnétique : ils participent à l'être du magnétisme. Il se produit en poésie, explique Platon, un phénomène analogue, tant chez l'auteur, l'interprète que le spectateur. En effet, le poète, pour créer une grande œuvre, doit se laisser posséder par la divinité et se laisser aller au délire : la puissance divine doit s'exprimer à travers lui. Il ne doit pas exercer de contrôle sur le processus de création, il doit, au contraire, se laisser emporter par lui.

«Le poète en effet est chose légère, chose ailée, chose sainte et il n'est pas encore capable de créer jusqu'à ce qu'il soit devenu l'homme qu'habite un dieu, qu'il ait perdu la tête, que son propre esprit ne soit plus en lui!!»

Le poète se fait l'interprète de l'être qui le possède, le prend et qui cherche à s'exprimer à travers lui. Le poète est comme l'anneau de fer prisonnier de la pierre magnétique. Les rhapsodes et les acteurs sont les

¹Platon, *Ion*, 534b, trad. fr. L. Robin (Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1950.)

interprètes des poètes. Ils sont donc interprètes d'interprètes, ils sont représentés par l'anneau de fer à qui est transmis le magnétisme par l'intermédiaire du premier anneau de fer. L'interprète d'une œuvre poétique est lui aussi soumis à une sorte de possession et de délire, il est hors de lui et son âme est «mêlée aux faits¹» dont il parle. L'interprète est alors bouleversé par les émotions que la poésie élabore et cet effet se transmet au spectateur, troisième anneau de fer à qui est transmise la puissance de la pierre d'Héraclée.

«Mais sais-tu bien que ce spectateur-là est le dernier des anneaux dont je disais tout à l'heure qu'ils reçoivent les uns des autres le pouvoir, à eux communiqué par la pierre d'Héraclée ? L'anneau du milieu, c'est toi, le rhapsode, l'acteur. Quant au premier anneau, c'est le poète en personne. Mais, à travers tous ces anneaux, c'est la Divinité qui tire où il lui plaît l'âme des hommes, en les pendant en l'air les uns aux autres [...] quand on appelle cela "être possédé", on est tout près de cette idée, puisqu'en effet il est "tenu"²».

Ce n'est donc pas en vertu d'une technique que l'on comprend la poésie, mais en se laissant prendre par elle. C'est ainsi que comprendre, pour Platon, c'est être pris à un point tel que celui qui est pris n'est plus maître de ce qui le prend, il est au contraire totalement hors de soi et possédé par ce qu'il comprend. Notre âme, comme le dit Platon, doit se mêler à ce que l'on comprend, ou mieux, c'est l'être lui-même qui s'exprime à travers nous. La conception gadamérienne de l'art comme auto-expression ou auto-représentation de l'être ayant une portée cognitive peut ainsi être vue comme une réactualisation de la conception antique de la poésie, dans la mesure où le

¹535e, 536b.

²535e, 536b.

poème n'est pas uniquement l'expression d'une subjectivité particulière, mais surtout l'œuvre des dieux. L'art n'est pas seulement le domaine du pur sentiment, car les muses qui l'inspirent sont aussi les gardiennes de la connaissance.

La dévalorisation platonicienne de la μίμησις

Au livre X de la *République*, Platon condamne la μίμησις. «Qu'il faille absolument refuser de l'admettre, c'est je crois, ce qui apparaît avec plus d'évidence, maintenant que nous avons établi une distinction nette entre les divers éléments de l'âme¹.» Cette remarque de Platon montre qu'il est conscient de la puissance psychagogique, de la force d'entraînement de la poésie. En effet, la saisie du spectateur dans le jeu de l'art fait en sorte qu'il n'est plus maître de ce qu'il vit. Au livre X, l'art sera critiqué à partir de sa non-correspondance au réel. Selon Platon, les âmes sont ruinées par la μίμησις, car elle produit des illusions qu'elle présente comme êtres réels.

Platon, en *République X*, s'attarde à définir le statut du poète dans la hiérarchie des producteurs. Qu'en est-il de la production de l'artisan et du poète par rapport à l'idée de ce qu'ils produisent? Le menuisier, par exemple, fabrique un lit utilisable en prenant pour modèle une idée du lit qu'il n'a pas lui-même produite. Le menuisier doit considérer pour produire son lit, quelque chose qu'il ne peut pas lui-même fabriquer. Le peintre, pour sa part, est comme un artisan capable de tout produire. Tel un miroir, sa toile permet à tout étant d'être présent sous son aspect. Poétiser devient alors la

¹595d.

reconstitution de l'aspect d'une chose dans une autre chose. Tout comme le menuisier, le peintre ne produit pas l'εἶδος, il ne fait que laisser paraître l'aspect de l'étant dans quelque chose d'autre. Seul le mode de présence de l'εἶδος diffère: le lit est présent dans le bois ou sur la surface peinte.

Mais où est le lit réel? Pour Platon, l'être véritable de l'étant est son idée, le pur aspect en soi de la chose. Platon distingue trois modes de présence de l'être de l'étant. L'étant peut être produit par le dieu qui laisse s'épanouir l'εἶδος pur pour que l'homme puisse le percevoir. L'étant peut aussi être produit par le menuisier qui rend présent l'étant d'après son essence dans une autre chose par laquelle cet étant devient utilisable par les hommes. Finalement, le peintre, par son activité mimétique, laisse l'étant se montrer dans le tableau, sans le rendre disponible à l'usage général ni en rendre l'essence pure accessible car la matérialité de la couleur et de la surface obscurcit l'éclat de l'εἶδος. Du dieu au peintre, l'être véritable de l'étant se trouve de plus en plus occulté. La μίμησις, qu'elle soit celle du peintre ou du tragique, se voit conçue par Platon comme une manière de rendre la présence de l'étant subordonnée. Dans quel sens le peintre est-il inférieur à l'artisan? La table produite par le menuisier est visible sous différents angles, selon plusieurs points de vue et malgré cette multiplicité possible des regards sur la chose, la table reste la même quant à son usage. Mais le peintre, pour sa part, ne peut produire qu'une vue partielle de l'étant qu'il produit. Sur la toile, un seul point de vue est possible. Non seulement l'étant produit est inutilisable, il est de plus impossible de le faire apparaître intégralement. L'être de l'étant

produit par le peintre est donc voilé et partant fort éloigné de la vérité, conçu chez Platon comme dé-voilement.

Selon Platon, donc, la μίμησις s'éloigne de la vérité, car elle ne produit pas l'εἶδος en soi, mais ne présente qu'un pâle reflet déformé de l'authentique apparition de l'être de l'étant dans la matière étrangère de l'expression plastique. La μίμησις ruine les âmes de ceux qui en ignorent la nature dissimulatrice, car elle fait passer pour clair et distinct ce qui est obscur et confus. Elle contribue donc à maintenir les hommes enchaînés au fond de leur caverne en les portant à croire que les ombres fugitives produites par la μίμησις constituent l'unique réalité. Voilà pourquoi tous les adeptes de l'art mimétique seront expulsés d'une cité fondée selon les lois de l'être véritable.

La principale raison qui pousse Platon à condamner la poésie est que le caractère mimétique de l'art entraîne une confusion ontologique qui risque d'égarer celui qui est pris au jeu de l'art. L'acteur ne cesse de toujours devenir un autre que lui-même, le poète parle au nom de personnages imaginaires et le peintre fait apparaître sur sa toile le pâle reflet d'un étant qui sur la toile n'est plus que l'ombre de lui-même. Platon semble conscient de la puissance de l'art puisqu'il doit, selon lui, être condamné, mais le rang ontologiquement inférieur qu'il accorde à la manifestation sensible de l'idée intelligible indique que pour lui la μίμησις est un processus d'amoindrissement de la valeur ontologique de la représentation sensible.

La revalorisation ontologique de l'image chez Gadamer

Gadamer, dans la première partie de *Vérité et méthode*, renverse le rapport ontologique platonicien entre le modèle et sa copie pour que l'image puisse avoir une valeur ontologique qui lui soit propre. Ce renversement du platonisme que constitue l'ontologie de l'image de Gadamer se fonde, ironiquement, sur la tradition platonicienne, car comme nous tenterons de le montrer, Gadamer réactualise la métaphore néoplatonicienne d'émanation pour accorder à l'image une plus grande dignité ontologique.

Afin de montrer que «la conception platonicienne du rapport entre copie et modèle n'épuise pas la valence ontologique de ce que nous appelons une image¹», Gadamer tentera de mettre en lumière le rapport du tableau à son monde en précisant dans quelle mesure le tableau se distingue de la copie. Qu'est-ce qu'une copie? De prime abord, la copie n'est qu'un instrument qui n'a pour fonction que de permettre l'identification de l'original : «[...] sa vocation est de supprimer son "être-pour-soi" et d'être totalement au service de la médiation de ce qui est copié².» De son côté, l'image n'est pas un moyen en vue d'une fin. Ce qui importe, c'est la manière dont le représenté est rendu présent par l'image, ce qui lie par essence la représentation à ce qui est représenté. Gadamer illustre cela à l'aide d'une métaphore :

«[...] le miroir réfléchit une image et non une copie: c'est l'image de ce qui se représente dans le miroir et elle est inséparable de sa présence. Certes, le miroir peut donner une image déformée, mais cela témoigne seulement de sa médiocrité; il ne remplit pas correctement sa fonction. Dans cette mesure, le miroir confirme ici la thèse fondamentale que dans le cas de l'image est visée l'unité

¹VM, p. 159, 145.

²VM, p. 156, 143.

originelle et la non-distinction entre représentation et représenté¹.»

Cette non-distinction de la représentation et du représenté dans l'image est le fondement du caractère «sacré» de l'image, ce qui se confirme dans le respect porté aux images religieuses. Mais l'image n'est pas non plus identique au représenté, elle a son être propre, ce qui lui permet de dire quelque chose sur le modèle, de faire ressortir à sa manière ce que le modèle ne manifeste pas nécessairement de lui-même². Une image peut donc nous permettre d'en apprendre sur le modèle, l'art n'est donc pas dénué de toute portée cognitive et l'image n'est pas ontologiquement inférieure au modèle. Elle est en fait une réalité autonome qui, émanant de ce qui est rendu présent par elle, lui apporte un surcroît d'être. «Toute représentation de ce genre est un processus ontologique et apporte sa contribution à la dignité ontologique de ce qui est représenté. Par la représentation, il acquiert, pour ainsi dire, un *surcroît d'être*. La teneur propre de l'image est ontologiquement définie comme émanation du modèle³.»

Gadamer poursuit en précisant la signification de la métaphore néoplatonicienne de l'émanation pour son ontologie de l'image :

«Il est de l'essence de l'émanation que l'"émané" soit surabondant. Ce dont il émane n'en est pas diminué. Le développement de cette idée dans la philosophie néoplatonicienne, qui fait éclater les bornes de l'ontologie grecque de la substance, fonde le rang ontologique positif de l'image. Car, du moment que l'Un originel ne s'appauvrit pas en laissant s'épancher hors de lui-même le multiple, cela signifie bien croissance d'être⁴.»

¹ VM, p. 156-157.

² VM, p. 158.

³ VM, p. 158.

⁴ VM, p. 158.

Il importe, selon moi de souligner que Gadamer n'entend pas proposer dans ces pages de *Vérité et méthode* une nouvelle conception de l'œuvre d'art. Il réactualise plutôt ce que l'on pourrait appeler l'esthétique du christianisme naissant :

«Il semble que les Pères grecs aient eu déjà recours à des réflexions néoplatoniciennes de ce genre lorsqu'ils ont rejeté, en référence à la christologie, l'hostilité aux images héritée de l'Ancien Testament; ils ont vu dans l'incarnation de Dieu la reconnaissance fondamentale de la valeur du visible et en ont tiré ainsi une légitimation des œuvres d'art. Il est permis de voir dans cette victoire sur la condamnation des images l'événement décisif qui a rendu possible le développement des arts plastiques dans l'Occident chrétien¹.»

Selon Gadamer, la signification de l'image religieuse est en effet exemplaire, car elle seule permet de voir la «puissance ontologique de l'image» :

«Elle atteste avec une clarté incontestable que l'image n'est pas la copie d'un être qui a été copié mais qu'elle lui est ontologiquement liée. L'exemple prouve que l'art, comme tel et dans un sens universel, confère à l'être un surcroît d'incarnation en image. La parole et l'image ne sont pas des illustrations surajoutées: elles permettent au contraire à ce qu'elles représentent d'être enfin pleinement ce qu'il est².»

Le recours à la métaphore néoplatonicienne d'émanation permet donc à Gadamer de dépasser l'opposition platonicienne entre le modèle et sa copie. La représentation artistique d'un modèle ne lui est pas ontologiquement inférieure, car son image artistique rend présent certains aspects que le modèle ne manifeste pas de lui-même. L'image manifeste donc l'être du

¹ VM, p. 158.

² VM, p. 161.

modèle de façon «sensible et sensée¹». Il existe donc une référence indissoluble entre l'image et le modèle qu'elle rend présent, dans la mesure où l'image rend manifeste le non-manifesté du modèle. Les analyses de Gadamer sur l'image rejoignent ici celle de Plotin sur le Beau, car, selon l'Alexandrin, la beauté sensible est la manifestation de la forme intelligible qui permet sa présence dans le monde². L'être est le fond substantiel qui rend possible la manifestation sensible de la beauté, l'invisible qui permet au beau de devenir visible. La beauté, pour Plotin et Platon, est l'éclat de la présence de l'intelligible dans le sensible. L'art n'est pas une imitation de l'intelligible mais plutôt son incarnation :

«Mais comment la beauté qui est dans la région du corporel s'accorde-t-elle à celle qui est supérieure au corps? Comment l'architecte fait-il correspondre la maison que l'on trouve belle dans l'extériorité et la forme de la maison qui se trouve à l'intérieur de lui? C'est que la maison qui se trouve à l'extérieur, abstraction faite des pierres, est en fait la forme intérieure, divisée selon la masse extérieure de la matière, et manifestant un être sans partie dans une pluralité de parties³.»

L'artiste est donc celui qui sait manifester la beauté de l'être, du divin :

«Phidias fit son Zeus, sans égard à aucun modèle sensible ; il l'imagina tel qu'il serait, s'il consentait à paraître à nos regards⁴. » Commentant ce passage des *Énéades*, Jérôme Laurent peut donc écrire que

«Cet exemple montre que la beauté sensible est une parousie du divin et que le visible peut faire signe vers l'invisible sur un autre mode que celui du manque et de la déformation. [...] Il ne s'agit plus de copier ou de reproduire, mais de faire voir. [...] le rapport entre le visible et l'invisible ne peut être réduit à celui de la perte

¹ VM, p. 162.

² Là-dessus et sur ce qui suit, voir Jérôme Laurent, *L'homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, ENS Édition, 1999, p. 139.

³ *Sur le beau*, I, 6, 3. Trad. fr. Jérôme Laurent.

⁴ *Sur la beauté intelligible*, V, 8, I, p. 38-40. Trad. fr. Bréhier.

et de la plénitude. Rien de plus visible que l'incorporelle splendeur du monde intelligible dont parle le traité V, 8¹.»

Nous avons là un exemple de l'actualité herméneutique du néoplatonisme : de la même manière que la beauté sensible est la parousie de l'intelligible, l'image, pour Gadamer, est la parousie du modèle, un accroissement de son être, ce qui, contre Platon, confère une dignité ontologique à l'image et à la représentation artistique en général.

Mais pour revaloriser ontologiquement la représentation artistique, Gadamer ne fait pas que reprendre la métaphore de l'émanation. C'est en fait ce que l'on pourrait appeler la métaphysique chrétienne dans son ensemble qui offre à Gadamer la possibilité de surmonter l'idéalisme de la tradition platonicienne qui est aussi celui de la science moderne. En effet, avec le dogme, scandaleux pour les Grecs, de l'Incarnation de Dieu en la personne de Jésus-Christ, le christianisme accorde à la corporéité une dignité ontologique qui lui avait toujours été refusée par la tradition platonicienne qui soutient que tout ce qui appartient au monde sensible des corps se situe à la frontière du néant et n'est donc pas digne d'amour. La dialectique amoureuse décrite dans le *Banquet* trace, en effet, la méthode de l'ascension de l'âme vers la contemplation des réalités suprasensibles (mais en passant par tous les degrés du sensible), seules dignes d'amour selon la métaphysique platonicienne. On retrouve la même structure chez Aristote, pour qui l'amour des êtres inférieurs (qui composent le monde sublunaire) pour la perfection immobile du premier moteur meut l'univers tout entier, les êtres imparfaits cherchant à s'élever jusqu'à l'idéal divin de

¹ *L'homme et le monde selon Plotin, op.cit.*, pp. 140-141.

l'autocontemplation de sa propre perfection. Or, l'amour absolu de Dieu pour le monde sensible, qui se manifeste par l'incarnation, inverse radicalement le schéma grec de la relation entre le divin et le sensible. Alors que, pour la philosophie grecque, le divin ne peut aimer que sa propre perfection, le christianisme proclame que Dieu est descendu dans notre monde sensible pour apporter son amour aux êtres les plus vils.

«C'est pourquoi l'amour divin pleinement manifesté en Jésus-Christ va entraîner la subversion, inévitable à terme, de la structure hiérarchique du cosmos grec: à l'aspiration universelle des êtres inférieurs pour la perfection divine qui réalise l'unité de l'ordre cosmique de l'Antiquité, le christianisme substitue la relation d'amour du Dieu infini pour sa création, relation qui se réalise dans l'abaissement suprême de la croix. Ainsi le plus noble se sacrifie pour élever en retour le plus vil et le plus méprisable¹.»

En somme, avec le christianisme, l'*éros* devient *agapè* et le corps n'est plus le tombeau de l'âme, mais le «temple de l'Esprit Saint». Nous verrons dans les chapitres qui suivent que Gadamer puisera à maintes reprises dans l'héritage de la théologie chrétienne. Le renversement de la métaphysique grecque par la théologie chrétienne permettra à l'herméneutique philosophique de penser l'avènement de la vérité dans le sensible et le contingent, c'est-à-dire l'art et l'histoire. Mais voyons d'abord comment l'éthique d'Aristote permet à Gadamer de surmonter l'intellectualisme platonicien.

¹Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1992, p.92.

LA COMPRÉHENSION COMME SAVOIR MORAL : LE MODÈLE DE LA ΦΡΟΝΗΣΙΣ ARISTOTÉLICIENNE

L'universalisation de l'herméneutique n'est pas seulement le fait de la troisième partie de *Vérité et méthode*. Lorsque Gadamer aborde, dans la seconde partie de l'ouvrage, le problème de la philosophie pratique, nous sommes déjà en route vers une phénoménologie générale de l'expérience humaine. Le savoir moral de la φρόνησις constitue au côté de l'art, un second modèle de compréhension authentique.

Nous avons vu que l'exemple de l'art avait déjà permis à Gadamer de dégager une conception de la vérité comme incarnation de l'intelligible dans le sensible. Ce qui implique que la connaissance n'a pas à être détachée de toute contingence pour être vraie. La vérité peut donc émerger de la facticité de sa représentation. Passant de l'esthétique à l'éthique, donc de l'art à l'histoire, le problème de l'incarnation de l'intelligible dans le sensible devient celui de l'application du général au particulier. Comprendre, c'est

appliquer un concept général à une situation particulière. Cette opposition entre le général et le particulier se retrouve chez Aristote. Le disciple de Platon oppose en effet l'ἔθος à la φύσις. L'ἔθος représente la contingence facticielle de l'agir humain, toujours dépendant d'une situation concrète et particulière, alors que la φύσις est le domaine de la régularité nécessaire et universelle des lois de la nature. Comment un savoir de l'être éthique de l'homme peut-il être possible, si le Bien se présente toujours dans le concret de la situation pratique? Comment le discerner, plongés que nous sommes dans la facticité?

Pour Aristote, il est clair que la philosophie pratique ne peut avoir l'exactitude de la science, car une science, écrit-il, est «un état qui permet de démontrer¹.» Le savoir moral ne peut être une science, car la science ne porte que sur l'universel et le nécessaire. Il ne peut y avoir de savoir universel et nécessaire de la facticité. Le savoir moral ne peut pas non plus être un savoir technique², car savoir *produire* n'est pas savoir *être*. Il n'est pas possible «[...] que la sagacité [φρόνησις] soit une science. Ni d'ailleurs qu'elle soit une technique. Une science, parce que l'exécutable peut être autrement; et une technique, parce qu'il y a une différence de genre entre action et production³.»

Mais qu'est-ce donc alors que la φρόνησις? «C'est un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme⁴.» L'homme «prudent» (ou «sagace») est celui qui peut discerner ce qui est bon pour lui et pour les autres⁵. Pour Aristote, la

¹ *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. R. Bodéüs, 1139 b 31.

² «On peut identifier technique et état accompagné de raison vraie qui porte à la production.» *op. cit.*, 1140 a 9-10.

³ 1140 b 1-4.

⁴ 1140 b 4-5.

⁵ 1140 b 9.

φρόνησις est la vertu intellectuelle qui permet de discerner la vérité correspondant au désir droit. Comme le note R. Bodéüs, «c'est ce genre de vérité qui échappe à la technique¹.» La φρόνησις est l'intelligence du particulier². Elle n'est pas affaire de logique, mais d'expérience³. La φρόνησις est comme une sorte de perception du «particulier ultime⁴».

Chez Aristote, la φρόνησις et la σύησις ont le même type d'objet, car la compréhension ne porte pas sur l'universel et le nécessaire, mais sur la facticité :

«En effet, les choses éternelles et immuables ne sont pas l'objet de la compréhension, ni indifféremment toutes celles qui sont produites, mais celles qui peuvent être objets d'interrogation et de délibération. C'est pourquoi la compréhension met en jeu les mêmes matières que la sagacité⁵.»

Ce qui différencie la σύησις de la φρόνησις, c'est qu'à la première il manque la volonté d'agir. Mais comme le remarque R. Bodéüs, la φρόνησις implique la σύησις car il s'agit dans les deux cas de la justesse du jugement⁶. La séparation radicale et moderne entre la théorie et la pratique, entre le

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad fr. R. Bodéüs, Paris, GF, 2004, p. 307 (note).

² « On peut en effet prétendre que ce qui est sagace, c'est de bien voir aux choses particulières qui nous concernent, et si l'on s'en remet à la sagacité, ce sera pour des choses qui nous sont particulières. » 1141 a 25-26.

³ « La sagacité comporte aussi une connaissance des choses particulières, lesquelles deviennent familières avec l'expérience, alors qu'une jeune personne n'est pas expérimentée. Il faut en effet beaucoup de temps pour créer l'expérience. » 1142 a 14.

⁴ 1142 a 26.

⁵ 1143 a 6-7.

⁶ «Si la compréhension se borne à (bien) juger ce que la sagacité va jusqu'à commander, c'est probablement que la sagacité inclut d'une certaine façon la compréhension, mais il n'est pas sûr que celle-ci puisse aller sans sagacité malgré tout. Dès lors en effet que la compréhension n'est pas impérative, elle n'implique pas de *décision* et si elle n'implique pas de décision, c'est qu'elle n'est pas liée au désir d'exécuter quelque chose en particulier [...]. Mais le fait de n'être pas exécutive n'empêche pas que la compréhension, pour *bien* juger du particulier [...], doit être par ailleurs liée à un désir généralement *droit* comme la sagacité.» *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.* p.328.

savoir et l'éthique est donc le résultat d'une fausse abstraction. Compréhension et action vont de pair, car elles ont toutes deux affaire à la facticité essentielle de l'existence, qu'aucune méthode ou technique ne peut parvenir à maîtriser. Une clarté absolue ne pourra jamais être jetée sur la facticité de notre existence, seule la sagacité d'un être en quête d'orientation pourra tenter d'y discerner, sur fond d'obscurité, les vérités qui guideront son agir.

Notre analyse du sixième livre de l'*Éthique à Nicomaque* confirme l'interprétation gadamérienne de la φρόνησις :

«Il n'y a pas de domination progressive de l'existence singulière qui conduirait à ce que l'on ne se demande plus à chaque occasion quel est le meilleur pour soi-même, mais à ce qu'on le sache à l'avance. La φρόνησις est plutôt ce qu'en propre elle peut être, en tant précisément que le souci vigilant de soi-même. Elle est en elle-même ἀρετή¹.»

Notre pratique constitue donc notre mode d'existence en tant que souci de nous-mêmes. La φρόνησις constitue pour sa part la rationalité de cette pratique. On peut ainsi affirmer que la φρόνησις est la pratique de la vie facticielle puisque la rationalité de la φρόνησις, dit Gadamer, «[...] ne montre sa valeur qu'en situation concrète ; en outre, elle se tient toujours déjà dans un contexte vivant de convictions, d'habitudes et de jugements de valeurs communs, bref dans un ἔθος².» Le sens du Bien ne peut se manifester que sur le fond d'un ἔθος qui fonde notre mode d'existence. La morale jaillit d'une source qu'elle n'a pas à fonder puisqu'elle est toujours déjà fondée par elle.

¹ Gadamer, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin, 1994, pp. 163-164.

² Carsten Dutt, *Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, Saint-Laurent, Fides, 1998, p. 104.

Gadamer s'oppose à l'intellectualisme moral ; la moralité ne dépend pas de la cognition d'une norme abstraite, mais de l'application pratique et concrète du savoir moral. La finitude de notre être historique nous empêche d'objectiver toutes les raisons de notre agir moral. Nous sommes toujours déterminés dans notre action par un héritage éthique, celui de l'impératif catégorique, du décalogue, de l'enseignement de Jésus et même de l'éthique grecque de l'honneur guerrier¹. La moralité ne dépend pas de la conformité instrumentale à des normes objectives. Agir moralement, c'est plutôt accomplir le Bien dans une situation concrète d'action. C'est, encore une fois, le modèle objectiviste des sciences exactes qui nous entraîne à penser que la justesse du jugement moral dépend du détachement à l'égard de la situation concrète. On ne peut développer un savoir objectivant de la situation concrète dans laquelle nous sommes plongés et au sein de laquelle il nous faut agir. On ne peut avoir par rapport à cette situation concrète la même distance objectivante que celle de l'artisan face à l'objet de son travail.

Le discernement moral, la *φρόνησις*, n'est donc pas affaire d'objectivation mais, comme le note Grondin, «d'éveil à la situation²» ou selon Gadamer, de «coup d'œil décisif faisant le point de la situation³». La sagesse éthique, à l'instar de la vérité herméneutique, échappe à l'objectivation.

L'actualité herméneutique de l'éthique aristotélicienne apparaît ici clairement. La *φρόνησις* constitue pour Gadamer le paradigme de

¹ Voir Grondin, *Introduction à Gadamer, op. cit.* p. 158.

² *Ibid*, p. 160.

³ Gadamer, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, p. 164.

l'expérience herméneutique, le type phénoménologique exemplaire de l'expérience humaine de la vérité. Comme le relève pertinemment Grondin,

«Si l'éthique d'Aristote représente un modèle pour Gadamer, ce n'est pas parce qu'il soutient que toutes les valeurs sont relatives (et Aristote le dit-il ?), mais parce qu'il a bien vu que le savoir moral n'est pas un savoir de pure intellection: la sagesse éthique ne consiste pas à connaître par l'esprit une norme idéale (une idée, un bien abstrait, une universalité mathématique), mais à savoir appliquer le bien dans une situation concrète. En d'autres termes, le savoir moral n'en est pas un d'objectivation, mais, au contraire, d'application¹.»

Pour l'herméneutique de Gadamer, c'est ce type de savoir qui n'est pas détaché de l'être qui remplacera le paradigme herméneutique de l'auto-effacement de l'interprète et l'idéal de la mise à distance objectiviste des sciences modernes :

«L'invasion par les méthodes objectivantes de la science moderne, qui caractérise l'herméneutique et la théorie de l'histoire au XIXe siècle, nous est apparue comme la conséquence d'une objectivation qui est fautive. C'est pour la démasquer et l'éviter que nous avons fait appel à l'exemple de l'éthique d'Aristote. Car le savoir moral, tel que le décrit Aristote, n'est pas, de toute évidence, un savoir d'objet: celui qui sait n'est pas confronté à un état de choses qu'il ne ferait que constater. Il est au contraire immédiatement impliqué par ce qu'il connaît².»

La facticité du savoir moral aristotélicien nous condamne-t-elle au relativisme? L'herméneutique remet en question la nécessité de fonder les principes moraux à partir d'un critère absolu³. Le relativisme ne serait qu'un

¹ Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 157.

² VM, p. 336.

³ Je m'inspire ici de l'éclairant chapitre de Jean Grondin, «Faut-il fonder la morale?» in *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, Collection L'essentiel, 2003, p. 97-108. Voir aussi, «Herméneutique et relativisme» in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, p. 192-211; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 166-170 ; «Hermeneutical Truth and its Historical Presupposition» in Evan Simpson, Ed. *Antifoundationalism and practical reasoning. Conversation between Hermeneutics and Analysis*. Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1987. Gadamer ne se préoccupe pas vraiment de l'accusation de relativisme, car c'est pour lui un faux problème. Voir *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 100 (GW 2,103).

faux problème engendré par le préjugé moderne selon lequel tout principe moral doit être fondé absolument pour être valide. La morale n'a pas à être nécessairement fondée, car c'est elle qui nous fonde. Les principes moraux sont si fondamentaux qu'ils échappent à toute fondation. Vouloir fonder le plus fondamental, c'est «succomber à un cartésianisme de la fondation¹.» Cette expression désigne la tendance de la philosophie moderne à ne tenir pour légitime et valide que ce qui peut être fondé sur un premier principe évident par lui-même, comme le *cogito* de Descartes. La relation entre la vérité et l'exigence de fondation remonte bien sûr au moins jusqu'aux Grecs pour qui il importe de rendre raison des opinions. Mais Platon et Aristote n'ont jamais dit «qu'une opinion ou une connaissance ne valait *que si elle avait fait l'objet* d'une fondation expresse².» Platon et Aristote avaient la lucidité de reconnaître que les premiers principes ne peuvent être fondés, car sinon ils ne seraient pas vraiment premiers. En effet, si aucune valeur morale ou principe éthique n'a jamais pu faire l'objet d'une déduction ultime, c'est peut-être justement parce que ces valeurs et ces principes ne peuvent être fondés. Supposer que n'est valide que ce qui a fait l'objet d'une fondation explicite est sans doute présomptueux. «Si cela est présomptueux, c'est que l'on présuppose que la validité *dépend* de la saisie ou de l'intelligence d'une certaine chaîne de raisons³.»

Le relativisme n'existe que si l'on exige une fondation «scientifique» des valeurs. Au contraire, la reconnaissance de l'évidence de certains

¹ Jean Grondin, *Du sens de la vie*, p. 97.

² *Ibid.* p. 99.

³ *Ibid.* p. 100.

principes moraux comme l'interdit de tuer est constitutif de la condition humaine. C'est pourquoi la fondation de tels principes est inutile. Cette volonté de fonder la morale «ne résulte-t-elle pas d'une obsession hypercartésienne, hyperintellectualiste, qui est le fait d'une exacerbation de l'exigence scientifique de démonstration et de vérification? Comme si la compassion, comme si la sollicitude, comme si l'amour et l'affection dépendaient de ce type de fondation!¹»

Nous n'avons pas à fonder ce qui, toujours déjà, nous fonde. Mais qu'entend-on par cette notion de fondement? On peut distinguer, suivant Grondin, deux acceptions de la notion de fondement. Il y a d'abord ce qu'il appelle le fondement instrumental, celui que l'on peut effectivement maîtriser lorsque l'on explique, par exemple, la raison d'être d'une chose. C'est à ce type de fondation qu'appelle le principe de raison suffisante formulé par Leibniz dans ses *Essais de théodicée*. Il englobe les principes de causalité, de finalité et tout autre principe nécessaire à l'explication d'un phénomène. Une autre acception de la notion de fondement est celle du fondement ultime, si fondamental qu'il ne peut lui-même être fondé. C'est le cas du langage pour la science et la philosophie, car la science et la philosophie du langage lui-même ne peuvent se passer du langage, se détacher de son objet d'étude malgré sa prétention d'objectivité. Ce type de fondement impossible à fonder est problématique pour l'intelligence moderne du fondement : «[...] on ne peut l'instrumentaliser, on ne peut en acquérir une

¹*Ibid.*, p. 102.

saisie à distance, on ne peut que se l'approprier puisque, depuis toujours, [...] il circonscrit l'espace de nos consciences et de ce que nous sommes¹.»

En somme, le savoir moral est si fondamental qu'il ne peut être fondé. On ne peut que le recevoir et l'appliquer. Il en va de même pour toute vérité herméneutique. Le relativisme, qu'il soit moral ou épistémologique, n'est qu'un faux problème engendré par le cartésianisme de la philosophie contemporaine.

¹ *Ibid.* p. 105.

COMPRÉHENSION ET *VORURTEILE*

*Sic ergo quaeramus tanquam inventuri,
et sic inveniamus tanquam quaesituri.*

Saint Augustin,
De Trinitate, IX, 1 (1).

Heidegger et la structure préalable de la compréhension

De la même manière que l'art n'existe que dans la relation entre le spectateur et l'oeuvre, les objets d'étude des sciences humaines entretiennent un rapport d'appartenance fondamental avec le chercheur qui tente de les interpréter. Ce rapport est constitué par les structures universelles de la compréhension décrites par Heidegger au § 32 de *Sein und Zeit*, que Gadamer reprend dans le cadre de sa phénoménologie de la compréhension.

D'après Heidegger, l'être humain ne vit pas dans le monde à la manière d'un spectateur qui contemple un objet extérieur: nous ne sommes pas ouverts au monde sur le mode de la contemplation, mais sur celui de la préoccupation. Les choses sont toujours rencontrées dans l'horizon d'un agir

et avant d'être objectives, elles sont éprouvées dans l'ordre pratique. Le regard scientifique, commandé par la préoccupation de mesurabilité qui caractérise l'ensemble de la science moderne, commande une objectivation qui suspend le réseau de l'ustensilité pour s'en tenir à la chose réduite à sa seule spatio-temporalité. Pour Heidegger, toute chose s'inscrit dans un réseau de renvois qui compose un monde ambiant, un monde vécu. Une chose n'apparaît pas définie en soi, mais en fonction de son utilisation. Un marteau renvoie au clou qu'il sert à enfoncer, le clou renvoie au bois qu'il fixe, le bois renvoie à son tour à la charpente de la maison qu'un être humain construit afin de se protéger de la violence des éléments. Le marteau, en tant qu'«outil», renvoie donc à tout un réseau de renvois qui se ramène ultimement à la préoccupation de l'être humain pour son existence.

Selon l'analyse heideggérienne, la compréhension est un existential, c'est-à-dire une structure fondamentale de notre rapport au monde. Autrement dit, la compréhension est à l'origine une orientation que nous nous donnons dans le monde dans lequel nous sommes jetés. C'est la projection de repères préalables sans lesquels nous serions complètement désorientés. Toute compréhension se fonde sur une pré-compréhension qui nous permet d'aborder l'objet de la compréhension. Pour Heidegger, aucune compréhension n'est donc libre de présupposés. Tout objet à interpréter est d'une certaine manière toujours déjà compris et c'est cette compréhension préalable qui en permet une interprétation plus approfondie.

La justesse d'une interprétation dépend donc de la justesse de la pré-compréhension. Si la pré-compréhension dépend elle-même d'une autre pré-compréhension, il y a là la possibilité d'une régression à l'infini. Cette régression à l'infini ne peut être évitée que si la pré-compréhension peut se justifier sans avoir recours à une autre pré-compréhension ou si l'on aboutit à une pré-compréhension qui se justifie elle-même. Heidegger rejette cette dernière possibilité¹.

Le cercle herméneutique heideggérien ressemble donc à un cercle vicieux car il se rapproche, comme l'a noté Bernard Stiegler, du paradoxe de la connaissance dans le *Ménon* de Platon² : on ne peut rien chercher car si je connais déjà ce que je cherche, je n'ai pas besoin de le chercher et si je ne connais pas ce que je cherche, je ne pourrai jamais savoir que je l'ai trouvé. Platon était conscient que pour que la recherche de la vérité soit possible, il nous faut toujours déjà l'avoir entrevue. Mais d'un point de vue logique, le cercle herméneutique est en effet une pétition de principe. Pour Heidegger, cependant, l'essentiel n'est pas d'éviter ce cercle, mais plutôt de s'y engager convenablement en reconnaissant notre dépendance envers les présupposés qui nous orientent dans le monde. Satisfaire les exigences formelles de la logique n'a pas sa pertinence ici, car comme le note Grondin,

«[...] ce qui intéresse Heidegger et Gadamer, c'est la teneur phénoménologique de l'idée de cercle : il décrit le fait que toute compréhension procède nécessairement ("ontologiquement") d'anticipation de sens. Ici, c'est le dogme de l'absence de présupposé qui se révèle le plus

¹ Lawrence Kennedy Schmidt, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer. An Analysis of the Legitimization of Vorurteile*, Francfort, Peter Lang, 1987, p. 27.

² Stiegler, B. *La technique et le temps. – La faute d'Épiméthée*, Paris, Gallilée, 1994, p. 107-111.

naïf, puisque la compréhension qui s'y complaira succombera d'autant plus aveuglément à l'emprise de présupposés qu'elle ne voudra pas reconnaître (l'idée d'une absence de présupposé en étant déjà un)¹.»

Pour Gadamer qui se réapproprie la notion heideggérienne de structure préalable de la compréhension, le cercle herméneutique, loin de présenter un vice logique, ne fait que décrire le processus toujours inachevé de révision des hypothèses interprétatives à la lumière d'une prise en compte de l'ensemble des parties du texte ou de l'objet à comprendre au nom de la cohérence de l'interprétation. C'est ce processus que décrit ici Gadamer :

«Quiconque veut comprendre un texte réalise toujours une ébauche. Dès que se montre un premier sens dans le texte, l'interprète se donne en ébauche un sens du tout. À son tour, ce premier sens ne se dessine que parce qu'on lit déjà le texte, guidé par l'attente d'un sens déterminé. C'est dans l'accomplissement d'une telle pré-esquisse, constamment révisée il est vrai à partir de ce que livre le progrès dans la pénétration du sens, que consiste la compréhension de ce qui est donné².»

On peut voir avec ce passage que Gadamer se fonde sur le cercle traditionnel du tout et des parties, issu de la rhétorique. On ne peut comprendre le sens du tout qu'à partir du sens de ses parties et on ne peut comprendre le sens des parties qu'à partir du tout. Sous l'influence de Heidegger, Gadamer ajoute à ce cercle la relation entre les pré-compréhensions de l'interprète et ses projections concernant le sens de l'ensemble du texte. Cela revient à dire que les anticipations de sens nécessaires à l'interprétation sont déterminées par la pré-compréhension et cette pré-compréhension est constituée par nos préjugés (*Vorurteile*). Mais comment alors éviter que l'interprétation ne soit que la

¹ Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 122.

² VM, 287-288.

confirmation d'un sens décrété par avance? Comment distinguer les préjugés légitimes des préjugés illégitimes?

Les préjugés, conditions de possibilité de la compréhension

En réhabilitant la notion de préjugé, Gadamer ne renonce pas pour autant à l'idéal d'élucidation critique des préjugés des Lumières. En fait, il poursuit l'œuvre des Lumières en critiquant le préjugé contre les préjugés. Ce préjugé constitutif de la philosophie et de la science moderne est en effet préjudiciable à la compréhension, car il présuppose que ne peut être tenu pour vrai que ce qui est fondé de façon absolue. Pour Gadamer, cet idéal cartésien d'une fondation absolue de notre savoir est impossible à atteindre. C'est pourtant sur cette exigence que repose le préjugé contre les préjugés. Comme le note Grondin,

«N'est-ce pas cet idéal qu'il faut revoir si l'on veut rendre justice à la réalité de la compréhension historique? On cessera alors de voir dans la neutralité ou l'auto-effacement de l'interprète un modèle réalisable ou même pertinent pour une herméneutique radicalement historique¹.»

L'auto-effacement de l'interprète est en effet un idéal impossible. Toute compréhension, comme le note Weinsheimer, s'enracine dans ce qui nous est familier :

«What the interpreter projects in advance is what he understands already – this is, before the beginning. He tries out a meaning already familiar to him and proposes it as a possibility. This projected meaning is his own possibility in that he has projected it : it is part of the

¹ Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 128.

world in which he already knows his way around, and it is something he can and does understand¹.»

L'objectivité d'une interprétation ne repose pas sur l'évitement des préjugés mais dépend plutôt de leur confirmation. La neutralité de l'interprète ne semble pas assurer une interprétation juste car comprendre, c'est mettre ses propres opinions en jeu : *«We hold our opinions open to disconfirmation and place them at risk not because we are neutral but, quite the opposite, because we too are interested².»* Pour comprendre, l'interprète doit être concerné par ce qu'il comprend.

Gadamer ne nie pas que nos préjugés sont souvent faux, mais il reconnaît qu'ils peuvent être vrais et que l'élimination des préjugés légitimes supprime notre accès à la vérité. Mais comment distinguer les préjugés vrais de ceux qui sont faux? Le préjugé ne se définit-il pas par le fait que sa vérité n'a pas été établie? Gadamer est conscient de cela lorsqu'il écrit :

«Les préjugés et les préconceptions, qui occupent la conscience de l'interprète, ne sont pas, en tant que tels, à sa libre disposition. Il n'est pas lui-même en mesure de distinguer préalablement les préjugés féconds qui permettent la compréhension de ceux qui lui font obstacle et mènent à un contresens³.»

Cette volonté de maîtrise de ses propres préjugés ne tient pas compte de l'appartenance de l'interprète à l'histoire, source de nos préconceptions :

«En vérité, ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons. [...] Le foyer de la subjectivité est un miroir déformant. La prise de conscience de l'individu par lui-même n'est qu'une lumière tremblante dans le cercle fermé du courant de la vie historique. C'est

¹ Joel Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven, Yale University Press, 1985, p. 166.

² *Ibid*, p. 167.

³ VM, p. 317.

pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être'.»

La tradition et le classique, une possible source de préjugés légitimes

L'histoire exerce son influence par l'entremise de la tradition qui pré-orienté toujours nos recherches de sens. La tradition pour Gadamer est donc «[...] tout ce qui s'impose à la conscience sans avoir été préalablement fondé en raison.²» La tradition qui intéresse Gadamer n'est pas un folklore désuet, mais plutôt celle qui rend notre présent possible en délimitant l'horizon de notre conscience qui lui permet de s'orienter sur ce qui importe. Autrement dit, la tradition est ce qui nous révèle les questions auxquelles nous devons répondre. Ces questions nous sont posées par les œuvres d'art (ou événements historiques) qui sont toujours parlantes pour nous, celles qui ne cessent jamais de nous interpeller.

Autrefois, le concept de classique désignait l'autorité reconnue à certaines œuvres. Il avait une valeur normative : c'était un modèle insurpassable à imiter, un archétype antique. Le développement d'une conception plus «scientifique» de l'histoire réduisit le classique à n'être qu'un simple concept d'époque, la caractéristique d'un style historiquement situé qui n'est pas plus digne d'intérêt qu'un autre. Aux yeux de l'historien moderne, toutes les époques et tous les styles artistiques se valent. Mais il fut une époque où, sous l'influence de Herder, le concept de classique était à la fois normatif et historique.

¹ *Ibid.*, p. 298.

² Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 146.

«Le concept d'Antiquité classique et de «classique», tel qu'il a dominé surtout la pensée pédagogique à partir de l'époque du classicisme allemand, réunissait un aspect normatif et un aspect historique. Une phase précise du devenir historique de l'humanité aurait également réussi à dégager la forme de l'« humain » dans sa maturité et son accomplissement. Cette conciliation du sens normatif et du sens historique du concept remonte à Herder.¹»

Herder, conclut Gadamer, permet ainsi de «corriger l'anticipation que comporte une construction apriorique de l'histoire.²» L'histoire a un sens en elle-même, non pas en fonction d'un idéal transcendant et *a priori*. C'est dans le caractère périssable de toute époque, dit Gadamer, que se trouve le fondement de la productivité inépuisable de l'histoire. Le concept de classique, pour Herder, demeure néanmoins la qualité de ce qui, bien qu'enraciné dans son époque, n'en demeure pas moins universellement pertinent et actuel. Ainsi inspiré par Herder, Gadamer affirme qu'une œuvre classique communique directement son sens pour une durée illimitée.

Gadamer revalorise l'autorité de la tradition pour en faire la source possible de préjugés légitimes. Mais cela ne fait pas de la tradition un critère de légitimation des préjugés. Est-ce que la recherche d'un tel critère est encore pertinente d'un point de vue herméneutique?

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer affirme que la distance temporelle pourrait nous permettre de solutionner le problème de la légitimation des préjugés. Le recul du temps nous permettrait de départager les interprétations justes des interprétations erronées. Le passage du temps effectuerait une sorte de filtrage permettant aux préjugés valides de se manifester comme tels.

¹ VM, p. 307.

² *Ibid*, p. 221.

Même s'il est vrai que le passage du temps nous permet souvent de prendre le recul nécessaire à un jugement éclairé, Gadamer semble aller trop loin en faisant reposer la question de la légitimation des préjugés sur les effets de la distance temporelle. Nous pouvons facilement concevoir une tradition consolidant des interprétations erronées. Des textes classiques ont pu être censurés à une certaine époque, nous privant ainsi de passages essentiels sans lesquels il nous sera impossible de les interpréter adéquatement¹. La distance temporelle peut donc nuire à l'interprétation. Il faudra par conséquent être toujours prêt à réviser nos présupposés, car il semble que rien ne puisse en fonder la validité de façon satisfaisante.

¹ Voir Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p. 135.

COMPRÉHENSION ET *SPRACHLICHKEIT*

La conversation de chaque jour a fini par avilir à nos yeux la parole ; son explosion, son effacement l'avalissent. Les mots ne nous semblent être que des mots. Pourtant même chez l'homme se trouve une parole qui demeure au-dedans, le son s'extériorisant par la bouche. Il y a bel et bien dans la parole quelque chose de spirituel, et c'est non pas le son, mais ce que tu comprends à travers lui.

Saint Augustin,
Sermons sur saint Jean, I, 8.

Dans la troisième et dernière partie de *Vérité et méthode*, Gadamer développe les grandes lignes d'une ontologie linguistique où il affirme que «l'être qui peut être compris est langage¹». Gadamer ne veut pas seulement dire par là que notre accès à l'être est linguistique, mais que l'être lui-même ne se donne à nous qu'en langage, que si nous trouvons les mots pour le dire. Comprendre, c'est dire en nos propres mots l'être de ce qui est à comprendre.

L'avènement de la vérité est langagier, l'être se dévoile lorsqu'il est dit. Une

¹ VM, p. 500.

telle position présuppose l'unité essentielle de la pensée et du langage, ce qui va à l'encontre de la conception traditionnelle du langage en Occident où, au moins depuis Platon, le langage n'est qu'un instrument auxiliaire et accessoire d'une pensée qui préexisterait à tout langage. La distinction traditionnelle entre la pensée et le langage se fonde sur un préjugé métaphysique qui assimile l'intériorité à la pensée de l'intelligible et l'extériorité au monde sensible des sons et des signes. Ce préjugé métaphysique est aussi celui de la linguistique, car c'est le dualisme ontologique entre le sensible et l'intelligible qui fonde la distinction entre le signifiant et le signifié¹.

Pour Gadamer, le discours n'est pas que l'extériorité d'une pensée préexistante, toute parole est un événement où la pensée s'accomplit elle-même, le discours faisant venir quelque chose à la parole. «Le mot n'est pas seulement signe. [...] D'une manière énigmatique, le mot comporte un lien à la chose "reproduite" (*abgebildetes*), une appartenance à l'être de ce qui est reproduit².» Cet extrait d'une lettre de Henrich von Kleist illustre bien la thèse gadamérienne de l'accomplissement de la pensée dans le langage :

«Il m'arrive souvent de rester assis à ma table de travail, penché sur des dossiers, cherchant dans une confuse affaire de justice par quel bout je pourrais bien la prendre. [...] Et figure-toi que lorsque j'en parle avec ma sœur [...] j'arrive à saisir ce que je n'aurais peut-être pas trouvé en me creusant la tête pendant des heures. Non pas qu'elle me l'ait dit au sens propre du terme, car elle ne connaît pas le code des lois, pas plus qu'elle n'a étudié Euler ou Kästner. Non pas qu'elle m'ait fait découvrir non plus, par d'habiles questions, le point décisif, bien que ce soit finalement souvent

¹ Marie-Andrée Ricard, «Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, no 2, juin 2001, p. 253.

² VM, p. 440.

le cas. Mais c'est parce que j'ai tout de même une vague idée en rapport plus ou moins lointain avec ce que je cherche que mon esprit - quand je commence ainsi hardiment à parler et que la discussion progresse, poussée par la nécessité de trouver une conclusion à ce début - transforme cette idée embrouillée en une chose parfaitement claire, de sorte que, à mon propre étonnement, je parviens à la lumière au moment où ma phrase se termine¹.»

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer tente de renouer avec l'antique conception de l'unité intime du mot et de la chose². Par un surprenant détour théologique, Gadamer va montrer que l'unité indissoluble entre le langage et la pensée n'a pas complètement été ignorée. En effet, s'appuyant sur «la relation qui existe chez l'homme entre parler et penser³», les spéculations chrétiennes sur le mystère de la Trinité ouvrent une dimension qui était fermée à la pensée grecque :

«Quand la Parole se fait chair et que la réalité de l'esprit ne s'accomplit que dans cette incarnation, le *logos* est libéré de sa spiritualité, qui signifie en même temps sa potentialité cosmique. L'unicité (*Einmaligkeit*) de l'événement de la Rédemption marque l'émergence et l'irruption de l'être historique dans la pensée occidentale ; elle dégage le phénomène de la langue de l'idéalité du sens où il s'était abîmé et fait qu'il se présente à la réflexion philosophique. Car, à la différence du *logos* grec, le verbe est pur événement⁴.»

Pour penser de façon moins instrumentale le phénomène de la langue, Gadamer s'appuiera d'abord sur saint Augustin. Même si on verra plus loin que cette référence reste fort ambiguë, Gadamer affirme qu'Augustin semble

¹Henrich von Kleist, *Œuvres complètes*, tome I, *Petits écrits*, Le Promeneur, 1979, p. 45-46.

²«Pour les Égyptiens, rien n'existait avant d'avoir été parlé. Le dieu Thot personnifiait la langue, et pour que les êtres et les choses prissent une existence réelle, ils devaient être parlés, "jetés du dedans au dehors" par ceux qui les avaient pensés. "La langue, lit-on sur des inscriptions hiéroglyphiques, crée tout ce qui est aimé et tout ce qui est détesté, la langue crée la totalité des choses. Rien n'existe avant d'avoir reçu son nom à haute voix."» L. De Gérin-Ricard, *Histoire de l'occultisme*, Paris, Payot, 1947, p. 19.

³VM, p. 442.

⁴VM, p. 442.

avoir ainsi ouvert la voie à l'unité fondamentale de la pensée et du langage. Dans son *De Trinitate*, Augustin soutient que l'homme parle lorsqu'il pense et que ses pensées sont un langage : «*Nam etsi verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat*¹», ce qui, selon Gadamer, lui permettrait d'affronter l'enjeu théologique du mystère de l'Incarnation : comment expliquer que le divin puisse se manifester sous une forme historique et sensible?

Pour ce faire, Augustin a recours à la distinction d'origine stoïcienne, reprise également par Plotin², entre le verbe intérieur (λόγος ἐνδιάθετος) et le verbe extérieur (λόγος προφορικός). La pensée est à l'origine un vouloir-dire intérieur qui ne possède pas encore une forme sensible, audible. Ce λόγος est universel au sens où il n'assume pas encore la forme historique d'une langue particulière. Pour comprendre ce qui se dit dans une langue particulière, il nous faut transcender la configuration sensible et contingente du discours proféré pour atteindre son vouloir-dire intérieur³. Comme l'observe Jean Grondin, «ce que l'on cherche à atteindre, c'est justement le verbe qui ne se laisse proférer en aucun son, mais qui n'en habite pas moins tout discours et qui précède tous les signes en lesquels il peut être traduit⁴.»

¹ «Car bien qu'il n'y ait pas de son de parole, celui qui pense parle certainement dans son cœur.» Augustin, *De Trinitate*, XV, 17. Voir aussi le chapitre 18 : «*Quaedam ergo cogitationes locutiones sunt cordis*» ; «Certaines pensées sont dans le langage du cœur».

²Plotin se fonde sur cette distinction stoïcienne pour établir une relation mimétique et herméneutique entre la pensée et le langage : «[...] il y a une manière primordiale de penser, et une seconde, différente, qui en découle. Car de même que le discours qui est dans la voix n'est qu'une imitation de celui qui est dans l'âme, de même aussi celui qui est dans l'âme n'est que l'imitation de celui qui est dans une autre réalité. De même donc que le discours articulé est fragmenté par rapport à celui qui est dans l'âme, de même aussi celui qui est dans l'âme, puisqu'il en est l'interprète (ἑρμηνεύς), est fragmenté par rapport à ce qui est avant lui.» (Traité 19 (I, 2), 3 25-30) Trad. fr sous la direction de Luc Brisson. Le langage est ici l'ἑρμηνεύς de la pensée.

³ Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, op. cit. p. 28 et sub.

⁴ *Ibid*, p. 34.

Selon Gadamer, les notions de verbe intérieur et de verbe extérieur permettraient à Augustin de penser l'identité et la différence qui existe entre Dieu et son incarnation historique qu'est le Christ. Car de la même manière que tout discours prononcé est l'incarnation d'un discours intérieur, la parole éternelle de Dieu s'incarne de façon historique et charnelle en la personne du Christ. Augustin s'inspire ici du prologue de l'évangile de Jean : «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu¹.» Les paroles que nous prononçons tentent d'exprimer notre vouloir-dire intérieur de la même manière que le Verbe Incarné est l'incarnation du Verbe qui séjourne éternellement auprès de Dieu. Ainsi, ce que Dieu est à son Fils, la pensée l'est au langage.

Pour comprendre cette analogie et la conception du langage qui en découle, il faut ici distinguer clairement la notion chrétienne d'incarnation de la notion grecque et gnostique d'incorporation. La gnose, inspirée par le platonisme, établit un dualisme radical entre l'esprit et la matière. Le Verbe ne se fait pas chair, il est plutôt emprisonné dans une chair qui lui demeure foncièrement étrangère. L'emprisonnement de l'esprit dans la matière implique une distinction ontologique radicale entre le contenu et la forme. Sous la logique de l'incorporation, le langage ne serait que le contenant de la pensée. Pour les Pères de l'Église, cependant, le Verbe s'est littéralement fait chair. L'incarnation implique que Dieu est réellement devenu homme et qu'il est totalement présent en Jésus, comme l'écrit saint Paul : «Car en lui habite

¹ Jean , I, 1.

toute la plénitude de la divinité, corporellement¹». Loin d'être une perte, l'Incarnation de Jésus est la véritable révélation du divin.

Alors que l'incorporation est une chute de l'esprit dans la matière, l'incarnation est un accomplissement salvateur. De la même manière, le verbe intérieur s'identifie au verbe extérieur, car leur venue à l'être constitue un seul et même événement. Le langage incarne la pleine présence de la pensée à elle-même, formant ainsi une unité consubstantielle et indissoluble.

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer a voulu souligner cette consubstantialité originaire de la pensée et du langage. Après la publication de *Vérité et méthode*, Gadamer et Grondin ont surtout insisté sur l'impossibilité pour le langage seulement humain de dire tout ce qui devrait être dit pour que la pensée humaine s'accomplisse entièrement. Le Verbe divin étant «la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu²», son incarnation terrestre demeure parfaitement identique au verbe éternel alors que l'extériorisation du verbe seulement humain ne parvient jamais à exprimer l'intégralité du vouloir-dire intérieur.

Gadamer retient ici de l'évêque d'Hippone que la parole que l'on cherche à comprendre n'est jamais seulement le discours contingent qui a été proféré, mais le vouloir-dire qui se trouve par-delà son expression particulière, ce «verbe qui n'est ni grec, ni latin qui n'appartient à aucune langue³». Comprendre, c'est toujours remonter du λόγος προφορικός au λόγος ενδιάθετος, transcender le discours extérieur pour atteindre le discours

1 Col. 2, 9

2 1Cor. 1, 24

3 Augustin, *De Trinitate*, XV, 19 trad. fr. *Œuvre de saint Augustin*, tome 16 : *La Trinité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 469.

intérieur. Mais puisque nous ne sommes pas des dieux, notre langage ne parvient jamais à dire tout ce qui devrait être dit. La chose à dire ne se laisse jamais complètement dire par un discours contingent. Réduire la compréhension à la proposition, comme le veut la logique, c'est amputer le langage de sa dimension la plus essentielle, celle de son vouloir-dire qui n'arrive jamais à se dire complètement. Le non-dit de tout discours est sa part essentielle. Ne s'en tenir qu'à la proposition logique proférée, couchée sur papier et donc contrôlable et vérifiable méthodiquement, c'est méconnaître radicalement la nature du langage humain. La pensée doit s'incarner pour être comprise. Toute compréhension présuppose l'incarnation historique du sens à comprendre, ce qui, pour un être fini, implique que tout ce qui devrait être dit ne pourra jamais être complètement dit. Le vouloir-dire qui n'arrive pas à être dit est une pensée qui n'arrive pas à la pleine présence à elle-même.

Bien que les spéculations augustinienes sur le mystère de l'Incarnation laissent entrevoir une conception du langage qui échappe à l'idéalisme de la pensée grecque, il faut reconnaître que la dévalorisation chez Augustin du verbe extérieur au profit du verbe intérieur réduit tout de même le langage à l'ordre instrumental des signes. Le *De Magistro* est très clair là-dessus : le langage n'est qu'un instrument permettant de conduire à la lumière du «Maître Intérieur», la vérité immanente en chacun de nous. Aucune signification ne peut être transmise sans les signes du langage, mais les signes ne transmettent aucune signification en eux-mêmes : la signification d'un mot abstrait renvoie toujours à d'autres mots, *ad infinitum*. Cette aporie ne peut

être résolue, selon Augustin, qu'en postulant une connaissance immanente commune à tous les êtres humains et qui rend la compréhension possible entre eux. Le langage est donc ici surtout un obstacle à la compréhension, l'essentiel étant de se tourner vers l'intériorité où séjourne depuis toujours une vérité que le langage n'est pas apte à transmettre¹. Dans le *De Trinitate*, Augustin a, en fait, la ferme intention de distinguer le *verbum cordis* de tout aspect linguistique². Gadamer a commis ici l'erreur de présupposer que le rôle de la doctrine augustinienne du verbe intérieur fut d'éclairer le mystère de l'Incarnation. L'intention de l'évêque d'Hippone est plutôt d'approcher le mystère de la Trinité en mettant en lumière le rapport d'engendrement qui existe entre le Père et son Fils, en soulignant la spiritualité absolue du verbe intérieur et sa distinction radicale par rapport au langage³.

«[...] quiconque désire trouver quelque ressemblance du Verbe de Dieu, écrit-il, ressemblance d'ailleurs mêlée de multiples dissemblances, ne doit pas considérer ce verbe humain qui sonne aux oreilles, ni quand nous le proférons de vive voix, ni quand nous le pensons en silence⁴.»

Ces difficultés d'interprétation de la conception augustinienne du langage sont peut-être ce qui a poussé Gadamer, dans la section de *Vérité et méthode* où il affirme se réclamer surtout d'Augustin, à recourir plus fréquemment à Thomas d'Aquin! Selon Gadamer, c'est en effet Thomas

¹ On décèle ici encore l'influence de Plotin qui écrit, à propos de l'Un : «[...] si nous parlons et écrivons, c'est pour conduire à lui et pour éveiller à la contemplation à partir des discours, comme si nous indiquions le chemin à celui qui veut parvenir à la contemplation. Car l'enseignement ne peut indiquer que la route et le chemin ; la contemplation elle-même, c'est à celui qui veut contempler qu'il revient désormais de la mettre en œuvre.» (Traité 9 (VI,9), 4, 10-15, trad. fr. sous la direction de Luc Brisson).

² XV, 10-11.

³ Voir l'éclairant commentaire de Claude Panaccio, «Réponses de l'auteur, De quelques variations sur un thème séculaire», *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, no 2, 2001, p.274-275

⁴ Augustin, *De Trinitate*, XV, 10, 18.

d'Aquin, malgré, pourrait-on dire, son aristotélisme, qui réaffirmera l'unité fondamentale de la pensée et du langage, en ayant recours au concept néoplatonicien d'émanation intellectuelle (*emanatio intellectualis*)¹ :

«A l'aide de ce concept néoplatonicien, saint Thomas essaie de décrire le caractère «processuel» du verbe intérieur, aussi bien que la procession dans la trinité. Ainsi s'impose quelque chose qui n'était effectivement pas contenue dans la philosophie du *logos* de Platon. Le concept d'émanation dans le néoplatonisme a d'emblée un contenu irréductible au simple phénomène physique de l'écoulement, considéré comme processus de mouvement. C'est l'image de la source qui s'impose. Dans le processus de l'émanation, ce dont s'écoule quelque chose, l'Un, ne subit pour autant ni privation, ni amoindrissement. Il en est de même de la naissance du Fils à partir du Père, qui en cela ne dépense pas quelque chose qui lui appartient mais au contraire s'adjoint quelque chose. Or, il en est de même de la procession spirituelle qui se réalise dans le cours du penser, du se-dire. Une telle procession est en même temps un total rester-en-soi².»

Autrement dit, le discours intérieur émane de l'acte de compréhension sans toutefois que la compréhension ne puisse réellement se distinguer du discours intérieur lui-même. C'est dans cette simultanéité de la compréhension et du discours intérieur que se donne l'unité fondamentale du langage et de la pensée. Mais l'interprétation gadamérienne de la doctrine thomiste du verbe intérieur n'est peut-être pas non plus très juste, car selon le théologien Bernard J. Lonergan, chez Thomas d'Aquin, la compréhension précède et est absolument distincte de la production du verbe intérieur : *«In us the inner word proceeds from the act of understanding by a processio intelligibilis that also is a processio operationes, for our inner word and act of understanding*

¹ Pour ce qui suit, voir David Carpenter, «Emanation, Incarnation and the Truth-Event in Gadamer's Truth and Method», in Brice R. Wachterhauser (dir), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1994, pp 98-122.

² VM, p. 447.

*are two absolute entities really distinct*¹.» À la défense de Gadamer, il faut cependant remarquer que chez Thomas d'Aquin, la pensée humaine a la forme d'un discours intérieur qui obéit à une structure logique de composition :

«On appelle verbe intérieur au sens propre ce que le sujet connaissant forme dans l'activité d'intellection. Or l'intellect forme des objets de deux sortes, selon la dualité de ses opérations. Car selon l'opération que l'on appelle l'intelligence des indivisibles, il forme une définition; et selon l'opération par laquelle il compose et divise, il forme une énonciation, ou quelque chose de ce genre².»

Bien que Gadamer ne semble pas avoir précisément souligné cet aspect de la conception du langage de l'Aquinate, la notion de *verbum interius* chez Thomas d'Aquin se rapproche davantage de la conception gadamérienne du langage que celle d'Augustin. Il existe, comme le remarque Panaccio,

«[...] un rapprochement beaucoup plus étroit entre la pensée et le langage que ce que l'augustinisme avait proposé. La pensée humaine, pour Thomas d'Aquin, ne ressemble pas seulement à une parole engendrée par un sujet pensant et volontaire pour s'exprimer lui-même - ce qui constituait le cœur de la comparaison augustinienne, elle s'apparente aussi à un *discours* [...]»³.

Que l'interprétation par Gadamer de la doctrine du verbe intérieur du docteur angélique soit juste ou non n'est pas ce qui importe réellement ici, car c'est en fait la métaphore néoplatonicienne de l'émanation en elle-même qui lui permet de repenser la nature du langage et non pas l'utilisation qu'en fait ou non Thomas d'Aquin. Le concept néoplatonicien d'émanation

1 Bernard Lonergan, *Verbum : Word and Idea in Aquinas*, Londres, University of Notre Dame Press, 1967, p. 200.

2 Thomas d'Aquin, *Super Evang. Joannis...*, I, 1; cf. *S. theol.*, I, quest. 85, art. 2, ad 2.

3 Claude Panaccio, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999, p. 201.

intellectuelle, récupéré par les théologiens de l'Incarnation, est finalement ce qui permet à Gadamer de penser l'unité fondamentale de la pensée et du langage. Selon les *Ennéades*, le Verbe est produit par l'Intelligence et Plotin semble l'identifier avec la réflexion discursive, qui est la lumière de l'Intelligence :

«Le produit de l'Intelligence est un Verbe, et la réflexion discursive est une réalité subsistante. Elle est l'être qui se meut autour de l'Intelligence ; elle est la lumière de l'Intelligence, la trace qui lui reste attachée ; d'un côté elle est unie à l'Intelligence, elle en est remplie et en jouit ; elle prend part, et elle-même, elle pense ; de l'autre côté, elle est en contact avec ce qui vient après elle, ou plutôt, elle aussi, elle engendre des êtres qui lui sont nécessairement inférieurs¹.»

La procession plotinienne, par l'entremise des spéculations trinitaires des Pères de l'Église, donne donc à penser que «l'unité intime du penser et du se-dire, qui correspond au mystère trinitaire de l'Incarnation, implique que le verbe intérieur à *l'esprit ne soit pas formé par un acte réflexif*». En d'autres termes, le langage n'est pas l'instrument de la pensée, mais l'exercice de la pensée lui-même. La parole est un événement de pensée et non plus un simple accessoire encombrant :

«L'unité du verbe qui s'interprète dans la pluralité des paroles révèle, en outre, quelque chose qui ne se laisse pas absorber par l'ordre de l'essence correspondant à la logique et qui *illustre le caractère événementiel de la langue* : à savoir *le processus correspondant à la formation du concept*³.»

Ce processus ne suit pas la logique de l'essence et n'est pas non plus une classification selon la substance et l'accident. La pensée cherche plutôt à

¹ Plotin, *Ennéades*, V, 7, Paris, Les Belles lettres, 1991.

² VM, p. 449.

³ VM, p. 451.

se dire selon une dialectique entre l'unité et la multiplicité, l'esprit humain fini ayant besoin d'une multiplicité de mots pour penser une seule et même chose. «Puisque notre entendement n'embrasse pas d'un seul regard de la pensée ce qu'il sait, il doit à chaque fois commencer par extraire de lui-même ce qu'il pense et le poser devant lui comme dans une expression intérieure de lui-même. Tout penser est en ce sens un "se-dire"¹.». Comme l'écrit Plotin, «La pensée, si elle veut exprimer quelque chose, doit prendre une chose après l'autre : c'est là son "discours"². » La pensée humaine étant un dialogue avec elle-même, il existe donc une unité fondamentale entre le langage et la pensée. Ce dialogue de la pensée avec elle-même, n'est pas un exercice de conceptualisation, mais plutôt un processus métaphorique³. C'est en établissant des analogies à partir de ce que l'on comprend déjà que l'on parvient à trouver les mots pour dire ce qui reste à être dit.

«Ce qu'a de génial la conscience langagière, c'est qu'elle sache donner expression à de telles ressemblances. Nous appelons cela sa métaphoricité essentielle, et il importe de reconnaître que c'est en cédant à un préjugé, issu d'une théorie logique étrangère à la langue, que l'on en vient à déprécier l'usage métaphorique d'un mot en le qualifiant d'usage figuré⁴.»

L'incarnation du sens dans notre langage est dans cette mesure toujours rhétorique. Le sens à comprendre se comprend toujours à partir de ce qui fait déjà sens pour nous. La compréhension est dans cette mesure application à

¹ VM, p. 446.

² V 3, 17, 15. Trad. Bréhier.

³ Sur la prééminence de la métaphore sur le concept, voir mon article «Les concepts : une origine métaphorique?», *Dire*, vol. 12, no 1 (janvier-février 2003), p. 26-27.

⁴ VM, p. 453.

soi, traduction, c'est-à-dire traduction en ses propres mots de ce qui doit être compris¹.

*
* *

Chez Gadamer, la compréhension ne peut échapper à la *Sprachlichkeit*. On ne peut atteindre la vérité et le sens que par et dans le langage. La métaphore néoplatonicienne de l'émanation, après avoir permis aux théologiens chrétiens de s'approcher du mystère de l'Incarnation du Christ, a permis à Gadamer de reconsidérer la nature du langage, lui permettant d'échapper à l'idéalisme de la pensée grecque et à l'abstraction de la logique moderne de l'énoncé. La revalorisation gadamérienne de la matérialité du sens a trois importantes conséquences. 1) La matérialité du sens implique l'identité essentielle de la pensée et du langage. Le langage cesse de n'être que l'instrument d'une pensée préexistante et repliée sur elle-même. Le langage est plutôt le seul véritable lieu d'actualisation de la pensée. 2) La deuxième conséquence découle immédiatement de la première : la pensée est l'événement même de sa mise en langage. La traduction en mots

¹ Peut-être pourrions-nous aller encore plus loin que Gadamer en soulignant l'origine mythique du langage. Dans la mesure où le mythe exprime une vérité éternelle qui doit être vécue concrètement pour être reconnue, il est possible d'apercevoir l'origine du langage dans la pensée mythique. Comme le note à ce sujet H. Leisegang : «Le berceau du langage se trouve lui-même dans la pensée mythique. Pour celle-ci, chaque chose devient une personne, acquiert un sexe, est représentée comme agissante ou comme passive : le vent *souffle*, le soleil *se lève*, la nuit *vient*. À prendre les mots dans leur sens propre, tout est transposition imagée, trope et métaphore. Le langage est une copie animée et mouvante de la vie ; il ne cesse de raconter l'âme muette des choses et il est jusque dans ses éléments particuliers mythe, fable et conte. Les mots commencent par être absolument réservés à un cas particulier, sensible, enchâssé dans la matière, mais ils ne tardent pas à glisser imperceptiblement dans le domaine du pur esprit et par exprimer plusieurs cas au lieu d'un seul. D'une saisie physique par les sens on passe brusquement au concept le plus suprasensible.» (H. Leisegang, *La gnose*, trad. fr. Jean Gouillard, Paris, Payot, 1951, p.42.)

du vouloir-dire constitue l'être même de la pensée. 3) La finitude du langage humain implique qu'il y a toujours une part de vouloir-dire qui ne peut trouver les mots pour se dire et donc pour se penser complètement. Une part de la pensée humaine reste toujours absente à elle-même et c'est pourquoi il ne faut pas réduire la pensée à l'ordre des énoncés proférés. Toute compréhension doit tenir compte d'un non-dit qui ne pourra peut-être jamais être tout à fait dit. Ce qui n'est pas dit comme il se doit demeure cependant dans l'horizon de la *Sprachlichkeit*, car il pourrait en principe être dit.

En somme, la *Sprachlichkeit* de toute compréhension va de pair avec la finitude du langage, la pensée étant nécessairement mise en langage, même si ce qui peut effectivement être dit n'épuise jamais le vouloir-dire, tout en pouvant en principe être toujours mieux dit.

CONCLUSION

L'actualité herméneutique du néoplatonisme

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer reconduit au moins par trois fois l'avènement de la vérité à la métaphore néoplatonicienne d'émanation. Nous avons vu que Gadamer s'inspire de la tradition néoplatonicienne pour penser la relation de l'image à son modèle. Loin de n'être qu'un amoindrissement de la réalité du modèle, la représentation artistique qu'est l'image accroît la présence de ce qui est représenté en image, au sens où l'image rend manifeste ce que le modèle ne manifestait pas nécessairement. C'est ainsi que la majesté d'un monarque peut être mieux perçue au moyen de sa représentation en tableau que par une rencontre avec le personnage en chair et en os. La majesté du tableau se présente donc comme l'émanation du monarque lui-même, elle ne lui enlève rien, mais au contraire fait advenir dans la présence la pleine réalisation de sa majesté.

Gadamer a recours une seconde fois à la métaphore néoplatonicienne de l'émanation pour montrer l'unité de la pensée et du langage. Le langage

n'est pas que l'instrument de la pensée, le langage est toujours déjà pensée et la pensée toujours déjà imbibée par le langage. Nous avons vu que Gadamer s'était inspiré des spéculations sur le mystère de la Trinité pour montrer en quoi le langage était consubstantiel à la pensée, le Christ ayant été conçu par les Pères de l'Église comme l'émanation de Dieu.

Les deux premiers recours à la métaphore de l'émanation se résument dans le troisième, qui tient lieu de conclusion, et donc de sommet, à *Vérité et méthode* : les développements sur la métaphysique de la lumière et du beau. La métaphore néoplatonicienne de la lumière comme manifestation de l'intelligible dans le sensible permet à Gadamer de penser l'événement de la vérité pour un être fini, jeté dans la contingence de l'histoire et du langage. Comprendre, c'est finalement être éclairé par la lumière de l'être, être pris par elle. Pour Gadamer, cette lumière de l'être est celle du langage¹, car l'être qui peut être compris est lui-même langage.

«À la métaphysique platonicienne et néo-platonicienne de la lumière se rattache la doctrine chrétienne du Verbe, du *verbum creans*, dont nous avons longuement célébré les mérites. Nous avons caractérisé la structure ontologique du beau comme l'apparition de l'éclat grâce auquel les choses ressortent en leur mesure et leurs contours : il en va de même du domaine de l'intelligible. La lumière qui donne relief à toutes choses de façon à les rendre claires et intelligibles en elles-mêmes, c'est la lumière de la parole. C'est donc sur la métaphysique de la lumière qu'est fondée la relation étroite qui existe entre la manifestation du beau et ce qui est éclairant (*einleuchtend*) dans l'intelligible. Or, c'est justement ce lien qui nous avait guidé dans notre problématique herméneutique².»

¹ «*Das Licht des Wortes*», GW, p. 487.

² VM, p. 508-509.

Selon Gadamer, Augustin aurait reconnu le rôle de la lumière apportée par la Parole qui permet la distinction des choses entre elles, condition de toute intelligibilité :

«Il y remarque que la lumière est créée avant la distinction des choses et la création des corps célestes qui donnent de la lumière. Il insiste tout particulièrement sur le fait que la création initiale du ciel et de la terre a encore lieu sans qu'intervienne la Parole divine. Ce n'est que pour la création de la lumière que Dieu «parle» pour la première fois. Saint Augustin voit dans la parole qui nomme et crée la lumière, l'illumination spirituelle qui permet la différenciation des choses qui prennent forme. C'est la lumière seule qui permet à la masse informe du ciel et de la terre initialement créés, de prendre corps en formes multiples¹.»

L'emploi de la conceptualité néoplatonicienne n'est pas accidentelle. Le néoplatonisme est convoqué aux moments forts de *Vérité et méthode*. Mais le recours à la métaphore de l'émanation n'a pas une fonction mystique pour Gadamer : il est clair pour lui que c'est une métaphore. Nous verrons cependant que ce n'est pas là une comparaison gratuite.

La métaphore de l'émanation permet en effet de penser la possibilité de faire l'expérience de la vérité malgré la radicalité de notre finitude facticielle, historique et langagière. Elle permet à Gadamer de surmonter le dualisme platonicien entre le modèle et son image et entre la pensée et le langage. Pour la tradition platonicienne, donc moderne dans une très large mesure, l'image et le langage sont inférieurs ontologiquement et le sage doit s'en détourner pour avoir accès à la vérité. La radicalité de la finitude humaine, soulignée avec force par Gadamer à la suite de son maître Heidegger, pourrait nous entraîner vers le relativisme le plus radical :

¹VM, p. 509.

l'historicité radicale de la compréhension humaine semble en effet interdire toute expérience de la vérité. C'est ici que le phénomène de l'émanation prend tout son sens, car il permet de penser le rapport entre le modèle et son image et entre la pensée et son expression langagière autrement qu'en termes de décalque ontologiquement inférieur et séparé de la vérité de l'être. En effet, selon la doctrine des trois hypostases plotiniennes, l'épanchement de l'Un est comme le rayonnement du soleil, l'émanation est un accroissement de l'être de l'originant, car l'émanation est la conséquence de la surabondance de son être. Comme le remarque J. Trouillard,

«Le sensible n'est donc pas un simple décalque matériel de l'intelligible. Il en est la traduction dans un autre langage, un peu comme le mouvement vécu vis-à-vis de sa notation mathématique. Le sensible n'est pas imitation, mais expression. De son côté, l'idée n'est pas par rapport au sensible chose-modèle, nature abstraite ou procédé de classification. Elle est loi *formatrice*, vérité réalisatrice, bien qu'elle ne s'épuise pas dans cette opération démiurgique¹.»

C'est ce qui permet à Gadamer de penser le langage comme l'épanchement d'un vouloir-dire que la parole n'arrive jamais à épuiser et l'image comme accroissement de la présence du modèle par la mise en lumière de l'«aspect» de son être. Cela se résume dans la méditation métaphysique sur la lumière à la fin de *Vérité et méthode* où Gadamer explique que l'éclat du beau dans le monde sensible constitue le modèle ultime de l'expérience herméneutique de la vérité : la manifestation de

¹J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 22-23. Voir aussi P. Aubin, *Plotin et le christianisme*, Paris, Beauchesne, 1992 p. 112 : « Il s'agit d'une telle coexistence que l'on pourrait parler d'une seule existence du générateur et de l'engendré, de *l'énergie interne* et de *l'énergie dérivée*, de l'image et du modèle, chacun conservant toutefois son caractère propre [...] »

l'intelligible dans le sensible, de la vérité dans la contingence du langage de l'art et de la tradition qui est la lumière de l'être qui nous prend. Malgré la finitude, il est encore possible de comprendre la vérité pour celui qui se laisse prendre par le langage de l'être.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Gadamer

Gesammelte Werke, Tübingen, J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985-1995.

L'éthique dialectique de Platon (1931), trad. fr. Florence Vatan et Véronika Von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994.

Vérité et méthode, trad. fr. Fruchon, Grondin, Merlio, Paris Seuil, 1996.

L'art de comprendre. Écrits I : Herméneutique et tradition philosophique, trad.fr. Marianna Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champs de l'expérience humaine, trad. fr. Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, paris, aubier, 1991.

Langage et vérité, trad. fr. Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard, 1995.

Chemins de Heidegger, trad. fr. Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002.

La philosophie herméneutique, trad. fr. Jean Grondin, Paris, PUF, 1996.

L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien, trad. fr. P. David et D. Saadjian, Paris, Vrin, 1994.

Le problème de la conscience historique, Paris, Publications universitaires de Louvain-Éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1963, rééd. Éd. du Seuil, 1996.

L'héritage de l'Europe (1989), trad. fr. Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1996.

Littérature secondaire

AUBIN, Paul., *Plotin et le christianisme*, Paris, Beauchesne, 1992.

- CARPENTER, David, «Emanation, Incarnation and the Truth-Event in Gadamer's Truth and Method», in Brice R. Wachterhauser (dir), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1994.
- DOYON, François, «Les concepts : une origine métaphorique?», *Dire*, vol. 12, no 1, janvier-février 2003.
- DUTT, Carsten, *Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, trad. fr. Donald Ipperciel, Saint-Laurent, Fides, 1998.
- FRUCHON, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer : platonisme et modernité, tradition et interprétation*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.
- GÉRIN-RICARD Louis de, *Histoire de l'occultisme*, Paris, Payot, 1947.
- GREISCH, Jean, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000.
- GRONDIN, Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris Cerf, 1999.
 ..., *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003.
 ..., *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
 ..., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
 ..., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- KENNEDY SCHMIDT, Lawrence, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer. An Analysis of the Legitimization of Vorurteile*, Francfort, Peter Lang, 1987.
- LAURENT, Jérôme, *L'homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, ENS Édition, 1999.
- LEISEGANG, Hams, *La gnose*, trad. fr. Jean Gouillard, Paris, Payot, 1951.
- LONERGAN, Bernard, *Verbum : Word and Idea in Aquinas*, Londres, University of Notre-Dame Press, 1967.
- PANACCIO, Claude, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.
 ..., «Réponses de l'auteur, De quelques variations sur un thème séculaire», *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, no 2, 2001.
- RICARD, Marie-Andrée, «Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer», *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, no 2, juin 2001.

SHERRINGHAM, Marc, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1992.

STIEGLER, Bernard, *La technique et le temps. – La faute d'Épiméthée*, Paris, Gallilée, 1994.

TROUILLARD, Jean. *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

WARNKE, Georgia, *Gadamer : herméneutique, tradition et raison*, trad. fr. Jacques Colson, Bruxelles, De Boeck, 1991.

WEINSHEIMER, Joel, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven, Yale University Press, 1985.

Autres sources

AUGUSTIN, *Confessions*, trad. fr. Joseph Trabucco, Paris, GF, 1964.
..., *De Trinitate*, XV, 19 trad. fr. *Œuvres de saint Augustin*, tome 16 : *La Trinité*, Paris Desclée de Brouwer, 1955.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, GF, 2004.

DILTHEY, Wilhelm, *Le monde de l'esprit*, trad. fr. M. Rémy, Paris, Aubier, 1947.

HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, volume 63 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

..., *Être et temps*, trad. fr. Martineau (édition hors commerce).

..., *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. fr. Jean-François Courtine, Mauzevin, Trans-Europ-Repress, 1992.

KLEIST, Henrich von, «Petits écrits», dans *Œuvres complètes*, t. 1, trad. P. Deshusses, Paris, Gallimard, 1999.

PLATON, *Œuvres complètes*, trad. fr. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950.

PLOTIN, *Traité 1-6*, trad. fr. sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF, 2002.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Herméneutique*, Paris, trad. fr. Marianna Simon, Labor et Fides, 1987.

