

Université de Montréal

L'appropriation gadamérienne de la philia grecque

Par

Ana Sofia Alcaine Avilés

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

Avril 2022

©Ana Sofia Alcaine Avilés, 2022

Université de Montréal

Département de philosophie – Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

L'appropriation gadamérienne de la philia grecque

Présenté par

Ana Sofia Alcaine Avilés

A été évalué par

David Piché

Président-rapporteur

Jean Grondin

Directeur de recherche

Louis-André Dorion

Membre du jury

Résumé

La notoriété dont jouit l'apport de Gadamer à la tradition de l'herméneutique philosophique tend à éclipser la finesse et la complexité de ses réflexions dans le domaine de la philosophie pratique. Or, Gadamer souligne lui-même que, dès le début de sa carrière, sa principale préoccupation a été celle de comprendre à partir des Grecs ce que sont la *praxis* et la philosophie pratique qui l'étudie. C'est cette préoccupation qui l'a conduit à développer par la suite ses réflexions sur l'herméneutique – discipline qu'il comprend comme une philosophie pratique. Dans ses écrits éthico-politiques, Gadamer porte une attention particulière à la philosophie grecque, pour laquelle son intérêt est si puissant que, dès ses premiers écrits, il aspirait à en revitaliser certains éléments liés à l'exercice de la dialectique et représentés par le mode de vie dialogique de Socrate. La *philia* est l'un de ces concepts grecs que Gadamer vise à ranimer dans les esprits contemporains puisque, selon lui, la *philia* révèle des vérités sur l'existence humaine que les conceptions subjectivistes dominantes dans la modernité ne réussissent pas à expliquer. Contrairement à l'idée selon laquelle l'être humain serait fondamentalement un être individuel et seulement de manière secondaire un être social, l'appropriation gadamérienne de la *philia* met en évidence la nature sociale de l'être humain, c'est-à-dire son appartenance essentielle à la sphère sociale – dont les dimensions les plus fondamentales sont celles de la *solidarité* et l'*amitié*, selon Gadamer.

Ce mémoire vise à montrer comment, en associant la notion grecque de *philia* aux phénomènes de l'*amitié* et de la *solidarité*, Gadamer comprend ces dernières comme reposant essentiellement sur le dialogue et la coexistence entre les êtres humains (par lesquels il leur est possible d'identifier le bien commun). Selon Gadamer, autant l'*amitié* que la *solidarité* consistent en l'orientation de l'agir de l'individu vers le bien des communautés auxquelles il appartient en vertu d'une reconnaissance du lien d'interdépendance qui l'unit à celles-ci. Dans la sphère de l'*amitié*, l'essence sociale des êtres humains se manifeste dans le partage de la tâche d'auto-connaissance qui est la leur : le dialogue et la coexistence des amis leur permettent de mieux se connaître qu'ils ne le feraient individuellement. Dans la sphère de la *solidarité*, l'essence sociale des êtres humains se manifeste dans le partage des tâches – comme la communication et la division du travail – qui rendent possible l'existence même de l'humanité.

Mots clés : Philosophie, Gadamer, amitié, solidarité, philia, éthique, herméneutique, philosophie pratique, dialogue, bien commun.

Abstract

The reputation of Gadamer's contributions to the tradition of philosophical hermeneutics tends to eclipse the finesse and complexity of his reflections on practical philosophy. Gadamer himself states that, since the beginning of his career, his main concern has been understanding *praxis* and the practical philosophy that studies it. Gadamer's ethical-political writings are heavily focused on Greek philosophy, his lifelong interest in which is evidenced in his attempts to revitalise certain elements related to the exercise of dialectics as represented by the dialogical life led by Socrates. The Greek notion of *philia* is one such concept that Gadamer aimed to revive in the minds of his contemporaries; he understood *philia* as revealing certain truths about human existence that the subjectivist conceptions dominating modern thought fail to grasp and explain. Unlike the idea that humans are fundamentally individual beings and only secondarily social, Gadamer's appropriation of *philia* accentuates the social nature of human beings – that is, their essential belonging to the social sphere – whose most fundamental dimensions are those of *solidarity* and *friendship*.

This thesis aims to highlight the ways in which Gadamer's association of the Greek notion *philia* to the phenomena of friendship and solidarity leads him to characterise these phenomena as fundamentally relying on the dialogue and coexistence between human beings (through which they are capable of identifying the common good). Gadamer maintains that both friendship and solidarity entail individuals orienting their actions toward the well-being of the communities to which they belong in accordance with their recognition of the interdependence that unites them. In Gadamer's conception of *philia* as friendship, the social nature of human beings manifests in the way they share the task of self-knowledge (a task obligatory to every human being): the dialogue and coexistence between friends is what allows humans to understand themselves better than they would individually. In Gadamer's conception of *philia* as solidarity, the social essence of human beings manifests in the shared tasks that make the very existence of humanity possible – such as the task of communication and the division of labour.

Keywords: Philosophy, Gadamer, friendship, solidarity, *philia*, ethics, hermeneutics, practical philosophy, dialogue, common good.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
PREMIER CHAPITRE : CONTEXTUALISATION ET ÉTAT DE LA QUESTION	4
1. <i>L'émergence de l'intérêt pour la φιλία chez Gadamer.....</i>	4
2. <i>Une brève histoire de la conception grecque de la φιλία.....</i>	6
3. <i>L'équivocité de la φιλία : l'amitié et la solidarité.....</i>	13
4. <i>État de la question : le dialogue savant sur l'appropriation gadamérienne de la φιλία</i>	14
DEUXIÈME CHAPITRE : LA PHILÍA COMME AMITIÉ CHEZ GADAMER	19
1. <i>Notions herméneutiques préliminaires.....</i>	19
1.1. L'expérience authentique.....	19
1.2. Le vrai dialogue.....	21
2. <i>La φιλία comme amitié selon Gadamer.....</i>	24
2.1. Les typologies de l'amitié de Platon et Aristote.....	25
2.2. Les conditions nécessaires à l'amitié accomplie selon Gadamer.....	26
2.2.1. La bienveillance réciproque.....	27
2.2.2. L'estime de soi.....	28
2.2.3. La vie ensemble.....	30
2.3. L'amitié : sol fertile de dialogues authentiques.....	33
2.4. L'amitié et la compréhension de soi.....	34
2.4.1. Connaître ses préjugés pour mieux se connaître soi-même.....	36
2.4.2. Connaître le monde entre amis.....	37
2.4.3. Comprendre « l'essence » humaine avec l'ami.....	39
TROISIÈME CHAPITRE : LA PHILÍA COMME SOLIDARITÉ CHEZ GADAMER.....	43
1. <i>Les causes du manque de solidarité dans la société moderne et leur remède.....</i>	44
1.1. La solidarité déclarée et la solidarité authentique.....	44
1.2. Les médias de masse et la manipulation de l'opinion publique.....	47
1.3. La mécompréhension du rôle des experts.....	48
1.4. L'imperceptibilité de l'interdépendance humaine.....	50

1.5. Le remède contre le manque de solidarité : la conscience sociale totale	52
2. <i>La solidarité authentique</i>	53
2.1. L'histoire du terme « solidarité »	54
2.2. Solidarité, <i>logos</i> et co-(m)unication.....	56
2.2.1. <i>Logos</i> -langage-raison : <i>logos</i> , communauté, être humain.....	57
2.2.2. <i>Logos</i> et communication	58
2.2.3. <i>Logos, Mitteilung</i> et culture	59
2.2.4. Le <i>logos</i> et la perception de notre nature sociale.....	61
2.3. La définition de la solidarité authentique.....	63
3. <i>La culture de la solidarité authentique</i>.....	65
3.1. Les deux sens du « sens commun »	66
3.2. La <i>Bildung</i> (formation, éducation).....	70
3.3. Les tâches urgentes de la solidarité pour l'avenir de l'humanité.....	75
3.3.1. La préservation de l'équilibre de la nature.....	75
3.3.2. L'évitement des guerres et la paix mondiale.....	76
3.3.3. La garantie de la liberté et la justice chez tous les êtres humains.....	78
CONCLUSION	82
BIBLIOGRAPHIE.....	86

Liste des abréviations

<i>GW</i>	<i>Gesammelte Werke</i>
<i>EE</i>	<i>Das Erbe Europas</i>
<i>HE</i>	<i>Hermeneutische Entwürfe</i>
<i>LDT</i>	<i>Lob der Theorie</i>
<i>PDE</i>	<i>Platos dialektische Ethik</i>
<i>VZW</i>	<i>Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft</i>
<i>WuM</i>	<i>Wahrheit und Methode</i>

*Para y con Emma,
la más plena de mis amistades.*

Remerciements

Je ne peux qu'exprimer ma reconnaissance en espagnol, ma langue maternelle,

a mi director de investigación, profesor Jean Grondin, por su paciencia, su dirección, su generoso apoyo constante, por el camino que ha andado y compartido conmigo y con tantos otros para que podamos andarlo tras él;

a mi Emma, por su convivencia, su brillo, luz de mi luz;

a Diego, Gerardo y Juanjo, hermanos-amigos, por nuestras historicidades natural y amorosamente cercanas, por su escucha, su empatía, su dulzura;

a mi papi y a mi mami, mayores certezas de mi existencia, por la confianza que siempre me ha faltado y no a ellos;

a todos, por su imprescindible diálogo.

Gracias.

INTRODUCTION

La notoriété dont jouit l'apport de Gadamer à la tradition de l'herméneutique philosophique tend à éclipser la finesse et la complexité de ses réflexions dans le domaine de la philosophie pratique. Or, Gadamer souligne lui-même que, dès sa jeunesse, sa principale préoccupation a été celle de comprendre ce que sont la *praxis* et la philosophie pratique qui l'étudie¹. C'est cette préoccupation qui a conduit Gadamer à subséquemment développer ses réflexions herméneutiques, ce dont témoignent les nombreux textes dans lesquels il dépeint l'herméneutique comme une philosophie fondamentalement axée sur la *praxis*, c'est-à-dire une philosophie pratique². Dans les écrits éthico-politiques de Gadamer, ses principaux interlocuteurs sont manifestement Platon et Aristote, dont les doctrines font l'objet de la plupart de ses écrits de jeunesse (avant la publication de son chef d'œuvre *Vérité et méthode*³), tout en l'accompagnant tout au long de sa longue carrière universitaire. Cet intérêt général de Gadamer pour la philosophie pratique grecque est si puissant que, dès sa jeunesse, il aspirait à en revitaliser certains éléments liés à l'exercice de la dialectique et représentés par le mode de vie dialogique de Socrate⁴. Il n'est donc pas étonnant que le phénomène du dialogue soit l'une des principales bases sur lesquelles Gadamer érige ses théories herméneutiques.

Parmi les éléments de l'éthique et de la politique grecque que Gadamer vise à ranimer dans l'esprit de ses contemporains, la notion de *φιλία* (couramment traduite par le terme d'« amitié »⁵) est l'un des plus importants puisqu'elle représente, pour lui, une puissante opposition aux idées de subjectivisme régnant depuis la modernité, sur lesquelles se fonde la présente hégémonie de la science dans nos sociétés⁶. Selon Gadamer, la notion de *φιλία* révèle des vérités sur la réalité humaine que les conceptions subjectivistes – « conférant à la subjectivité la primauté de

¹ Gadamer (1985), « Zwischen Phänomenologie und Dialektik : Versuch einer Selbstkritik » [dorénavant : « Selbstkritik »], in *GW* 2, p. 22.

² Notamment : Gadamer (1976), « Hermeneutik als praktische philosophie », in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, p. 78-109; (1996), « Hermeneutik Theorie und Praxis », in *Hermeneutische Entwürfe* [dorénavant: *HE*], Tübingen : Mohr Siebeck, 2000, p. 3-11; (1960), *Wahrheit und Methode* [dorénavant : *WuM*], in *GW* 1, p. 312-346.

³ Gadamer (1960), *Wahrheit und Methode*, in *GW* 1.

⁴ Robert R. Sullivan (1989), *Political Hermeneutics : The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, p. 47-52.

⁵ Notre premier chapitre montrera que, bien que le terme d'amitié soit une traduction adéquate de celui de *φιλία*, il ne réussit pas à englober la richesse sémantique dont jouissait le terme grec dans l'Antiquité.

⁶ Gadamer (1975), « Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person » [dorénavant : « Subjektivität und Intersubjektivität »], in *GW* 10, p. 87-96.

l'absolu »⁷ – ne réussissent pas à saisir ni expliquer⁸. Contrairement à l'idée selon laquelle l'être humain serait fondamentalement un être individuel et seulement de manière secondaire un être social, l'appropriation gadamérienne de la *φιλία* met en évidence l'appartenance essentielle de l'être humain à la sphère communale. Ainsi, ce mémoire vise à illustrer comment, en s'appropriant la notion grecque de *φιλία*, Gadamer réussit à montrer que c'est grâce à son appartenance à une communauté que l'être humain existe en tant que tel et peut aspirer à mener une existence épanouie.

Gadamer soutient que le phénomène de la *φιλία* ne correspond pas seulement à celui de l'amitié, mais inclut également celui de la solidarité⁹. Selon lui, ces deux sphères interpersonnelles sont fondamentales à la vie humaine. Dans les chapitres qui suivent, nous montrerons que, d'un côté, l'amitié doit être comprise comme le rapport interpersonnel le plus accompli auquel puisse participer l'être humain et que, de l'autre côté, la solidarité doit être comprise comme le rapport interpersonnel le plus élémentaire, sur lequel repose la possibilité même d'existence des êtres humains. Afin de le montrer, nous examinerons, dans notre premier chapitre, le contexte dans lequel émerge l'intérêt de Gadamer pour la notion de *φιλία*. À cette fin, nous rappellerons brièvement l'histoire du terme de « *φιλία* » dans l'Antiquité grecque et nous présenterons un survol de la littérature secondaire portant explicitement sur l'appropriation gadamérienne de cette notion.

Dans le second chapitre, nous nous concentrerons spécifiquement sur la conception gadamérienne de la *φιλία* en tant qu'amitié, qui exige, d'abord, une analyse de deux éléments herméneutiques de base sur lesquels repose l'explication gadamérienne de l'amitié : notamment l'« expérience authentique » et le « vrai dialogue ». Dans un deuxième temps, nous présenterons brièvement les typologies de l'amitié que Gadamer identifie dans les pensées de Platon et d'Aristote. Ceci nous permettra de voir clairement les éléments grecs que Gadamer s'approprie dans sa réflexion sur le phénomène de l'amitié. Ensuite, nous étudierons les trois conditions que Gadamer considère comme nécessaires à l'amitié vraie : notamment la bienveillance réciproque entre les amis, l'estime de soi de chacun et leur vie ensemble. L'étude de ces trois conditions de l'amitié nous montrera que l'amitié vraie, pour Gadamer, est la relation interpersonnelle la plus propice à l'existence de dialogues authentiques. Finalement, nous examinerons les trois principales

⁷ *Ibid.* p. 90.

⁸ Gadamer (1975), « *Selbstdarstellung* », in *GW* 2, p. 484-485.

⁹ Gadamer (1999), « *Freundschaft und Solidarität* », in *HE*, p. 397.

manières dont l'amitié vraie contribue essentiellement à la compréhension propre de ceux qui participent en elle et constitue donc une condition nécessaire à l'accomplissement de leurs plus hautes possibilités existentielles.

Notre troisième et dernier chapitre sera consacré à l'analyse de la conception gadamérienne de la *φιλία* en tant que solidarité. Dans un premier temps, nous examinerons les causes qui, selon Gadamer, se trouvent à la racine du manque de solidarité dans nos sociétés modernes. Deuxièmement, nous présenterons une brève histoire du terme de « solidarité », histoire qui mettra en évidence le caractère d'interdépendance qui définit la solidarité telle que Gadamer la conçoit. Ensuite, nous accomplirons une analyse approfondie du rapport intime que Gadamer souligne entre le phénomène de la solidarité et celui du *logos* (langage-raison) afin de rendre manifeste le rapport co-originaire qui unit le *logos*, l'être humain et la communauté. Cela nous conduira à formuler une explication positive de ce en quoi consiste, selon Gadamer, la solidarité authentique qui rend la vie collective possible. Nous nous pencherons ensuite sur le sujet de la *Bildung* (formation, éducation) en tant que le principal moyen de cultiver le caractère solidaire des individus. Pour conclure, nous présenterons les trois tâches que Gadamer considère comme les plus urgentes pour l'avenir de l'humanité et dont l'accomplissement doit devenir le but conscient de l'agir solidaire des êtres humains.

Nous espérons que cette étude rendra les lecteurs conscients de la nécessité fondamentale d'amitié et de solidarité qui réside en chacun de nous et les incitera à consciemment soigner et cultiver la *φιλία* grâce à laquelle nous existons en tant qu'êtres humains et nous pouvons songer à mener une vie d'épanouissement.

PREMIER CHAPITRE : CONTEXTUALISATION ET ÉTAT DE LA QUESTION

1. L'émergence de l'intérêt pour la φιλία chez Gadamer

Quoique le versant éthique de la pensée de Gadamer soit généralement reconnu et amplement discuté par les commentateurs, la question de son appropriation de la *φιλία* demeure très peu fréquentée. Le traitement peu systématique que Gadamer offre de ce sujet en est vraisemblablement la cause¹⁰ : parmi ses nombreuses publications, seulement deux courts textes sont explicitement consacrés à l'élucidation du phénomène de la *φιλία* : « Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik » (1985)¹¹ et « Freundschaft und Solidarität » (1999)¹². Il ne faut pourtant pas interpréter cette apparente absence de la *φιλία* dans les écrits du philosophe comme un manque d'intérêt de sa part. Plutôt, de nombreuses références à la *φιλία* parsèment chacun des dix tomes des *Gesammelte Werke* de Gadamer, souvent de manière très dissimulée, de sorte que la *φιλία* pourrait facilement apparaître au lecteur comme une simple notion secondaire n'exigeant pas d'être discutée. Ainsi, si l'on souhaite comprendre adéquatement l'appropriation gadamérienne de la *φιλία*, la meilleure méthode consiste à en retrouver les fils éparpillés dans toute l'œuvre du philosophe afin de tisser nous-mêmes une image qui illustre clairement le rôle que joue cette notion dans la philosophie gadamérienne.

Contrairement à ce que certains commentateurs indiquent¹³, Gadamer montre dès sa jeunesse un clair intérêt pour la notion de *φιλία*: en 1928, toujours en tant que candidat à l'habilitation à l'Université de Marbourg sous la direction de Heidegger, Gadamer propose que son *Antrittsvorlesung* (discours inaugural de *Privatdozent*) s'intitule « *Φιλία* : Sur le rôle de l'amitié en éthique philosophique » (« *Φιλία: Zur Rolle der Freundschaft in der philosophischen*

¹⁰ Alexandra Makurova (2016), « Gadamer on Friendship and Solidarity: The Increase of Being in Communal Human Life », in *Russian Sociological Review* 15.4, p. 150.

¹¹ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik » [dorénavant : « Freundschaft und Selbsterkenntnis »], *GW* 7, p. 396-406.

¹² Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 56-68.

¹³ Certains commentateurs soutiennent que Gadamer ne s'intéresse explicitement à la *φιλία* qu'après la publication de *Vérité et méthode*, notamment : Pavlos Kontos (2004), « L'impasse de l'intersubjectivité chez Gadamer, ou l'appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne », in *Gadamer et les Grecs*, Paris : Vrin, p. 53-70.

Ethik »)¹⁴. Ceci veut dire que Gadamer manifestait déjà un clair intérêt pour la *φιλία* trente-deux ans avant la publication de son chef d'œuvre *Vérité et méthode* en 1960. Cet intérêt pour la *φιλία* s'enracinait dans l'intérêt général que Gadamer avait pour les Grecs¹⁵, dans lesquels il a toujours salué un remède qui permettrait à la philosophie de se rétablir de « l'anémie » (*Blutlosigkeit*) à laquelle l'idéalisme transcendantal « aliénant » (*entfremdet*) de ses contemporains l'avait menée et de surmonter les apories de la subjectivité moderne¹⁶. Il faut noter, d'ailleurs, que l'*Antrittsvorlesung*, que Gadamer consacre à la *φιλία*, constitue un moment crucial pour un jeune philosophe allemand comme il l'était : il s'agit d'un discours public que doivent produire tous ceux songeant à devenir *Privatdozenten* (« "habilités" à et tenus de donner des cours »¹⁷) puis professeurs en Allemagne. Le but d'un tel discours est de permettre au futur enseignant de présenter ses intérêts, ses domaines de compétence, son approche didactique et tout simplement le rapport qu'il entretient avec la matière qu'il enseignera¹⁸. Étant donné que le salaire des *Privatdozenten* comme le jeune Gadamer dépendait du nombre d'étudiants inscrits à leurs cours, il était dans l'intérêt de Gadamer d'offrir une *Antrittsvorlesung* sur un sujet qu'il maîtrisait bien, qui illustre de manière générale le contenu de ses cours à venir et qui convaincrerait le plus d'étudiants à y assister. Gadamer prononça son discours le 23 février 1929, quelques mois avant d'enseigner son premier cours, d'éthique, à l'Université de Marbourg.

Le manuscrit de ce discours inaugural demeure inédit, mais en 1985, cinquante-six ans après l'avoir prononcé, Gadamer en publie une version révisée sous le titre de « *Freundschaft und Selbsterkenntnis : Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik* » (« Amitié et connaissance de soi : le rôle de l'amitié dans l'éthique grecque »)¹⁹. Dans les deux versions, Gadamer souligne que son but est d'opérer une analyse phénoménologique (« *phänomenologische Analyse* ») des textes platoniciens et aristotéliens portant sur la *φιλία*, c'est-à-dire que ses analyses aspirent à demeurer « auprès des choses mêmes » dont il est question dans les textes :

¹⁴ Jean Grondin (2011), *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris : Grasset et Fasquelle, p. 179. Quoique la plupart des commentateurs de la *φιλία* chez Gadamer soient au courant de cette leçon inaugurale, aucun parmi eux n'en a consulté le manuscrit originel. Par souci de rigueur et grâce aux services du *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach, nous sommes la première à examiner attentivement ce manuscrit.

¹⁵ Gadamer (1975), « Selbstdarstellung », in *GW* 2, p. 484.

¹⁶ *Ibid.* p. 484-485. Ce que Gadamer entend lorsqu'il parle des Grecs comme le remède de la subjectivité moderne deviendra plus clair dans les chapitres 2 et 3 de ce mémoire.

¹⁷ Jean Grondin (2011), *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, p. 179.

¹⁸ Ce document de l'Université de Lübeck présente de manière concise en quoi consiste une *Antrittsvorlesung* : https://www.uni-luebeck.de/fileadmin/uzl_veranstaltungen/Merkblatt_zu_Antrittsvorlesungen2019.pdf

¹⁹ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », *GW* 7, p. 396-406.

Gadamer lit les textes grecs en gardant le regard fixe sur les phénomènes réels (« *die wirklichen Lebensphänomene*²⁰ ») qu'ils examinent²¹. Ce faisant, il essaie de « parler de manière pertinente des phénomènes sans se contenter de répéter des choses qu'[il] a lues ou entendues²² ». Quoique Gadamer ait pratiquement produit un nouveau texte en 1985, le noyau de son interprétation de la *φιλία* en tant qu'amitié demeure quasi inchangé. Les principales différences entre les deux textes sont dues à l'usage d'un vocabulaire plus heideggérien dans le texte de jeunesse et la clarté argumentative supérieure du texte de vieillesse. Il faut toutefois noter que, bien que le texte tardif ait gagné en clarté, Gadamer y exclut – ou plutôt voile – certains éléments métaphysiques et épistémologiques que son texte originel attribuait à la *φιλία*, voilement qui enlève une certaine rigueur au texte plus tardif. Nous examinerons attentivement ces deux textes dans les chapitres 2 et 3 de ce mémoire. Ce que nous devons retenir pour le moment est le fait que la *φιλία* accompagne Gadamer tout au long de sa vie académique et que, conséquemment, si l'on n'étudie pas sérieusement le rôle que cette notion joue dans la pensée du philosophe, notre compréhension de ses théories plus connues pourrait s'avérer incomplète ou inadéquate.

2. Une brève histoire de la conception grecque de la *φιλία*

Dans la version révisée et publiée de son discours inaugural de professorat, Gadamer exprime vouloir s'inscrire dans le dialogue philologique moderne concernant la *φιλία* en nommant certains de ses principaux représentants²³. Cette mention est de grande valeur pour nous car elle nous permet d'identifier les interlocuteurs de Gadamer sur le plan philologique. En effet, avant d'analyser l'appropriation gadamérienne de la *φιλία*, il est impératif que nous nous interrogiions à propos de ce qu'est la *φιλία* « originelle » dont Gadamer s'empare. Parmi les philologues contemporains s'étant dédiés à l'étude de cette notion, Jean-Claude Fraisse, avec son ouvrage *Philia : La notion d'amitié dans la philosophie antique*, nous paraît être non seulement le plus rigoureux, mais aussi le plus apte à nous soutenir dans la tâche d'élucider la conception grecque de la *φιλία* que Gadamer s'approprié²⁴.

²⁰ Gadamer (1975), « Selbstdarstellung », in *GW 2*, p. 488.

²¹ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », *GW 7*, p. 398.

²² Jean Grondin (2011), *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, p. 140.

²³ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », *GW 7*, p. 398.

²⁴ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia : La notion de l'amitié dans la philosophie antique* [dorénavant : *Philia*], Paris : Vrin.

La longue et fascinante évolution de la conception grecque de la *φιλία* mérite et exige – comme Dirlmeier²⁵ et Fraisse, entre autres, le montrent – des ouvrages entiers, mais, puisque notre but est d’analyser spécifiquement l’appropriation gadamérienne de cette notion, nous nous limiterons à offrir un très bref aperçu des diverses manières dont les Grecs comprenaient la *φιλία* dans l’Antiquité. En parlant de la notion de *φιλία*, Fraisse soutient qu’« il est en fait à peu près impossible de parler de la morale, voire de la métaphysique antique, sans y faire quelque allusion [et que] l’étonnant serait plutôt que l’on se soit souvent contenté, précisément, d’allusions, là où les textes étaient si nombreux, et l’importance de la notion si clairement soulignée par les anciens eux-mêmes²⁶ ». L’importance métaphysique et éthique que Fraisse reconnaît à la *φιλία* pourrait faire croire que cette notion aurait principalement été valorisée par les philosophes; toutefois, Fraisse rappelle qu’en examinant le sens de n’importe quel phénomène, « les philosophes [grecs] puisaient dans le répertoire des poètes, des orateurs ou des historiens, qui n’était autre, au départ, que celui de tout le monde²⁷ ». Pour cette raison, nous tenterons d’illustrer l’évolution de la notion de *φιλία* dans l’Antiquité grecque²⁸ en commençant par ses plus anciens témoignages sous le nom de « *φιλότης* », en passant par la compréhension populaire de celle-ci à l’époque classique, puis en examinant ce qu’a d’exceptionnel la réflexion qu’en proposent Platon et Aristote.

À l’époque archaïque, la *φιλότης* désignait principalement les relations de parenté (*συγγένεια*)²⁹, mais ne se limitait pas à elles. Quoique les *φίλοι* par excellence soient les membres de la famille, dans les poèmes homériques, les termes « *φιλότης* (substantif), *φίλος* (adjectif) et *φιλεῖν* (verbe) » sont généralement employés en référence à des personnes ou des objets considérés comme les conditions de l’autarcie d’un individu, son indépendance ou autosuffisance. Plus précisément, dit Fraisse, « [t]out ce qui donne à l’homme une impression de plaisir et de liberté, tout ce qui contribue à la jouissance de sa propre personne et de sa propre vie peut être qualifié de *philon*. [...] Est *philon* ce qui ne peut être séparé de moi sans que je cesse d’exister, ou du moins de mener l’existence qui est ma raison d’être³⁰ ». Inversement, ce qui est *φίλον* à quelqu’un car il

²⁵ Franz Dirlmeier (1931), *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum* [dorénavant : *Philos und Philia*], München: Druck der salesianischen Offizin.

²⁶ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 25.

²⁷ *Ibid.* p. 21.

²⁸ Nous sommes consciente qu’un résumé comme celui que nous nous proposerons est inévitablement réducteur et quasi caricatural. Il est toutefois nécessaire que le lecteur ait accès à ces points de repère que nous présenterons malgré leur insuffisance.

²⁹ Franz Dirlmeier (1931), *Philos und Philia*, p. 7-23.

³⁰ *Ibid.* p. 39.

contribue à son autarcie jouit aussi de la protection que celui-ci lui offre et bénéficie ainsi de la *φιλότης* qui les unit. En ce sens, certains commentateurs suggèrent que la *φιλότης* dénote un rapport de coopération entre les deux éléments qu'elle lie ensemble³¹, lesquels, étant bons l'un pour l'autre, sont mutuellement appropriés : ils complètent réciproquement leurs existences³². Ainsi, souligne Fraisse, la *φιλότης* est associée à l'idée selon laquelle « la personne ne peut être conçue, ni ne peut s'éprouver elle-même, indépendamment du groupe ni même de l'environnement dont elle fait partie » : autrement dit, la relation à l'altérité est essentielle à la compréhension propre de l'individu homérique³³.

Chez Hésiode, la connotation coopérative du rapport entre *φίλοι* est également présente et se manifeste principalement dans les relations réciproques entre voisins sur le plan du travail rural. D'ailleurs, la *φιλότης* est de plus en plus associée à la notion de justice (*δίκη*), « don des dieux », selon Hésiode³⁴, et « ce qui distingue radicalement l'homme de toutes les espèces animales³⁵ ». Ce lien entre la *φιλότης* et la *δίκη* se trouve également chez les pythagoriciens (auxquels on attribue l'invention du terme « *φιλία* ») et contribue à ce que la *φιλία* acquière un sens proprement humain chez ces derniers³⁶. C'est dans ce contexte que Pythagore exprime sa fameuse maxime « *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* » (« tout est commun entre amis »)³⁷, évoquant le caractère de communauté qui caractérise désormais la *φιλία* et suggérant que, « avant de régner dans la cité elle-même, [la *φιλία*] doit exister entre les membres de la communauté pythagoricienne »³⁸. Autrement dit, quoique les pythagoriciens considèrent la *φιλία* entre les membres de leur communauté comme la plus fondamentale, ils promeuvent simultanément une certaine « universalisation » des relations de *φιλία* au sein de l'humanité – d'où l'origine pythagoricienne de la notion de *φιλανθρωπία*³⁹.

³¹ Arthur W.H. Adkins (1963), « "Friendship" and "Self-sufficiency" in Homer and Aristotle », in *The Classical Quarterly* 13.1, p. 30-45 : « In a hostile or indifferent world, a small number of persons is united with the Homeric *ἀγαθός* in co-operative relationships »; « *φιλότης* denotes the structure of that part of the world which is, or should be, reliable » (p. 36).

³² Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 43.

³³ *Ibid.* p. 45.

³⁴ Hésiode, *Les travaux et les jours*, v. 274-285.

³⁵ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 54.

³⁶ *Ibid.* p. 58-61.

³⁷ Jamblique, *De pythagorica vita*, 32.

³⁸ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 63-66.

³⁹ *Ibid.* p. 66.

Concernant la conception vulgaire de la *φιλία* à l'époque classique, c'est chez les tragiques que l'on trouve les témoignages les plus éclairants, dont ceux d'Euripide⁴⁰ sont les plus nombreux. Chez ce dernier, la *φιλία* « apparaît comme ce que les hommes ont besoin d'inventer lorsque les dieux leur sont indifférents » : la *φιλία* désigne donc des rapports librement établis et caractérisés par une mutuelle assistance entre des personnes qui ne peuvent atteindre par elles-mêmes leur indépendance⁴¹. Fraisse maintient que « les Grecs du V^e siècle considèrent une *philia* jouant essentiellement sur la solidarité comme un gage de liberté et de grandeur d'âme » et « le lien à la vertu ou à la liberté » qu'acquiert la *φιλία* accorde à l'amitié « une valeur intrinsèque »⁴². Fraisse résume la conception populaire de la *φιλία* en soutenant que : « c'est dans une volonté manifeste de s'intéresser à autrui pour lui-même, en anticipant sur la réciprocité de son attitude, d'établir avec lui des relations [avec lui], en constituant un nouvel ordre d'obligations, que l'homme trouve à la fois le signe de son affranchissement et le gage d'une liberté accrue, la solidarité avec ses semblables »⁴³. Autrement dit, dans la conception populaire de la *φιλία* à l'époque classique, la recherche du bien propre et le dévouement à l'intérêt de la communauté à laquelle on appartient ne sont pas compris comme mutuellement exclusifs : le fait de contribuer au bien collectif n'implique pas nécessairement une abnégation de soi et de son bien propre⁴⁴. Les discours des orateurs antiques reflètent également cette compréhension populaire de la *φιλία* en Grèce classique. En effet, dans l'Athènes démocratique, il était commun et attendu qu'un *φίλος* défende son *φίλος* devant les tribunaux, ce pourquoi les orateurs comme Lysias et Isocrate consacraient souvent leur « talent à flatter chez les juges les habitudes de pensée les plus favorables à [leurs] clients, et à présenter ces derniers comme les citoyens le plus sympathiques » : ainsi, celui qui prononçait un discours, en évoquant la *φιλία* le liant à son ami, cherchait à souligner la grandeur d'esprit de ce dernier et son caractère « solidaire » (en termes plus modernes)⁴⁵.

L'évolution qu'a subie la conception grecque de la *φιλία* à travers les siècles se trouve condensée dans la pensée de Platon et d'Aristote, mais explorée de manière plus délibérément

⁴⁰ Plusieurs des tragédies d'Euripide explorent le thème de la *φιλία*. Voir, par exemple : Euripide, *Médée* 229, 252-258, 310-311, 807-810; *Andromaque*, 376, 641, 644, 734, 890, 986; *Iphigénie à Aulis*, 265-272, 334sq, 458, 463-464, 630, 648; entre autres.

⁴¹ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 76-79.

⁴² *Ibid.* p. 80-81.

⁴³ *Ibid.* p. 82. Cf. Franz Dirlmeier (1931), *Philos und Philia*, p. 35-49.

⁴⁴ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 107-119.

⁴⁵ *Ibid.* p.107.

analytique. En effet, la réflexion platonicienne à ce sujet « prend appui sur la tradition populaire tout en en repensant profondément le sens [et] inaugure une méditation proprement philosophique des problèmes qui y sont liés »⁴⁶. Autrement dit, chez Platon, la *φιλία* est pensée pour la première fois non pas dans la spécificité de telle ou telle relation concrète, mais dans le cadre des fins humaines en général. C'est également dans les dialogues platoniciens que les *φίλοι* véritables se voient attribuer l'adjectif « *οἰκεῖος* »⁴⁷, qui désigne traditionnellement le caractère « aussi bien [de] ce qui est propre, personnel, voire intime et intérieur, que ce qui nous est proche, du parent ou de l'ami au compatriote »⁴⁸. Platon arrive même à soutenir que si l'on établit des rapports d'amitié, c'est parce que l'on est « naturellement apparenté » (*φύσει οἰκεῖον*) avec nos amis⁴⁹. Cette association de la *φιλία* avec l'*οἰκεῖον* naturel des hommes devient encore plus significative lorsqu'on reconnaît que, pour Platon, l'*οἰκεῖον* de chaque chose équivaut à son bien propre⁵⁰, son *τέλος*, ce que chaque chose aspire par nature à être⁵¹. En ce sens, Fraisse interprète la *φιλία* platonicienne comme une condition nécessaire à l'achèvement de notre nature propre, de notre bien⁵². Plus spécifiquement, dit Fraisse :

L'amitié doit se fonder dans une proximité de nature, correspondre à un besoin réciproque qui tient à l'essence des partenaires et non à un manque douloureux, permettre à la personnalité de chacun d'eux de trouver son achèvement [;] d'autre part, cette proximité est elle-même engendrée par la parenté de chacun avec le bien, qui apparaît ainsi comme primordiale⁵³.

Les vrais amis ont, par leur essence, besoin l'un de l'autre afin d'atteindre ensemble le bien qui est propre à chacun. Autrement dit, la nécessité réciproque des amis se traduit dans une recherche commune du bien pour l'homme et, plus fondamentalement, du Bien en général – que Platon désigne dans le *Lysis* comme le « *πρῶτον φίλον*⁵⁴ » (souvent traduit comme « le premier objet d'amour »⁵⁵). Cette recherche commune du Bien s'opère dans le « travail commun » du dialogue

⁴⁶ *Ibid.* p. 186.

⁴⁷ Platon, *Lysis*, 221e-222b.

⁴⁸ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 142-150.

⁴⁹ Platon, *Lysis*, 222a.

⁵⁰ *Ibid.*, 222c.

⁵¹ Platon, *République*, 505a-e; *Banquet*, 202e; *Lois*, 715e; *Phèdre*, 98b; etc.

⁵² Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 144.

⁵³ *Ibid.* p. 145.

⁵⁴ Platon, *Lysis*, 219b-220b.

⁵⁵ Cf. Louis-André Dorion (2004), *Platon : Charmide. Lysis*, Paris : Flammarion, p. 202-211.

entre les amis⁵⁶. Ce n'est pas un hasard si dans le contexte du dialogue socratique (« instrument concret de cette recherche »), « le terme *φίλος* est un de ceux qui reviennent le plus souvent dans la bouche de Socrate pour s'adresser à ses interlocuteurs »⁵⁷. Il faut toutefois noter que, quoique pour Platon la *φιλία* soit une condition nécessaire à la connaissance du Bien, cela ne veut pas dire que tous les hommes soient en mesure d'établir des relations d'amitié authentiques⁵⁸. La notion d'amitié authentique est développée plus clairement par Aristote, qui poursuit la réflexion proprement philosophique sur la *φιλία* débütée par son maître. En effet, Aristote réussit à clarifier et à rectifier certains éléments qui demeurent imprécis dans la doctrine platonicienne. Par exemple, les commentateurs soulignent que Platon ne réussit pas à bien différencier la *φιλία* de l'*ἔρως* et que sa description de la structure de la véritable *φιλία* ainsi que des différents types d'amitiés imparfaites demeure trop vague⁵⁹. C'est sans doute la raison pour laquelle l'analyse gadamérienne de la *φιλία* est plus proche de celle d'Aristote.

Les commentateurs s'accordent sur le fait que les traités aristotéliens se caractérisent par leur « méthode dialectique », c'est-à-dire qu'ils tendent à recueillir les diverses perspectives existantes (ou possibles) sur le sujet en question avant d'en présenter une « synthèse » qui expliquerait de manière plus adéquate le sens de celui-ci⁶⁰. La réflexion qu'Aristote opère au sujet de la *φιλία* ne fait pas exception : il débute par une analyse des opinions passées et contemporaines sur le sujet, en soulignant leurs déficiences, afin de comprendre l'« essence » de la *φιλία* « et la manière dont elle s'actualise »⁶¹. Aristote en vient ainsi à identifier les trois types d'amitié possibles : l'amitié fondée sur le plaisir (« *διὰ τὸ ἡδύ* »), l'amitié fondée sur le profit ou l'avantage (« *διὰ τὸ χρήσιμον* ») et l'amitié fondée sur la vertu (« *δι' ἀρετήν* »)⁶². Parmi les trois, cette dernière est la seule véritable, selon Aristote, ce pourquoi il la désigne également par le nom de « *τέλεια*

⁵⁶ Platon, *République*, 531c-534a. Cf. Michel Alexandre (1966), *Lecture de Platon*, Paris : Bordas, p. 226 : « La dialectique est le dialogue comme procédé de réflexion; elle est réflexion en acte, et on ne pense peut-être que dans le dialogue ».

⁵⁷ Jean-Claude Fraise (1974), *Philia*, p. 127.

⁵⁸ Jean-Claude Fraise (1974), *Philia*, p. 149.

⁵⁹ La raison de cette imprécision est généralement attribuée au fait que les interlocuteurs de Socrate dans le *Lysis* (le seul dialogue explicitement dédié au sujet de l'amitié) sont deux garçons (Lysis et Ménexène) qui n'ont pas encore la capacité de mener le dialogue de manière adéquate.

⁶⁰ Pierre Aubenque (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, VI^e édition, Paris : Presses Universitaires de France (2013), p. 90 : Il s'agit « d'un progrès proprement "dialectique", qui ne s'approche d'une vérité toujours fuyante qu'au prix d'un perpétuel va-et-vient dans la discussion ».

⁶¹ Jean-Claude Fraise (1974), *Philia*, p. 190-191.

⁶² Aristote, *Éthique à Eudème*, 1235b-1238b; *Éthique à Nicomaque*, 1156a5-1157a35.

φιλία » (amitié accomplie)⁶³. Cette typologie de la φιλία est l'un des éléments qui permettent à Aristote de se démarquer le plus de Platon; le second élément – encore plus important que le premier – est sa description approfondie de la structure de la τέλεια φιλία⁶⁴. Reprenant l'analyse de Platon, Aristote définit l'amitié vraie comme une disposition essentielle de l'homme qui, étant originairement orienté vers le bien, choisit de se consacrer en communauté avec son ami à comprendre ce que constitue le bonheur propre à chacun⁶⁵. Cette τέλεια φιλία, dans laquelle les hommes peuvent identifier leur τέλος, se caractérise par l'amour de soi (l'harmonie entre les parties de l'âme)⁶⁶ de chacun des amis, ainsi que par la bienveillance réciproque⁶⁷ et la vie en commun⁶⁸ qui les unissent. De plus, Aristote reprend explicitement un aspect de la φιλία qui était déjà présent dans la φιλότης à l'époque homérique, notamment le fait qu'il soit impossible pour l'homme dépourvu de φίλοι de se suffire à soi-même, d'être autarcique ou autosuffisant⁶⁹. Cela veut dire que seul l'individu ayant des liens de φιλία avec d'autres personnes sera en mesure d'atteindre les plus hautes possibilités humaines⁷⁰. Nous verrons plus loin que, bien que Gadamer n'ait pas une conception téléologique de la nature humaine, et qu'il ne s'approprie pas la notion d'αὐτάρκεια en tant que telle, il adopte les éléments structuraux de l'amitié accomplie aristotélicienne et attribue à celle-ci le même rôle qu'Aristote lui accorde au sein de la vie pratique et la vie contemplative des êtres humains⁷¹.

Malheureusement, l'espace limité dont nous disposons nous oblige à mettre en suspens l'analyse des doctrines platoniciennes et aristotéliciennes au sujet de la φιλία. Étant donné que le but de notre mémoire est d'étudier l'appropriation gadamérienne de la φιλία grecque – et non pas les doctrines grecques en tant que telles –, nous devons nous contenter pour le moment de cette présentation sommaire. Nous reprendrons l'analyse de la conception platonico-aristotélicienne

⁶³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1156b7

⁶⁴ Aristote consacre des portions importantes de ses écrits éthiques au traitement de ces deux éléments : *Éthique à Nicomaque*, VIII et IX; *Éthique à Eudème*, VII; *Magna Moralia*, II, 11-17.

⁶⁵ Jean-Claude Fraise (1974), *Philia*, p. 248-252.

⁶⁶ *Éthique à Nicomaque*, 1166a1-1166b29 et 1169a12-b2; *Éthique à Eudème*, 1240a5-b35. Nous examinerons cette notion dans le chapitre suivant.

⁶⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1155b27-1156a4 et 1166b30-1168a27; *Éthique à Eudème*, 1240b35-1243b35.

⁶⁸ *Éthique à Nicomaque*, 1171b29-1172a15; *Éthique à Eudème*, 1245a10-b25.

⁶⁹ Cf. ci-dessus p. 7.

⁷⁰ Alors que Platon souligne déjà l'aporie liée au rapport entre l'idéal d'autarcie et le besoin essentiel d'amis en *Lysis*, 215a, Aristote réussit à dissoudre l'aporie – au moins partiellement – en *Magna Moralia*, 1212b-1213a35; *Éthique à Eudème*, 1244b1-1245a25.; *Éthique à Nicomaque* 1097b6-21; 1177a33 238-241. Cf. Jean-Claude Fraise, (1974) *Philia*, p. 238-241.

⁷¹ Jean-Claude Fraise (1974), *Philia*, p. 192.

dans les chapitres 2 et 3 lorsque nous examinerons la manière dont Gadamer s'approprie les doctrines anciennes et les actualise dans un vocabulaire plus représentatif de l'herméneutique philosophique.

3. L'équivocité de la *φιλία* : l'amitié et la solidarité

La traduction usuelle de *φιλία* par le terme d'« amitié » en français n'est pas erronée, mais ne réussit pas à exprimer la plurivocité du terme grec. Nous avons vu qu'à travers les époques le terme de « *φιλία* » est employé pour désigner une multiplicité de rapports humains : peuvent être *φίλοι* les membres d'une famille, les partenaires d'affaires, les amoureux, les membres d'une communauté, les partenaires de dialogue, etc. Il est donc difficile de donner une définition précise de ce qu'est la *φιλία*. Selon Emilio Lledó – philosophe espagnol ayant consacré une bonne partie de son œuvre à l'étude de cette notion –, on peut dire, de manière générale, que la *φιλία* « naît de la nécessité de combler des manques, de surmonter la solitude de chaque individu dans la compagnie de son semblable »⁷². Gadamer est bien conscient de la richesse sémantique et historique du terme « *φιλία* », ce pourquoi il évite de réduire son sens à celui d'un seul concept moderne. C'est la raison pour laquelle il suggère que la *φιλία* se manifeste dans deux sphères interpersonnelles fondamentales à la vie humaine : l'amitié (*Freundschaft*) et la solidarité (*Solidarität*). Nous examinerons celles-ci de manière approfondie dans les chapitres 2 et 3 respectivement.

Nous verrons que dans les deux écrits que Gadamer dédie explicitement au sujet de la *φιλία*, l'analyse de l'amitié est beaucoup plus rigoureuse et claire que celle de la solidarité. Ceci mène plusieurs commentateurs à mécomprendre – voire à omettre dans leurs analyses – la conception gadamérienne de la solidarité et le rôle fondamental que celle-ci joue, de même que l'amitié, dans la vie humaine. Afin de comprendre la place privilégiée que la solidarité occupe dans la pensée gadamérienne, il est impératif que l'on consulte l'œuvre complète de l'herméneute, car le sujet de la solidarité y apparaît fréquemment quoique rarement accompagné d'explications précises. Il semblerait parfois que, pour Gadamer, le phénomène de la solidarité doive tout simplement être considéré comme un présupposé sur lequel tous s'accordent, un présupposé qui, comme nous le montrerons, sous-tend toutes ses théories herméneutiques et éthiques. Cette idée peut certes

⁷² Emilio Lledó (2015), *El surco del tiempo*, Madrid: Austral, p. 166.

paraître invraisemblable ou exagérée, mais rappelons que la notion de la *φιλία* se trouvait explicitement dans la pensée de Gadamer trente-deux ans avant la publication de *Vérité et méthode* et a été explicitement revisitée par le philosophe dans les dernières années de sa longue vie, notamment dans son texte « *Freundschaft und Solidarität* » de 1999⁷³.

4. État de la question : le dialogue savant sur l'appropriation gadamérienne de la *φιλία*

La littérature secondaire concernant l'appropriation gadamérienne de la *φιλία* n'est pas très abondante : il n'y a qu'autour d'une dizaine d'auteurs qui se sont penchés spécifiquement et rigoureusement là-dessus. Quoique chacun de ces commentateurs ait contribué de manière fructueuse à l'élucidation du rôle de la *φιλία* dans la pensée gadamérienne, les discussions de ce sujet omettent souvent certains éléments essentiels à la compréhension du sujet et demeurent imprécises à l'égard de plusieurs autres. Plus particulièrement, lorsqu'on étudie individuellement chacun des commentaires, on se rend compte que les auteurs commettent souvent des fautes « méthodologiques » importantes en abordant la question qui nous intéresse. L'une des erreurs principales que nous avons identifiées tient au fait que les commentateurs ignorent que, outre sa formation en philosophie, Gadamer a eu une solide formation en tant que philologue classique⁷⁴. Dès sa jeunesse il réussit non seulement à dialoguer d'égal à égal avec les plus grands représentants de la philologie classique de l'époque – dont Werner Jaeger et Paul Friedländer –, mais aussi à influencer leurs idées de manière considérable⁷⁵. Ignorant la compétence de Gadamer dans le champ de la philologie classique, certains commentateurs sous-estiment sa capacité à produire des interprétations érudites et nuancées des auteurs classiques⁷⁶.

Une deuxième erreur fréquente dans les commentaires sur la *φιλία* gadamérienne tient au fait qu'ils tiennent principalement compte des écrits tardifs du philosophe, notamment ceux parus après les années soixante. Le fait de se concentrer principalement sur les textes tardifs empêche de reconnaître l'attachement que Gadamer manifeste pour le sujet de la *φιλία* tout au long de sa carrière. Conséquemment, plusieurs commentaires ont une perspective trop restreinte sur l'analyse gadamérienne de la *φιλία* et ne réussissent pas à percevoir la place importante que celle-ci occupe

⁷³ Paru dans le recueil *HE* (1999), p. 56-68.

⁷⁴ Jean Grondin (2011), *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, p. 141.

⁷⁵ *Ibid.* p. 146-149.

⁷⁶ Voir, par exemple, Pavlos Kontos (2004), « L'impasse de l'intersubjectivité chez Gadamer, ou l'appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne », p. 53-70.

dans sa pensée en général. Semblablement, plusieurs commentateurs mécomprennent le lien qui unit l'amitié et la solidarité : soit en exagérant leurs différences, soit en exagérant leurs similitudes. Ceci les empêche non seulement de bien analyser chacun des phénomènes séparément, mais aussi de comprendre pourquoi Gadamer associe tous les deux à la notion grecque de *φιλία*⁷⁷.

Par ailleurs, certains commentateurs ne prêtent pas assez attention aux différentes manières dont la *φιλία* était comprise dans l'Antiquité. C'est précisément cette erreur que nous souhaitons éviter en présentant un bref survol des conceptions de la *φιλία* à partir d'Homère jusqu'à l'époque classique. Ce survol nous a également permis d'attirer l'attention sur les implications métaphysiques, anthropologiques et épistémiques attribuées à la *φιλία* dès les plus anciens témoignages qui nous sont parvenus. Ayant tout cela en tête, nous jugeons néanmoins important de souligner les manières dont la littérature secondaire a positivement contribué à l'élaboration des idées que nous exposerons dans les prochains chapitres.

L'étude la plus rigoureuse concernant l'appropriation gadamérienne de la *φιλία* se trouve dans l'ouvrage de Carla Danani intitulé *L'amicizia degli antichi : Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*⁷⁸. Bien que le but de l'ouvrage soit d'élucider les textes de Gadamer dans lesquels il se trouve en dialogue direct avec les idées de Platon et d'Aristote, l'autrice manifeste une compréhension exceptionnelle de la *φιλία* comme l'une des principales notions que Gadamer s'approprie de l'Antiquité grecque⁷⁹. Le fait que Danani ne consacre qu'une brève section de son livre à la *φιλία* n'est d'aucune manière une faiblesse; au contraire, c'est précisément sa compréhension du rapport général qui unit Gadamer aux philosophes classiques qui permet à Danani de comprendre les notions d'amitié et de solidarité plus adéquatement que la plupart des commentateurs. Elle réussit également à tracer des liens entre la notion de *φιλία* et d'autres éléments platonico-aristotéliens – tels que la dialectique et le rapport *theoria-praxis* –, ce que peu de commentateurs font. Il est donc dommage que, parmi les (au moins) douze auteurs ayant écrit des textes sur la *φιλία* gadamérienne depuis la publication de l'ouvrage de Danani, aucun ne semble avoir consulté cet important ouvrage.

⁷⁷ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », *HE*, p. 56-68.

⁷⁸ Carla Danani (2003), *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Milano: Vita e pensiero.

⁷⁹ *Ibid.* p. 248-271.

Un second auteur dont les analyses ont beaucoup contribué à l'élaboration de ce mémoire est Darren Walhof, dont les textes mettent l'accent sur le potentiel politique de la conception gadamérienne de la *φιλία*⁸⁰. Quoique la sphère de la solidarité ait plus d'implications politiques que celle de l'amitié, Walhof semble avoir une compréhension plus adéquate de l'amitié que de la solidarité. Il réussit néanmoins à illustrer le caractère coopératif des rapports de *φιλία* que nous avons identifié dans la conception qu'en avaient les Grecs. À part Walhof et Danani, les auteurs qui ont contribué plus spécifiquement à notre analyse de la *φιλία* en tant qu'amitié sont Luis Eduardo Gama⁸¹, David Vessey⁸², Alexandra Makurova⁸³ et C.A. Delgado Lombana⁸⁴. Pour l'analyse de la *φιλία* en tant que solidarité, ce sont les commentaires de Jennifer Gaffney⁸⁵ et de James Risser⁸⁶ qui se démarquent du reste des auteurs. Concernant la manière dont Gadamer conçoit la *φιλία* comme une notion qui réussirait à rendre raison des rapports interhumains plus adéquatement que les théories de l'intersubjectivité, l'étude de Michael Hofer⁸⁷ s'avère très éclairante, quoique l'auteur considère que la défense gadamérienne de la *φιλία* soit insuffisante pour réfuter les théories de l'intersubjectivité. À part Hofer, les études de Lauren Swayne Barthold permettent aussi de mieux saisir cet aspect du sujet de la *φιλία* qui, dès la fin des années vingt, a signifié pour Gadamer la clé qui permettrait à la philosophie contemporaine de surmonter les apories de la subjectivité⁸⁸.

⁸⁰ Darren Walhof (2017), « Solidarity, Friendship, and Democratic Hope », in *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*, London: Palgrave Macmillan, p. 99-142; et (2006) « Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity », in *Political Theory*, 34.5, London: Sage Publications, p.569-593.

⁸¹ Luis Eduardo Gama (2020), « Amitié et solidarité. La politique de Hans-Georg Gadamer », in *Archives de Philosophie*, 2.83, p. 177-194.

⁸² David Vessey (2005), « Gadamer's Account of Friendship as an Alternative to an Account of Intersubjectivity », in *Philosophy Today*, 49.5, p. 61-67; et (2016), « Dialogue, Goodwill, and Community », in *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, New Jersey: Wiley-Blackwell, p. 312-319.

⁸³ Alexandra Makurova (2016), « Gadamer on Friendship and Solidarity: The Increase of Being in Communal Human Life », in *Russian Sociological Review* 15.4, p. 146-161.

⁸⁴ César Augusto Delgado Lombana (2015), « La Amistad como una experiencia de encuentro en los otros », in *Universitas Philosophica*, 33.66, p. 171-192; et (2013), « Entre el extrañamiento y lo común. En torno a la noción de amistad desde la hermenéutica de Gadamer », in *Folios*, 2.38, p. 3-14.

⁸⁵ Jennifer Gaffney (2018), « Solidarity in Dark Times. Arendt and Gadamer on the Politics of Appearance », in *Philosophy Compass*, 13, Wiley Online Library.

⁸⁶ James Risser (2002), « Shared Life », in *Symposium*, 6.2, p. 167-180; et (2019) « Hearing the Other: Communication as Shared Life », in *Journal of Applied Hermeneutics*, University of Calgary, p. 1-17.

⁸⁷ Michael Hofer (1998), *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Abel*, Gadamer und Schleiermacher, München: Wilhelm Fink Verlag.

⁸⁸ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », *GW* 7, p. 398.

Parmi tous les auteurs que nous avons consultés, ceux dont les analyses semblent le plus décevantes sont Pavlos Kontos⁸⁹ et Georgia Warnke⁹⁰. Kontos n'a simplement pas une compréhension suffisante des théories herméneutiques de Gadamer et donne trop d'importance à la ressemblance entre les personnes dans les contextes du dialogue et de l'amitié; autrement dit, il ne réussit pas à comprendre le rôle essentiel que Gadamer accorde à la différence et à l'*Abstand* (distance) dans ses théories. Ceci le mène à défendre une « opposition radicale entre l'amitié aristotélicienne et la solidarité gadamérienne », ce qui – nous le montrerons – est complètement faux⁹¹. Inversement, Warnke exagère le rôle de la différence dans la solidarité gadamérienne en soutenant que Gadamer met trop l'accent sur les différences entre les individus au détriment de leurs similitudes. Ceci la conduit à interpréter la conception gadamérienne de la solidarité comme essentiellement « défensive » plutôt qu'unifiante⁹². Nous attribuons cette erreur au fait que Warnke ne réussit pas à comprendre la différence entre les deux types de solidarité que Gadamer identifie : la solidarité authentique et la solidarité déclarée⁹³. Nous y reviendrons et insisterons. Enfin, malgré la mécompréhension de ces deux auteurs concernant l'amitié et la solidarité, ils nous ont néanmoins offert l'opportunité de mieux formuler nos interprétations en nous obligeant à justifier en quoi leurs perspectives étaient déficientes.

Pour terminer la contextualisation de notre présente recherche, nous devons reconnaître l'apport de l'ouvrage *Political Hermeneutics : The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* de Robert R. Sullivan⁹⁴. Sullivan est probablement le seul commentateur qui se soit penché si attentivement sur les idées développées par Gadamer avant *Vérité et Méthode*. En montrant pourquoi le jeune Gadamer devrait être considéré comme un « penseur politique⁹⁵ », il illustre de manière détaillée le contexte dans lequel émerge l'intérêt de Gadamer pour la *φιλία* – quoiqu'il ne traite pas spécifiquement de cette notion. L'analyse que Sullivan opère des textes de jeunesse de

⁸⁹ Pavlos Kontos (2004), « L'impasse de l'intersubjectivité chez Gadamer, ou l'appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne », in *Gadamer et les Grecs*, Paris : Vrin, p. 53-70.

⁹⁰ Georgia Warnke (2012), « Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics », in *History and Theory*, 51.4, p. 6-22.

⁹¹ Pavlos Kontos, (2004), « L'impasse de l'intersubjectivité chez Gadamer, ou l'appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne », p. 65.

⁹² Georgia Warnke (2012), « Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics », p. 20.

⁹³ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 64.

⁹⁴ Robert R. Sullivan (1989), *Political Hermeneutics : The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press.

⁹⁵ *Ibid.* p. 10 : Sullivan contraste les théories politiques modernes – dont la « prémisses est que, si les conditions de la vie pouvaient être contrôlées, alors l'action humaine pourrait être prédite et gouvernable » – aux théories politiques classiques plutôt « fondée[s] sur le langage et la conversation ».

Gadamer, qui se concentrent presque exclusivement sur la philosophie platonicienne et aristotélicienne, lui permet de montrer de manière convaincante que Gadamer aspirait dès sa jeunesse à revitaliser certains éléments de l'éthique et de la politique classiques fondés sur l'exercice de la dialectique et représentés par le mode de vie socratique⁹⁶. Ainsi, selon Sullivan, Gadamer prétendait inspirer ses contemporains, particulièrement les jeunes, à adopter un mode de vie dialogique comme celui de Socrate⁹⁷. Sullivan insiste sur le fait que « le Gadamer tardif ne diffère pas tellement du jeune. Il n'y a pas de "rupture" dans la pensée des deux. La structure de base de la pensée de jeunesse est maintenue et présentée à nouveau, mais plus abstraitement, en *Vérité et méthode* »⁹⁸. La manière dont Sullivan illustre cette continuité a fortement contribué à notre compréhension de certains éléments herméneutiques intimement liés à la *φιλία* : notamment la *Bildung*, le dialogue, le rapport individu-communauté, entre autres. Les écrits de Lauren Swayne Barthold⁹⁹, Jennifer Gaffney, James Risser et Walter A. Brogan¹⁰⁰, mais surtout l'ouvrage de C. Danani, nous ont également permis de développer une meilleure compréhension du rapport fondamental entre la *φιλία* et d'autres notions éthiques et herméneutiques centrales à la pensée de Gadamer.

Ce premier chapitre nous a permis de montrer comment la littérature secondaire concernant l'appropriation gadamérienne de la *φιλία* grecque – quoiqu'extrêmement fructueuse – n'avait pas encore été en mesure de tisser une image suffisamment claire et rigoureuse du rôle que joue cette notion dans la pensée de Gadamer. Dans ce contexte, le présent mémoire vise à combler les principales lacunes qui restent dans le dialogue savant que nous venons de récapituler et à présenter de façon plus intégrale la conception gadamérienne de la *φιλία*.

⁹⁶ *Ibid.* p. 47-52.

⁹⁷ *Ibid.* p. 135 et 174.

⁹⁸ *Ibid.* p. 11.

⁹⁹ Lauren Swayne Barthold (2010), « Friendship and the Ethics of Understanding », in *Epoché*, 14.2, p. 417-429; et (2001), *The Truth of Hermeneutics: The Self and Other in Dialogue in the Thought of Hans-Georg Gadamer*, New York: The New School for Social Research [thèse doctorale].

¹⁰⁰ Walter A. Brogan (2002), « Gadamer's Praise of Theory: Aristotle's Friend and the Reciprocity Between Theory and Practice », in *Research in Phenomenology*, 32, p. 141-155.

DEUXIÈME CHAPITRE : LA *PHILÍA* COMME AMITIÉ CHEZ GADAMER

1. Notions herméneutiques préliminaires

Nous avons vu dans le chapitre précédent que Gadamer, étant très sensible à la richesse historique et sémantique du concept de « *φιλία* » dans l'Antiquité grecque, évitait de réduire son sens à celui qu'il a pour les modernes, celui d'« amitié ». C'est pourquoi il suggère que la *φιλία* se manifeste dans deux sphères interpersonnelles fondamentales à la vie humaine : l'amitié (*Freundschaft*) et la solidarité (*Solidarität*). Ce second chapitre sera consacré spécifiquement à l'étude de la conception gadamérienne de l'amitié qui peut être comprise comme une appropriation herméneutique des doctrines platonicienne et aristotélicienne sur l'amitié. Afin de mieux situer notre analyse de la *φιλία* chez Gadamer, nous devons d'abord examiner les deux éléments herméneutiques principaux à la lumière desquels l'« amitié » gadamérienne doit être comprise : notamment « l'expérience authentique » et « le vrai dialogue ».

1.1 L'expérience authentique

Pour Gadamer, l'« expérience authentique » (*eigentliche Erfahrung*) est toujours une expérience négative, une expérience de nullité dans laquelle on se rend compte qu'une réalité n'est pas telle qu'on la supposait¹⁰¹. Autrement dit, dans une « expérience authentique », les anticipations de sens (*Sinnerwartungen*) à partir desquelles nous interprétons un phénomène s'avèrent inadéquates à la réalité de la chose, l'« objet » de notre compréhension. Nos anticipations de sens, que Gadamer appelle « préjugés » (*Vorurteile*), sont donc remplacées par une interprétation plus convaincante – interprétation qui est néanmoins également susceptible d'être révisée et remplacée si, en la mettant à l'épreuve de la chose même, elle aussi se révèle inadéquate à la réalité. Gadamer souligne que ce qui déclenche une telle expérience est le fait que l'on rencontre quelque chose d'étonnant (*befremdlich*) qui, par son étrangeté (*Fremdheit*), nous désoriente¹⁰², c'est-à-dire que le phénomène ne s'ajuste pas à la manière dont on comprenait la réalité jusqu'à maintenant. Cet élément déclencheur de l'expérience authentique correspond à la

¹⁰¹ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 358-360.

¹⁰² Gadamer (1970), « Sprache und Verstehen », in *GW* 2, p.185-186.

notion grecque de l'« ἄτοπον » (« *das Ortlose* », « le sans-lieu »), quelque chose « qui ne peut pas être classifié sous les schématismes de nos attentes de compréhension et donc nous déconcerte »¹⁰³. À cet égard, Gadamer soutient que la personne qui comprend n'est pas maîtresse de l'expérience¹⁰⁴; c'est elle qui subit l'effet que la réalité exerce sur elle en contredisant ses attentes et, ainsi, elle fait l'objet d'un véritable « πάθει μάθος¹⁰⁵ » car c'est effectivement en pâtissant que l'on apprend : en pâtissant on comprend¹⁰⁶.

Du point de vue du langage, Gadamer maintient que lorsqu'on comprend un phénomène, c'est la chose même qui vient au langage et, ce faisant, « elle acquiert [...] sa vérité, sa pleine manifestation dans la pensée humaine »¹⁰⁷. Autrement dit, dans l'articulation du *logos* dans l'esprit humain, « c'est l'étant, tel qu'il se montre à l'homme, comme étant et signifiant, qui prend la parole »¹⁰⁸. Le *logos*, le langage n'imité pas la réalité, c'est la réalité même qui s'exprime en lui et l'être humain ne fait que la saisir. Cette idée se trouve dans le terme même de « *logos* », dont la racine indoeuropéenne **leg-* désigne l'acte de cueillir, de rassembler : en ce sens, nous pouvons dire que, par le *logos* dans lequel se meut toute compréhension, l'être humain cueille directement la réalité¹⁰⁹. De plus, Gadamer souligne que la compréhension que l'on acquiert dans toute nouvelle expérience s'intègre dans la totalité de notre expérience spirituelle (« *in das Ganze unserer eigenen geistigen Erfahrung eingeht* »¹¹⁰) et détermine donc toute notre existence future : la nouvelle compréhension fait désormais partie de nos anticipations de sens. Pourtant, Gadamer insiste sur le fait qu'aucune compréhension d'un phénomène ne peut être définitive, car « la vérité est constamment en construction »¹¹¹. Pour cette raison, dit-il, une expérience authentique accomplie ne doit pas mener l'interprète à une assurance absolue de son interprétation; au contraire, elle devrait accorder à celui qui comprend une plus grande ouverture à faire de nouvelles expériences¹¹². C'est précisément cette ouverture qui, selon Gadamer, caractérise la personne d'expérience (*der Erfahrene*), dont l'humilité lui permet de reconnaître que sa compréhension peut

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 358.

¹⁰⁵ Eschyle, *Agamemnon*, v.176.

¹⁰⁶ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 362.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 449.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 460.

¹⁰⁹ Robert Beekes (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Boston: Leiden, p. 841.

¹¹⁰ Gadamer (1972), « Hermeneutik als praktische Philosophie », in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* [dorénavant : *VZW*], Frankfurt am Main : Suhrkamp, p. 124.

¹¹¹ Gadamer (1971), « Replik zu "Hermeneutik und Ideologiekritik" » [Dorénavant: « Replik »], *GW* 2, p. 271.

¹¹² *Ibidem*.

toujours s'avérer inadéquate à la réalité et qui, conséquemment, est toujours prête à permettre aux expressions inattendues de la réalité de modifier ses interprétations antérieures¹¹³. Cela veut dire que la personne d'expérience est toujours consciente de sa finitude, du fait qu'elle ne peut pas tout savoir et que ses interprétations ne sont jamais absolument exhaustives¹¹⁴. L'être humain ne cesse jamais d'apprendre, dit Gadamer, et, pour cette raison, notre espèce ne possède pas une essence fixe; au mieux, ajoute-il, l'essence de l'être humain correspond à sa finitude, et « la seule manière de ne pas succomber sous [cette dernière] est de nous ouvrir à l'autre, d'écouter ce toi qui se trouve devant nous »¹¹⁵.

1.2. Le vrai dialogue

Cette idée d'ouverture à autrui qui nous sauverait de notre finitude essentielle nous mène au deuxième élément herméneutique que nous devons comprendre avant d'entrer dans l'analyse de la *φιλία* chez Gadamer : la notion de « vrai dialogue » (*das wahre Gespräch*). Gadamer maintient que, pour qu'un dialogue soit authentique, son but doit être l'entente (*Verständigung*), au sens où les interlocuteurs doivent être disposés à atteindre, par le dialogue qui les unit, un accord concernant la chose qui veut et doit être comprise¹¹⁶. C'est dans l'acte de « se livrer à la chose » que « la conversation avec autrui obtient sa possibilité authentique », dans laquelle les interlocuteurs se soutiennent mutuellement et avancent ensemble dans le processus par lequel la vérité de la chose se dévoile à eux¹¹⁷. Ainsi, Gadamer soutient que les dialogues authentiques sont ceux menés de manière proprement dialectique : ceux dans lesquels les interlocuteurs comprennent que la valeur du dialogue se trouve, non pas dans le fait de défendre de manière intransigente leurs opinions respectives sur la réalité, mais plutôt dans l'interprétation progressive que les deux peuvent atteindre ensemble en suivant la direction que leurs mutuelles réfutations offrent à leur quête commune de vérité¹¹⁸. En ce sens, dit Gadamer, dans le vrai dialogue, les interlocuteurs ne conçoivent pas les contradictions comme des obstacles, mais comme des conditions qui leur permettent de se rapprocher graduellement et ensemble de la vérité de la chose qui veut être

¹¹³ Gadamer, « Selbstdarstellung », *GW* 2, p. 505.

¹¹⁴ Jean Grondin (2002), « Gadamer's Basic Understanding of Understanding », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York: Cambridge University Press, p. 44.

¹¹⁵ Gadamer (2002), *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview von Riccardo Dottori* [dorénavant: *Lektion*], Münster: LIT Verlag, p. 31-33.

¹¹⁶ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 308.

¹¹⁷ Gadamer (1931), *Platos dialektische Ethik* [dorénavant : *PDE*], in *GW* 5, p. 30.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 30-35.

comprise. Seuls de tels dialogues, dans lesquels les interlocuteurs se laissent guider par la vérité de la chose – à l'exclusion de toute volonté de domination de l'autre – peuvent être considérés comme authentiquement dialectiques¹¹⁹.

Outre leur ouverture à la vérité de la chose, le « vrai dialogue » exige que chacun des participants se mette à la place de l'autre, ce qui ne veut pas dire qu'il doive faire abstraction de soi¹²⁰; au contraire, dit Gadamer, le dialogue authentique n'est possible qu'à condition que chaque interprète s'insère lui-même dans l'acte d'interpréter : autrement dit, la mobilisation des préjugés de l'interprète – ses anticipations de sens – est essentielle à toute compréhension qu'il puisse atteindre¹²¹. Ces préjugés (pré-jugements) qui façonnent son interprétation de la réalité constituent son horizon interprétatif, c'est-à-dire, « le champ de vision qui comprend et inclut tout ce qu'[il] peut voir d'un point précis »¹²². L'horizon d'anticipations de sens de chaque personne est néanmoins toujours mobile car il est constamment mis à l'épreuve dans sa rencontre avec les choses mêmes et avec les horizons d'autres interprètes (leurs perspectives sur la même réalité). Cette rencontre d'horizons est précisément ce qui a lieu dans le dialogue, et elle n'implique ni une « assimilation hâtive » de l'altérité (*Andersheit*) à nos propres attentes de sens ni un oubli/abstraction de soi (*Selbstausslöschung*) en faveur de l'altérité¹²³.

Ce qui s'opère en réalité dans le vrai dialogue est ce que Gadamer désigne sous l'expression de « fusion d'horizons » (*Horizontverschmelzung*)¹²⁴ : étant donné que les points de vue de toutes les personnes sont « ancrés » dans le monde (« le sol qui réunit tous ceux qui parlent les uns avec les autres »), leurs horizons respectifs ne s'excluent jamais complètement l'un l'autre¹²⁵. Gadamer soutient qu'en réalité « la diversité de ces visions du monde ne signifie pas une relativisation du monde [et que,] au contraire, ce qu'est le monde lui-même ne diffère en rien des aspects sous lesquels il s'offre »¹²⁶. Ainsi, ayant un ancrage commun, les horizons des différents participants peuvent se fusionner dans le dialogue, permettant à chaque participant d'atteindre une « élévation à une universalité [ou généralité] supérieure (*Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit*) qui

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 274 et 308-310.

¹²¹ *Ibid.* 310.

¹²² *Ibid.* 307.

¹²³ *Ibid.* 310.

¹²⁴ *Ibid.* 311.

¹²⁵ *Ibid.* 450.

¹²⁶ *Ibid.* 451.

l'emporte sur [la particularité de chacun d'entre eux] »¹²⁷. Par cette fusion d'horizons, les interlocuteurs « prennent part l'un à l'autre » et ensemble ils « participent à la vérité »¹²⁸ et ce qui en résulte est une véritable entente (*Verständigung*) entre eux, une « métamorphose » par laquelle chaque participant « s'introduit dans ce qui est commun [la sphère commune aux interlocuteurs], où nul ne reste ce qu'il était »¹²⁹.

La compréhension commune de la réalité que rend possible le dialogue authentique (proprement dialectique) possède un degré de certitude plus élevé que celui de l'expérience individuelle car, selon Gadamer, l'accord (*Zustimmung*) de l'autre est un « critère de l'adéquation du *logos* [de notre interprétation] à la chose »¹³⁰. L'accord de l'autre est la première condition de l'art de dialoguer, souligne Gadamer, parce qu'il faut toujours s'assurer que l'autre et moi avançons ensemble dans notre réflexion commune sur le phénomène en question¹³¹. La volonté de *Verständigung* (entente) qui guide le dialogue authentique inclut nécessairement une mutuelle volonté d'accord à chaque pas de la réflexion. Cela veut dire que chaque participant doit « chercher à faire valoir la légitimité de ce que l'autre dit¹³² » et mettre à l'épreuve ses propres préjugés afin que puisse se dégager la vérité de la chose dans une signification commune qui dépasse les anticipations que chacun avait avant le dialogue, et qui ne correspond pas à leur simple somme. L'entente entre les interlocuteurs correspond plutôt à l'accès commun des participants du dialogue à un niveau de sens plus général, une communauté de sens qui les unit¹³³. C'est exactement cette participation commune à un niveau de sens supérieur (rendue possible par les points de convergence entre les perspectives des deux interlocuteurs) qui permet à chacun d'entre eux de s'élever au-delà de sa particularité individuelle, de mieux comprendre la manière dont l'autre

¹²⁷ *Ibid.* p. 310. Quoique la plupart des commentateurs francophones de Gadamer semblent privilégier le terme « universalité » pour traduire celui d'« *Allgemeinheit* », nous préférons utiliser le terme « généralité » car cela rend possible la distinction entre l'usage d'« *Universalität* » et d'« *Allgemeinheit* » dans les écrits de Gadamer.

¹²⁸ Gadamer (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », in *GW 2*, p. 323. Cf. Gadamer (1980), « Vom Ideal der praktischen Philosophie », in *Lob der Theorie* [dorénavant : *LDT*] (1983), Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, p. 72.

¹²⁹ Gadamer (1960), *WuM*, *GW 1*, p. 384.

¹³⁰ Gadamer (1931), *PDE*, p. 31.

¹³¹ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW 1*, p. 373. Pour cette raison, le dialogue oral entre des personnes qui se trouvent au même endroit en même temps est la forme du dialogue par excellence. Selon Gadamer, il est néanmoins possible que l'on dialogue avec des textes, des œuvres d'art et toute production de sens humaine, peu importe son moyen d'expression. Toutefois, étant donné que l'accord entre le texte (et son auteur) et l'interprète, l'œuvre d'art (et son auteur) et l'interprète, ne peut pas se confirmer à chaque pas du dialogue comme dans le dialogue « simultané », ce sont des formes dialogiques moins propres, pour ainsi dire.

¹³² *Ibid.* p. 297.

¹³³ *Ibid.* p. 466

personne perçoit le monde et de permettre à la parole de l'autre de lui communiquer une vérité à propos du monde qu'il n'aurait pas pu voir à partir de sa seule perspective individuelle. Cette élévation à une généralité plus vaste apparente l'objectif du vrai dialogue à celui du phénomène de la *Bildung*¹³⁴ (formation), notamment celui de rendre possible « l'élévation de l'homme à l'humanité » (« *Emporbildung des Menschen zur Humanität* »). Nous examinerons attentivement la conception gadamérienne de la *Bildung* dans le chapitre suivant, car elle est étroitement liée à la notion de « solidarité ».

2. La *φιλία* comme amitié selon Gadamer

Maintenant que nous avons examiné les deux principaux éléments herméneutiques à la lumière desquels on doit comprendre l'appropriation gadamérienne de la *φιλία*, nous pouvons enfin passer au véritable objet de ce chapitre : la conception gadamérienne de l'amitié. Dans le premier chapitre, nous avons vu que, de manière générale, les rapports de *φιλία* naissent « de la nécessité de combler des manques, de surmonter la solitude de chaque individu dans la compagnie de son semblable »¹³⁵. Quoique le terme d'« amitié » ne réussisse pas à englober le riche sens de celui de *φιλία* – qui dans l'Antiquité était employé pour désigner une grande diversité de rapports humains –, Gadamer insiste sur le fait que l'amitié est effectivement l'une des deux sphères interpersonnelles fondamentales à la vie humaine dans lesquelles la *φιλία* se manifeste. Les principales sources de Gadamer dans son analyse de l'amitié sont sans aucun doute Platon et Aristote, particulièrement ce dernier. Dans son texte « Amitié et solidarité », Gadamer remarque l'énorme contraste entre les philosophes de l'Antiquité dont « il n'en est presque aucun...qui n'ait laissé de doctrines, de discours ou d'écrits sur l'amitié...[et] Kant, l'admirable et grand maître de pensée philosophique, qui n'a consacré qu'une seule page à l'amitié »¹³⁶. Semblablement, Jean-Claude Fraisse, dans son ouvrage sur *La notion d'amitié dans la philosophie antique*, souligne que, quoique la question de la relation entre consciences prenne une place importante dans la philosophie moderne et contemporaine¹³⁷, « le problème de l'amitié, si familier aux Anciens, est un problème qui s'est perdu; lorsqu'il a été retrouvé, il ne l'a été que par des hommes cultivés pour qui sa formulation ancienne était anecdote, et à qui son actualité imposait une nouvelle

¹³⁴ *Ibid.* p. 15-24.

¹³⁵ Emilio Lledó (2015), *El surco del tiempo*, p. 166.

¹³⁶ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 56.

¹³⁷ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 11.

réflexion »¹³⁸. Gadamer est l'un des rares philosophes contemporains qui se sont sérieusement consacrés à l'élucidation du rôle de l'amitié dans la vie humaine.

Dans son discours sur la *φιλία* en 1929, Gadamer avoue ne pas être en mesure d'expliquer exactement – ni particulièrement disposé à enquêter sur – les raisons pour lesquelles la question de la *φιλία* jouait un rôle beaucoup plus important dans la pensée grecque que dans la pensée moderne¹³⁹. Ce qui l'intéresse, dit-il, est le rôle que peut jouer la notion d'amitié au sein de la philosophie éthique¹⁴⁰. Nous avons vu que Gadamer aspirait dès sa jeunesse à revitaliser certains éléments de l'éthique et de la politique classiques fondés sur l'exercice de la dialectique et qu'il prétendait inspirer ses contemporains, particulièrement les jeunes, à adopter un mode de vie dialogique comme celui de Socrate¹⁴¹. La *φιλία* est l'un de ces concepts classiques que Gadamer vise à ranimer dans les esprits contemporains. Bien que l'analyse gadamérienne de cette notion soit d'inspiration platonico-aristotélicienne avouée, Gadamer ne s'intéresse pas exactement aux typologies de l'amitié que Platon et Aristote présentent. Ses analyses se concentrent plus spécifiquement sur l'« amitié accomplie » (« *die vollkommene Freundschaft* ») telle qu'Aristote la conçoit et proposent une actualisation de celle-ci¹⁴².

2.1. Les typologies de l'amitié de Platon et Aristote

Gadamer est très sensible à la place privilégiée qu'Aristote, « le maître de ceux qui connaissent [l'amitié]¹⁴³ », accorde à ce sujet dans chacun de ses trois traités d'éthique (*Éthique à Nicomaque* VIII et IX; *Éthique à Eudème* VII; *Magna Moralia* II, 11-17) et considère ce fait comme une preuve indéniable du rôle fondamental que les relations amicales jouent au sein de la vie pratique¹⁴⁴. Aristote distingue trois types d'amitié : l'amitié fondée sur le plaisir (« *διὰ τὸ ἡδύ* »), l'amitié fondée sur le profit ou l'avantage (« *διὰ τὸ χρήσιμον* ») et l'amitié fondée sur la vertu

¹³⁸ *Ibid.* p. 20.

¹³⁹ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 1 : Il mentionne concisément les raisons suivantes : « les différences dans la stratification et l'ordre de la vie publique et la vie privée », « la signification de l'amitié dans la sagesse de vie et son miroir, la poésie », et « la passion indescriptible pour la discussion et le raffinement logique que les Grecs – et non seulement les philosophes – consacrent aux questions de la moralité de l'amitié ».

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ Robert R. Sullivan (1989), *Political Hermeneutics*, p. 47-52.

¹⁴² Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 399.

¹⁴³ Gadamer, (1999) « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 56.

¹⁴⁴ *Ibidem.* Cf. Gadamer (1982), « Wertethik und praktische Philosophie », in *GW* 4, p. 214.

(« δι' ἄρετήν »)¹⁴⁵. Parmi ces trois types, la seule amitié véritable est celle qui se fonde sur la vertu, ce pourquoi Aristote la désigne sous le nom de « τέλεια φιλία » (amitié accomplie)¹⁴⁶. Les deux autres types ne se rapportent à cette dernière que de manière analogique et ne remplissent donc les conditions de l'amitié véritable que de manière déficiente¹⁴⁷. Gadamer considère que la typologie de l'amitié proposée par Aristote – quoique supérieure à ses yeux à celle de Platon – ne doit pas être conçue comme une classification strictement exacte¹⁴⁸.

Selon Gadamer, la classification aristotélicienne des types d'amitié se trouve déjà en germe dans la pensée de Platon, mais exprimée de façon plutôt vague et peu structurée¹⁴⁹. Gadamer soutient que dans le *Lysis* de Platon, Socrate et ses jeunes interlocuteurs identifient « l'amitié entre enfants », « l'amitié entre amoureux » et « l'amitié entre hommes matures » comme les différentes sortes d'amitié dans lesquelles les hommes peuvent participer au cours de leur vie¹⁵⁰. Toutefois, il souligne que, pour Socrate, la véritable amitié est celle qui dure toute la vie (« die Lebensfreundschaft »), celle dans laquelle les deux amis s'orientent vers le « πρῶτον φίλον » (le premier objet d'amour) qui correspond à l'Idée du Bien (ou « le Beau » dans le *Banquet*)¹⁵¹. Les doctrines platonico-aristotéliciennes de l'amitié sont évidemment intéressantes en soi. Néanmoins, étant donné que le but de ce chapitre est d'étudier l'appropriation gadamérienne de la φιλία et non les doctrines anciennes en tant que telles, nous ne nous pencherons sur ces dernières que dans la mesure où elles contribuent directement à l'analyse gadamérienne de l'amitié.

2.2. Les conditions nécessaires à l'amitié accomplie selon Gadamer

Dans chacun des textes gadamériens portant spécifiquement sur l'amitié, le philosophe affirme que l'« amitié accomplie » (*vollkommene Freundschaft*) telle que conçue par Aristote constitue le noyau de son appropriation de la notion ancienne¹⁵². Toutefois, il reconnaît que son analyse incorpore également certains éléments constitutifs de la doctrine platonicienne. Afin de clarifier la structure de l'amitié accomplie, Gadamer identifie trois conditions nécessaires à son

¹⁴⁵ Aristote, *Éthique à Eudème*, 1235b-1238b; *Éthique à Nicomaque*, 1156a5-1157a35.

¹⁴⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1156b7.

¹⁴⁷ Aristote, *Éthique à Eudème*, 1235b-1238b.

¹⁴⁸ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 400.

¹⁴⁹ Gadamer (1929), « Φιλία : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 3.

¹⁵⁰ Gadamer, (1999) « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 59.

¹⁵¹ Platon, *Lysis*, 219b-220b.

¹⁵² Gadamer (1929), « Φιλία : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 3; « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 399-400; (1999) « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 60.

existence : la bienveillance réciproque entre les amis, l'estime de soi de chacun et leur vie ensemble¹⁵³.

2.2.1. La bienveillance réciproque

Pour Gadamer, l'existence de toute amitié – accomplie ou non – dépend de la réciprocité (*Gegenseitigkeit*) de la disposition amicale chez les deux participants, c'est-à-dire que « [l'on] ne peu[t] pas être l'ami de quelqu'un sans que l'autre ne se considère [notre] ami »¹⁵⁴. Plus spécifiquement, Gadamer soutient que les deux personnes doivent se soucier du bien-être de l'autre (de leur « *Einander-Gutsein* »)¹⁵⁵. Cette bonne volonté réciproque doit être ouvertement manifestée et reconnue par les deux, car l'ouverture est précisément ce qui distingue l'amitié (*Freundschaft*) de la simple amabilité (*Freundlichkeit*)¹⁵⁶. Cette idée correspond exactement à ce qu'Aristote désigne sous le terme d'« *ἀντιφίλησις* », littéralement la « bienveillance réciproque »¹⁵⁷. Selon Gadamer, la réciprocité ouverte/dévoilée de la bonne volonté (« *unverborgenes/offenes gegenseitiges Wohlwollen* »¹⁵⁸) implique « que je reconnaisse la nécessité de s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi »¹⁵⁹ et exige que je ne réduise pas « l'autre au silence par l'argumentation, mais plutôt [que je] considère vraiment le poids réel de son opinion »¹⁶⁰. Autrement dit, la réciprocité ouverte nécessaire à l'amitié implique une disposition à reconnaître que je peux avoir tort et que l'autre peut avoir raison¹⁶¹. Cela est exactement ce que Gadamer entend lorsqu'il nous exhorte à reconnaître « la prétention de vérité » dans la parole d'autrui – son *Wahrheitsanspruch*¹⁶² – et cela n'est possible qu'à condition que chacun se débarrasse de toute volonté de domination de l'autre et qu'il reconnaisse – comme dans

¹⁵³ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 400-402.

¹⁵⁴ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 6-7.

¹⁵⁵ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 400.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 401.

¹⁵⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1155b26-1156a4. Dans son manuscrit de 1929, Gadamer emploie le terme d'« *ἀντιφιλία* », mais, puisque celui-ci semble ne pas être attesté dans le vocabulaire des Anciens, il remplace le terme par celui d'« *ἀντιφίλησις* » dans son texte révisé de 1985.

¹⁵⁸ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 8.

¹⁵⁹ Gadamer (1960), *WuM*, *GW* 1, p. 367.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 373.

¹⁶¹ Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas – Erbe und Zukunft » [dorénavant « Die Vielfalt Europas »], in *Das Erbe Europas* [dorénavant : *EE*], Frankfurt am Main : Suhrkamp, p. 30.

¹⁶² Gadamer (1960), *WuM*, *GW* 1, p. 367.

le vrai dialogue – l’incapacité qui est la sienne de posséder tout le savoir et, en même temps, la constante possibilité que l’autre personne ait quelque chose à lui enseigner¹⁶³.

2.2.2. L’estime de soi

La seconde condition nécessaire à l’amitié accomplie que Gadamer identifie est celle de l’estime de soi de chacun des participants, leur « *φιλαυτία* », et pour l’expliquer Gadamer s’inspire beaucoup de la pensée aristotélicienne¹⁶⁴. La *φιλαυτία* est communément traduite par « amour-propre », ce qui conduit certaines personnes à immédiatement l’associer à l’égoïsme, au souci privilégié de ses intérêts personnels. Cependant, le sens strict du terme correspond plutôt à « un certain sentiment de ce que l’on se doit à soi-même »¹⁶⁵ – ce pourquoi nous privilégions l’expression d’« estime de soi » pour le traduire. Aristote et, de manière plus vague, Platon soutiennent que l’estime de soi est indispensable à l’amitié avec autrui¹⁶⁶. Pour les Grecs, le *φιλαυτός* est une personne qui est en parfait accord avec elle-même, c’est-à-dire qu’il y a une cohérence entre toutes les parties de son âme¹⁶⁷. Cela veut dire que toutes les parties de l’âme du *φιλαυτός* s’orientent vers son bien propre. Pour Aristote, l’âme humaine se divise entre la partie rationnelle – avec ses expressions dans la raison théorique (dont la vertu est la *σοφία*) et la raison pratique (dont la vertu est la *φρόνησις*) – et la partie irrationnelle, appétitive ou désirante¹⁶⁸ – qui peut obéir ou désobéir à ce que la partie rationnelle lui propose comme étant une bonne fin à viser dans l’action¹⁶⁹. L’harmonie de l’âme qui caractérise le *φιλαυτός* consiste en ce que la partie désirante de l’âme souhaite effectivement le but que la partie rationnelle lui propose (l’ayant identifié comme juste par un processus délibératif). Cette harmonie se manifeste conséquemment dans les actions vertueuses¹⁷⁰ et dans une vie de bonheur pour le *φιλαυτός*, une vie dans l’*εὐδαιμονία*¹⁷¹.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1166a1-1169b2; *Éthique à Eudème*, 1240a5-b35.

¹⁶⁵ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 235.

¹⁶⁶ Platon, *Lysis*, 214c-d; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1166a1-b1, 1169a13; *Éthique à Eudème*, 1240a5-b35.

¹⁶⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1166a13.

¹⁶⁸ La partie irrationnelle de l’âme inclut également un aspect végétatif dont les fonctions sont celles de la croissance et du sommeil. Cette partie ne peut ni obéir ni désobéir à la raison : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1102a32-b12.

¹⁶⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1102b-1103a.

¹⁷⁰ Gadamer (1942), « Platos Staat der Erziehung », in *GW* 5, p. 258.

¹⁷¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1098a13-18.

Selon Aristote, cette vie de bonheur n'est possible pour l'être humain qu'à condition que celui-ci soit autarcique ou autosuffisant¹⁷², c'est-à-dire qu'il doit « tout avoir et ne manquer de rien »¹⁷³; cependant, il insiste à plusieurs reprises dans ses trois éthiques sur l'idée que « l'homme qui se suffit à lui-même aura encore un besoin : l'amitié »¹⁷⁴. Cela étant, il n'est pas étonnant que le sujet de la *φιλία* ait une telle prééminence dans les écrits éthiques d'Aristote. Gadamer attribue aussi à l'amitié un rôle essentiel au sein de la vie humaine et explique ce fait de la même manière qu'Aristote : la personne qui a de l'estime pour soi et donc cherche son propre bonheur (cherche à vivre une vie d'*eudaimonia*) doit reconnaître qu'elle ne peut pas être heureuse sans la compagnie d'amis véritables. Autant le philosophe ancien que le moderne affirment que, pour être heureux, l'être humain doit vouloir se connaître le mieux possible, et ce en vue de devenir la meilleure version de lui-même – ou, en termes grecs, en vue d'atteindre son *ἀρετή*, terme que Gadamer traduit par celui de « *Bestheit* » (littéralement « meilieurté » ou, en meilleur français, « excellence »)¹⁷⁵. À cet égard, dit Aristote, l'homme doit être conscient de l'accès limité qu'il a à son propre être :

Or, c'est un fait, apprendre à se connaître est très difficile (comme certains sages nous l'ont bien dit), et un très grand plaisir en même temps (quel grand plaisir de se connaître!); mais nous ne pouvons pas nous contempler nous-mêmes à partir de nous-mêmes : ce qui le prouve, ce sont les reproches que nous adressons à d'autres, sans nous rendre compte que nous commettons les mêmes erreurs, aveuglés que nous sommes pour beaucoup d'entre nous, par l'indulgence et la passion qui nous empêchent de juger correctement. Par conséquent, à la façon dont nous nous regardons dans un miroir quand nous voulons voir notre visage, quand nous voulons apprendre à nous connaître, c'est en tournant nos regards vers notre ami que nous pourrions nous découvrir, puisqu'un ami est un autre soi-même. Concluons : la connaissance de soi est un plaisir qui n'est pas possible sans la présence de quelqu'un d'autre qui soit notre ami : l'homme qui se suffit à lui-même aurait donc besoin d'amitié pour apprendre à se connaître soi-même¹⁷⁶.

¹⁷² Aristote, *Éthique à Eudème*, 1244b7.

¹⁷³ Aristote, *Politiques*, 1326b29-30.

¹⁷⁴ Aristote, *Magna Moralia*, 1212b33-34; *Éthique à Eudème*, 1244b20; *Éthique à Nicomaque*, 1155a4-6.

¹⁷⁵ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 61.

¹⁷⁶ Aristote, *Magna Moralia*, 1213-27. Traduction : Catherine Dalimier (1992), *Aristote : Les grands livres d'éthique*, Paris : Arléa.

Gadamer prise beaucoup cette image du miroir de l'ami. En termes plus gadamériens, on peut dire que celui qui a de l'estime pour soi-même doit être conscient de la finitude qui le caractérise et du fait que – nous l'avons vu – « la seule manière de ne pas succomber sous [sa] propre finitude est de [s']ouvrir à [l'altérité] »¹⁷⁷. Plus précisément, Gadamer maintient qu'il est plus facile de comprendre notre vrai ami que de nous comprendre nous-mêmes¹⁷⁸ – ce dont témoigne le fait que nous reprochions aux autres des actes que nous faisons également à notre insu¹⁷⁹. Dans ce contexte, il faut toutefois noter que ce qui distingue nos vrais amis de toute autre personne dont nous désapprouvons les actions est la bienveillance avouée et réciproque qui nous unit à nos amis. Autrement dit, pour Gadamer, notre vrai ami nous aide à devenir conscients de nos déterminations les plus dissimulées, des préjugés que nous ne serions pas en mesure de reconnaître par nous-mêmes¹⁸⁰. En ce sens, dans la vraie amitié s'accomplit le sens authentique de la conversation, selon Gadamer : la mise à l'épreuve réciproque des préjugés – et, par là, leur élévation à la conscience – des participants¹⁸¹. Nous aspirons à avoir des amis parce que nous nous savons finis; et la conscience de nos propres limitations que notre ami nous permet d'acquérir résulte, selon Gadamer, dans un « surcroît d'être, de sentiment propre et de richesse de vie » (« *ein Zuwachs an Sein, Selbstgefühl und Lebensreichtum* »)¹⁸². C'est ainsi que « l'amour de soi n'exclut pas l'amour d'autrui mais l'inclut »¹⁸³ : c'est dans le chemin vers autrui, vers l'ami vrai, que l'être humain prend davantage conscience de lui-même, et c'est par là qu'il est en mesure de s'approcher de la meilleure version de lui-même (son *ἀρετή*, sa *Bestheit*)¹⁸⁴.

2.2.3. La vie ensemble

La troisième condition que Gadamer identifie comme nécessaire à l'existence de l'amitié accomplie est « la vie ensemble » entre les amis, qu'il désigne sous le terme de « *Zusammenleben* »¹⁸⁵. Cette notion est intimement liée à celle de l'« estime de soi » puisque,

¹⁷⁷ Gadamer (2002), *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster: LIT Verlag, p. 31-33.

¹⁷⁸ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW 7*, p. 402-403.

¹⁷⁹ C'est exactement cette idée qu'expriment Luc 6:41 et Matthieu 7:3 : « Pourquoi vois-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère, et n'aperçois-tu pas la poutre qui est dans ton œil? »

¹⁸⁰ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW 7*, p. 403.

¹⁸¹ Gadamer (1971), « Replik », in *GW 2*, p. 261 et 268.

¹⁸² Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW 7*, p. 403.

¹⁸³ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 15.

¹⁸⁴ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW 7*, p. 404.

¹⁸⁵ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 9.

selon Gadamer, « celui qui n'est pas capable d'être en harmonie avec soi-même éprouvera la vie commune avec autrui comme un obstacle et une étrangeté »¹⁸⁶. Afin d'expliquer ce qu'est le *Zusammenleben*, Gadamer s'inspire de la réflexion sur l'amitié que Platon propose dans le *Lysis*¹⁸⁷ et soutient que la vraie amitié relève du sentiment d'*οἰκείον*, c'est-à-dire qu'elle a le caractère de ce qui est familier, domestique ou accueillant comme la maison ou comme la terre natale¹⁸⁸. Gadamer remarque que l'équivocité du terme d'« *οἰκείος* » joue un rôle important dans le *Lysis* de Platon et les éthiques d'Aristote¹⁸⁹, et se permet de jouer avec la langue allemande pour illustrer la richesse sémantique du terme en l'associant aux concepts de l'« *angehörig* » et du « *zugehörig* »¹⁹⁰. D'une part, est « *angehörig* » ce qui appartient à un groupe en tant que membre de la collectivité – par exemple, les joueurs appartenant à une équipe ou les proches appartenant au cercle familial –; d'autre part, est « *zugehörig* » ce qui est propre ou approprié à quelqu'un, ce qui lui correspond en propre – par exemple, pour Aristote, l'activité rationnelle est l'office propre de l'être humain¹⁹¹. En ce sens, nous pouvons dire que les personnes unies par la vraie amitié sont « *angehörig* » au sens où elles sont les membres d'une communauté amicale et « *zugehörig* » au sens où les liens d'amitié sont propres à la constitution existentielle de l'être humain. Autrement dit, suivant ce second sens de l'*οἰκείον*, dans l'être humain réside une nécessité fondamentale d'amitié : l'être humain aspire naturellement à établir des rapports d'amitié avec les autres¹⁹².

Cette nécessité fondamentale d'amitié est précisément ce qui incite les *φιλανθοί*, les personnes ayant de l'estime pour elles-mêmes (au sens décrit ci-dessus), à s'unir dans des rapports d'amitié et à établir une vie commune¹⁹³. Gadamer soutient que c'est dans une telle vie ensemble (*das Zusammenleben*) entre amis que le sentiment d'*οἰκείον* se montre dans toute sa splendeur. Afin de bien comprendre ce que Gadamer entend exactement par « *das Zusammenleben* » (littéralement « le vivre-ensemble »), il nous semble opportun d'adopter brièvement une perspective hispanophone, qui est celle de notre langue maternelle, par rapport au terme. En

¹⁸⁶ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 60.

¹⁸⁷ Platon, *Lysis*, 222b.

¹⁸⁸ Comme celui de « *φιλία* », le terme d'« *οἰκείον* » est extrêmement difficile à traduire par un seul concept moderne. Fraisse souligne que « l'adjectif *οἰκείος* désigne, chez Platon comme dans la langue courante, aussi bien ce qui est propre, personnel, voire intime et intérieur, que ce qui nous est proche, du parent ou de l'ami au compatriote » : Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 143.

¹⁸⁹ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 11-12.

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 12.

¹⁹¹ Aristote, *De Anima* II, 2.

¹⁹² Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 3-4.

¹⁹³ *Ibid.* p. 9-10.

espagnol, *das Zusammenleben* – l’acte du *vivre-ensemble* – est exprimé par la notion de « *convivencia* », un terme composé des mots « *con* » (avec, *mit* en allemand) et « *vivencia* » (expérience vécue, *Erfahrung* en allemand). L’union de ces deux termes – « *con* » et « *vivencia* » – signifie donc quelque chose comme une « expérience-co-vécue » dans la langue française. Si l’on retraduit cette expression espagnole de « *la convivencia* » en allemand, cela nous permet d’illustrer avec grande clarté ce que veut dire le *Zusammenleben* gadamérien : le *vivre-ensemble* qui caractérise l’amitié vraie n’exige pas que les amis vivent sous le même toit; elle correspond plutôt à la « *convivencia* », la « co-expérience de la vie » ou, en allemand, « *die Zusammen-Lebenserfahrung* » ou « *die Mit-Erfahrung-des-Lebens* » que la fréquentation entre amis rend possible.

Cette « co-expérience de la vie » avec notre ami – que Gadamer associe à la notion grecque de « *συνήθεια* » (désignant l’*interaction habituelle*) – fait référence aux interactions fréquentes qui nous permettent de connaître ses habitudes, ses intérêts, ses joies, ses vulnérabilités, etc., dont même notre ami n’est pas complètement conscient. Cette vie commune n’implique pas que nous et nos amis partageons toujours les mêmes convictions, les mêmes penchants et les mêmes intérêts spécifiques : au contraire, dit Gadamer, la vie ensemble nous permet de « nous reconnaître l’un l’autre notre différence, en sorte que l’on puisse aller jusqu’à dire [...] : "c’est ainsi que tu dois être, car c’est ainsi que je t’aime" »¹⁹⁴. Le « croissant sentiment de familiarité » (*l’οἰκείον*) qui régit la vraie amitié nous permet de nous rapporter plus sincèrement à nous-mêmes, car « en présence d’un ami, on se sent chez soi, on n’a pas besoin des déguisements et masques habituels [que l’on porte] dans d’autres domaines de la vie sociale. Devant l’ami, on peut se présenter comme on est vraiment »¹⁹⁵. Et c’est justement en vertu de cette transparence et cette humilité réciproques qui caractérisent la vraie amitié que, doucement, le regard de notre ami nous montre les aspects de notre être que nous ne serions pas en mesure de reconnaître autrement – nous offrant ainsi un « surcroît d’être, de sentiment propre et de richesse de vie »¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 62.

¹⁹⁵ Luis Eduardo Gama (2020), « Amitié et solidarité », p. 183.

¹⁹⁶ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 403.

2.3. L'amitié : sol fertile de dialogues authentiques

Étant caractérisée par la bienveillance réciproque des partenaires, leur estime de soi respective et leur « co-expérience de la vie », l'amitié accomplie peut être comprise comme une relation qui facilite l'existence de dialogues authentiques¹⁹⁷. Nous avons identifié les « dialogues authentiques » comme ceux qui aspiraient à atteindre une entente entre les interlocuteurs : dans les vrais dialogues les choses mêmes peuvent prendre la parole et exprimer leur vérité, sans peur d'être pétrifiées par des jugements rigides de la part des interlocuteurs¹⁹⁸. L'amitié accomplie, comme le vrai dialogue, n'admet pas que l'un des participants s'impose sur l'autre, ce qui aurait pour conséquence la destruction du rapport égalitaire qui unit ceux qui respectent véritablement leur mutuelle différence¹⁹⁹. Le vrai dialogue n'admet pas non plus que les participants fassent abstraction d'eux-mêmes en faveur de l'altérité de leur interlocuteur : ils doivent s'insérer eux-mêmes dans l'acte interprétatif qu'est le dialogue en mobilisant leurs préjugés (anticipations de sens)²⁰⁰. Selon Gadamer, dans l'espace entre cette ouverture à l'altérité et la mobilisation des propres préjugés doit résider une « disposition illimitée à rendre compte » (« *grenzenlose Bereitschaft zur Rechtfertigung* »)²⁰¹ afin de garantir que tous les deux, notre interlocuteur et nous, avançons ensemble dans le processus dialectique de la compréhension.

Notre analyse des conditions nécessaires à l'amitié accomplie nous a montré que les attitudes que manifestent les interlocuteurs des dialogues authentiques caractérisent également les amis véritables : notamment le respect de la différence et de la prétention de vérité dans les paroles d'autrui, ainsi la mutuelle volonté d'entente afin que se constitue une interprétation commune de la réalité, un langage commun, entre les deux participants. Ainsi, étant donné que dans l'amitié accomplie les participants sont certains de la bienveillance réciproque qui les unit et de leur orientation commune vers le bien propre (qui se traduit dans une quête de connaissance propre), cette correspondance entre le dialogue authentique et l'amitié vraie confirme l'idée gadamérienne (et aristotélicienne) selon laquelle l'amitié vraie est essentielle à la vie humaine accomplie, l'*εὐδαιμονία*. L'amitié nous permet de mieux nous connaître que si nous étions individuellement

¹⁹⁷ Gadamer (1972), « Die Unfähigkeit zum Gespräch », in *GW* 2, p. 211.

¹⁹⁸ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 308.

¹⁹⁹ Gadamer (1972), « Logos und Ergon im platonischen "Lysis" » [dorénavant : « Logos und Ergon »], in *GW* 6, p. 179.

²⁰⁰ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 310.

²⁰¹ Gadamer (1931), *PDE*, p. 39.

autarciques, ce pourquoi l'être humain n'est capable d'atteindre sa *Bestheit* – sa meilleure version de lui-même – qu'à condition qu'il ait au moins un vrai ami²⁰².

2.4. L'amitié et la compréhension de soi

Le rapport étroit entre l'amitié accomplie et la compréhension de soi est l'un des éléments de l'appropriation gadamérienne de la *φιλία* sur lequel peu de commentateurs se sont sérieusement penchés jusqu'à maintenant²⁰³. Le fait que l'on trouve des allusions à ce rapport dans plusieurs textes de Gadamer – et pas seulement dans ceux spécifiquement consacrés à la *φιλία* – témoigne de l'importance que Gadamer lui accorde²⁰⁴. L'idée d'un « surcroît d'être » que l'amitié rendrait possible chez les êtres humains – que nous avons soulignée en examinant la notion de *φιλαντία* – possède une signification plus riche et plus profonde que celle que nous avons été en mesure de distinguer jusqu'à maintenant. Dans cette dernière section du chapitre sur l'amitié, nous tenterons d'élucider en quoi consiste exactement ce « surcroît d'être » que la *φιλία* peut nous offrir.

Gadamer soutient que « le véritable fondement de l'amitié » n'est pas qu'elle nous fournisse des choses utiles, mais plutôt « une autre sorte de bien » : ce qui constitue l'amitié est « que l'on trouve sa propre conscience de soi en l'autre » (« *daß einer sein eigenes Selbstbewußtsein im anderen findet* »)²⁰⁵. Dans son texte de 1930 « *Praktisches Wissen* » (qu'il

²⁰² Cette tension entre, d'une part, le caractère naturel de l'amitié au sein de la vie humaine et, d'autre part, l'incapacité de certaines personnes à établir des amitiés authentiques pourrait sembler incohérente : si l'amitié est essentielle à la vie humaine, ne devrait-elle pas être présente dans la vie de tout être humain? Nous pouvons élucider cette tension en nous rapportant à la philosophie aristotélicienne, selon laquelle la *φύσις* (nature) des êtres vivants se définit par l'accomplissement des fonctions qui leur sont propres (*De anima*, II, 2). La *φύσις* humaine est caractérisée par l'exercice des fonctions rationnelles (*EN I*, 1098a13-18). Étant donné que, selon Gadamer et Aristote, l'amitié permet aux êtres humains d'exercer l'activité rationnelle mieux qu'ils ne le feraient individuellement, ceux qui n'ont pas d'amis vrais, demeureront nécessairement en deçà de leur nature. Et, en ce sens, quoique tous les hommes aient le potentiel d'établir des amitiés vraies, ce ne sont pas tous qui sont en mesure de mettre cette capacité en acte. Pour une explication approfondie des deux sens du terme « *φύσις* », compris soit comme ce qui est « normal » ou « le plus courant », soit comme « la norme » ou « l'idéal », consulter : Vegetti, M. (2002), « Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote », in *L'excellence de la Vie*, Paris, J. Vrin, p. 63-74.

²⁰³ Carla Danani est probablement celle qui offre l'analyse la plus rigoureuse de cet élément, mais, se concentrant plutôt sur la manière dont Gadamer comprend les doctrines platonico-aristotéliciennes, elle ne présente pas très clairement l'actualisation moderne que Gadamer effectue de ces dernières. – Carla Danani (2003), *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Milano: Vita e pensiero.

²⁰⁴ Cf. Gadamer (1972), « Logos und Ergon », in *GW 6*, p. 183; (1972), « Die Unfähigkeit zum Gespräch », in *GW 2*, p. 211; (1983), « Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung » [dorénavant: « Vereinsamung als Symptom »], in *LDT*, p. 137.

²⁰⁵ Gadamer (1972), « Logos und Ergon », in *GW 6*, p. 183-184. Bien que pour Gadamer les termes de « *Selbstbewußtsein* » (conscience de soi), « *Selbstverständnis* » (compréhension de soi) et « *Selbsterkenntnis* » (connaissance de soi) et celui plus rare de « *Selbstwissen* » (savoir de soi) ne soient pas exactement équivalents – et que dans certains contextes il privilégie clairement l'un des termes au détriment des autres (par exemple, il utilise exclusivement celui de « *Selbstbewußtsein* » pour critiquer l'idéalisme transcendantal et son idée de la certitude

n'a publié qu'en 1985 dans le tome 5 de ses *GW*), Gadamer souligne que la connaissance de soi de l'être humain « ne doit pas seulement inclure le savoir des sciences, mais aussi le savoir de soi-même, et pas seulement le savoir de ce que l'on sait, mais aussi le savoir de ce que l'on ne sait pas »²⁰⁶. Outre ces savoirs, ajoute-il, pour bien se connaître, l'être humain doit savoir ce qu'est le bien pour l'homme car seul celui qui possède ce savoir peut mener une vie heureuse et juste²⁰⁷. L'explication de ces idées demeure toutefois assez obscure dans le texte en question²⁰⁸, mais l'étude des nombreux écrits gadamériens sur la philosophie pratique nous permet de comprendre la connaissance de soi de l'être humain sous trois différents aspects que nous examinerons ci-dessous.

Toutefois, avant de procéder à l'examen des trois aspects de la connaissance de soi chez Gadamer, il faut noter que, pour Gadamer, toute compréhension contribue nécessairement à notre compréhension propre : « *Verstehen [...] ist immer auch Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses* » (La compréhension [...] est toujours aussi le gain d'une connaissance de soi élargie et approfondie)²⁰⁹. Cette idée selon laquelle toute compréhension est aussi une compréhension de soi repose essentiellement sur la condition de « *Geworfenheit* » (*être-jeté*) dans laquelle se trouvent tous les êtres humains. La *Geworfenheit* désigne le fait que « nul n'a vraiment librement choisi d'exister », que « nous sommes tous jetés dans le "là" » des circonstances mondaines dans lesquelles se déroule notre existence²¹⁰. Bien que l'on n'ait pas choisi de venir au monde, une fois là, on est néanmoins obligé de choisir comment on veut mener notre existence et cela implique que l'on doit prendre des décisions pratiques à chaque instant de notre vie.

Pour se référer à cette obligation constante de choisir comment on veut vivre notre vie, Gadamer – suivant Heidegger – parle de la « *Sorge* » ou la « *Bekümmern um das eigene Selbst* », le souci ou la préoccupation de notre « soi » qui nous incite à délibérer à propos de la meilleure manière de mener notre existence²¹¹. Dans le même esprit et suivant Platon, Gadamer affirme que,

absolue de la subjectivité) –, il emploie souvent les trois termes de manière interchangeable. La notion de « *Selbstverständnis* » nous semble être la plus englobante des trois et celle que Gadamer utilise le plus fréquemment, ce pourquoi nous avons tendance à privilégier son usage.

²⁰⁶ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 235.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 236.

²⁰⁸ Bien que ce soit l'un des premiers articles de Gadamer, il est l'un de ses textes les plus savants et exigeants.

²⁰⁹ Gadamer (1972), « Hermeneutik als praktische Philosophie », in *VZW*, p. 125. Cf. (1980), « Lob der Theorie », in *LDT*, p. 31.

²¹⁰ Gadamer (1975), « Subjektivität und Intersubjektivität », in *GW* 10, p. 97.

²¹¹ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 239-243.

puisque tous les hommes désirent naturellement être heureux et vivre une bonne vie, une vie dans le bien, « chacun se demande comment il doit vivre sa vie »²¹². À la lumière de cette tendance naturelle des êtres humains à se questionner sur la meilleure manière de vivre, Gadamer soutient que c'est « seulement à partir du souci de soi qu'émerge tout vrai savoir »²¹³. Notre possibilité de vivre une vie bonne est étroitement liée aux trois aspects de la connaissance de soi que l'on peut identifier dans la pensée de Gadamer et qu'il faut maintenant étudier pour eux-mêmes : i) la connaissance de nos préjugés, ii) la connaissance du monde qui nous entoure et iii) la connaissance de la meilleure forme d'existence humaine possible²¹⁴. Nous verrons que l'amitié vraie facilite l'acquisition de chacun de ces savoirs.

2.4.1. Connaître ses préjugés pour mieux se connaître soi-même

En examinant la question de la *φιλαυτία* comme l'une des conditions nécessaires à l'amitié accomplie, nous avons souligné que, pour Gadamer, celui qui désire vivre une vie heureuse (ce que tout le monde désire effectivement) devait vouloir se connaître le mieux possible, et que cette volonté de se connaître devait nécessairement commencer par une prise de conscience du fait que les êtres humains sont des êtres finis²¹⁵. Non seulement sommes-nous finis au sens de la limite temporelle que notre mort implique²¹⁶, mais aussi au sens de notre facticité. La facticité correspond à « ce qui résiste à tout effort de transparence de la part de la compréhension »²¹⁷, en partant du fait que, ayant été jetés dans le monde, on hérite nécessairement des interprétations de la réalité de la part de nos traditions, des interprétations héritées qui nous permettent subséquemment de penser par nous-mêmes et de produire nos propres interprétations de la réalité²¹⁸. À cet égard, Gadamer maintient qu'il faut « rejeter l'illusion de totalement clarifier l'obscurité de nos motivations et nos tendances », l'obscurité de nos préjugés les plus dissimulés²¹⁹. Il ajoute néanmoins que cette impossibilité ne nous dispense pas de l'obligation de nous consacrer à la « tâche infinie » de les clarifier²²⁰.

²¹² Gadamer (1980), « Lob der Theorie », in *LDT*, p. 47-48.

²¹³ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 239.

²¹⁴ Gadamer (1931), *PDE*, p. 18.

²¹⁵ Gadamer (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », in *GW* 2, p. 323.

²¹⁶ Gadamer (1975), « Subjektivität und Intersubjektivität », in *GW* 10, p. 96.

²¹⁷ *Ibid.* p. 93.

²¹⁸ Gadamer (1931), *PDE*, p. 18.

²¹⁹ Gadamer (1972), « Hermeneutik als praktische Philosophie », in *VZW*, p. 119.

²²⁰ *Ibid.* p. 123.

Notre analyse de l'image du miroir de l'ami nous a montré que, par la mise à l'épreuve réciproque des préjugés qui a lieu dans nos dialogues authentiques avec notre ami²²¹, ce dernier nous aidait à devenir conscients de nos déterminations les plus dissimulées et des préjugés que nous ne serions pas capables de reconnaître par nous-mêmes²²². Le potentiel qu'a notre ami de dévoiler nos préjugés est d'autant plus élevé que, grâce à la familiarité et la confiance qui nous unissent (le sentiment d'*oikeíon*) et compte tenu du fait que devant notre ami on peut se montrer tel qu'on est, nos déterminations les plus profondes, celles que nous tentons de dissimuler devant toute autre personne, deviennent plus visibles devant notre ami et lui permettent de doucement nous révéler des aspects insoupçonnés de notre être. Ainsi, la croissante conscience de nos préjugés que notre ami nous offre nous permet d'effectuer des délibérations pratiques mieux informées et donc d'entreprendre des actions plus conformes à notre bien.

2.4.2. Connaître le monde entre amis

Nous avons vu que, selon Gadamer, c'est « seulement à partir du souci de soi qu'émerge tout vrai savoir »²²³. Gadamer ajoute que « s'orienter dans son monde est le souci le plus originaire du *Dasein* » (« *sich in seiner Welt einzurichten ist die ursprünglichste Sorge des Daseins* ») et que, pour s'orienter dans le monde, il doit nécessairement chercher à le connaître²²⁴. Ainsi, dit-il, « toute compréhension de soi advient au *Dasein* à partir de sa connaissance du monde qui constitue et détermine son être »²²⁵. Autrement dit, pour se connaître soi-même, le *Dasein* doit connaître non seulement ce qu'est son *Sein*, mais aussi ce qu'est son *Da*. La connaissance du *Da* (du monde) est le processus graduel par lequel on s'approprie (*aneignen*) – dès qu'on développe nos facultés sensorielles – l'« étrangeté déconcertante » (« *befremdende Unvertrautheit* ») qui caractérise la réalité qui nous entoure²²⁶. Cette « appropriation » – littéralement l'acte de rendre propre quelque chose, c'est-à-dire de transformer quelque chose en une partie de soi²²⁷ – correspond à l'incorporation de nos graduelles compréhensions de la réalité aux « schématismes de nos attentes

²²¹ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 261 et 268.

²²² Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 403.

²²³ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 239.

²²⁴ Gadamer (1931), *PDE*, p. 18.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Le terme allemand d'« *Aneignung* », avec sa racine « *eigen* » (« propre »), exprime exactement le même sens que le terme d'« appropriation ».

de [sens] »²²⁸ qui nous permettent de nous rapporter au monde de manière plus automatique, sans avoir à profondément délibérer à chaque instant. Selon Gadamer, ce qui a lieu lorsqu'on s'approprie un phénomène en le comprenant est que l'on s'assure que chaque fois que certaines conditions sont remplies – que certaines causes ou raisons sont présentes –, on sera en mesure de produire le même phénomène (s'il s'agit de la technique, la *τέχνη*) ou on rencontrera le même phénomène (s'il s'agit de la simple contemplation de la réalité, la *θεωρία*)²²⁹. Cette assurance que l'on acquiert en s'appropriant le monde est essentielle à notre compréhension propre parce que, afin de prendre des décisions pratiques bonnes (et bien agir en conséquence)²³⁰, il est impératif que l'on connaisse les circonstances concrètes auxquelles on a affaire.

La contribution de l'ami à notre compréhension du monde est moins évidente que son apport au dévoilement de nos préjugés puisque nos expériences individuelles sont effectivement le principal moyen par lequel on se familiarise avec le monde²³¹. La notion d'« accord » (*Zustimmung*) est clé ici, car – nous l'avons vu – l'accord entre les interlocuteurs à chaque étape d'un dialogue attribue à la compréhension ainsi atteinte un degré de certitude plus élevé que celui de la compréhension atteinte par l'expérience individuelle²³². En d'autres termes, avec l'ami vrai on est en mesure de *théoriser* ensemble (au sens grec du terme), de mener à bien une contemplation (observation réflexive) commune de la réalité²³³. Quoique la réflexion théorique individuelle, consistant en un dialogue interne avec soi-même et avec « des autres possibles »²³⁴ – ce que déjà Platon affirmait²³⁵ – soit nécessaire et louable en elle-même, Gadamer soutient que la *theoria* « a la tendance caractéristique à vouloir être avec autrui »²³⁶. Semblablement, Aristote maintient que « le sage, même livré à lui-même, est en mesure de méditer. Et plus il est sage, plus il en est capable. Mieux vaut, cependant, sans doute, exercer cette activité avec des collaborateurs (*συνεργοί*) »²³⁷. L'explication herméneutique de cette supériorité de la réflexion

²²⁸ Gadamer (1970), « Sprache und Verstehen », in *GW* 2, p. 185-186.

²²⁹ Gadamer (1931), *PDE*, p. 22-26.

²³⁰ Gadamer – suivant Aristote – considère que le bien pour les êtres humains correspond au « *πρακτὸν ἀγαθόν* » : Aristote, *Éthique à Eudème*, 1217b1-1218b30.

²³¹ *Ibid.* p. 19.

²³² Gadamer (1931), *PDE*, p. 31.

²³³ Cf. Aristote, *Éthique à Eudème*, 1245b4-5.

²³⁴ *Ibid.* p. 27.

²³⁵ Platon, *Théétète*, 189e-190a : « λόγον ὄν αὐτῇ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῇ διεξέρχεται περὶ ὃν ἂν σκοπῆι ».

²³⁶ Gadamer (1931), *PDE*, p. 26.

²³⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1177a33-35 : « ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὄν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον: βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων »; et 1155a15 : « "σύν τε δὴ ἐρχομένῳ": καὶ γὰρ νοῆσαι καὶ πράττειν δυνατότεροι » (« "à deux, allant de pair", on est en effet plus capable de penser et d'agir »).

avec d'autres personnes est simple : quoique dans la réflexion individuelle on se figure les perspectives d'« autres possibles », cela n'empêche pas que ces perspectives que l'on projette comme étant celles d'autres personnes demeurent néanmoins fondamentalement axées sur nos propres préjugés. Par contre, dans le dialogue avec un autre, il est certain qu'au moins deux perspectives véritablement distinctes – avec des anticipations de sens différentes – entrent en jeu. Et cette multiplicité de perspectives est essentielle au processus dialectique. Par ailleurs, si notre compagnon de pensée est uni à nous d'un lien d'amitié accomplie, cela garantit que tous les deux, nous possédons la bienveillance réciproque nécessaire au déroulement de dialogues authentiques, des dialogues guidés par la réalité des choses qui veulent et doivent être comprises. La compréhension de la réalité ainsi acquise « s'insère dans la totalité de notre propre expérience mentale » et nous permet subséquemment de prendre des décisions pratiques plus délibérées et plus justes²³⁸.

2.4.3. Comprendre « l'essence » humaine avec l'ami

Gadamer soutient que les vrais amis sont en mesure de comprendre ensemble ce en quoi consiste la « vérité de leur propre *Dasein* », c'est-à-dire de se comprendre « dans [leur] possibilité d'être la plus propre »²³⁹. Il clarifie cette affirmation en expliquant que la « conception grecque de la connaissance de soi (*Selbsterkenntnis*) », laquelle « ne représente pas la connaissance de ce que moi et seul moi je suis, [n'est] pas une connaissance de la particularité individuelle, mais plutôt la connaissance de ce qu'est l'être humain, de ce que nous sommes tous ensemble en tant qu'êtres humains, et ce que nous pourrions être, ce que représente notre "vertu" commune, la possibilité la plus élevée de notre existence humaine »²⁴⁰. Ici, Gadamer fait référence à ce qu'Aristote et Platon conçoivent comme le *τέλος* de l'être humain, son *ἀρετή*, la forme accomplie de l'homme²⁴¹. Suivant la réflexion du *Philèbe* de Platon, Gadamer soutient que l'être humain peut atteindre une telle compréhension de son être par le biais d'un processus dialectique²⁴², qui est la méthode par excellence par laquelle les étants peuvent être compris dans leur être véritable²⁴³.

²³⁸ Gadamer (1972), « Hermeneutik als praktische Philosophie », in *VZW*, p. 124.

²³⁹ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 12.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 14.

²⁴¹ Aristote, *De Anima*, II.2.

²⁴² Gadamer (1931), *PDE*, p. 48.

²⁴³ *Ibid.* p. 47.

Selon Gadamer, notre réflexion sur notre « essence » propre, ce que les êtres humains sont dans leur être, est orientée par la question suivante : « Qu'est-ce que la perfection humaine? »²⁴⁴, et il soutient que tout être humain vit toujours déjà dans une compréhension de ce en quoi consiste cette perfection²⁴⁵. Cela veut dire que les premières réponses que l'on donne à la question de l'« essence » ou la « vertu » humaine correspondent toujours aux « λεγόμενα », les opinions courantes que nous entendons au sein de nos communautés²⁴⁶. Gadamer insiste sur le fait que les λεγόμενα ne sont pas la vraie « ἀρετή », et que la seule manière d'atteindre une véritable connaissance de l'« ἀρετή » implique que l'on mette ces opinions courantes à l'épreuve pour déterminer si elles reflètent vraiment ce qu'est l'excellence humaine²⁴⁷. Cette obligation de rendre compte (*Rechenschaftsgabe*) des opinions courantes sur la vertu ne peut s'effectuer que de manière dialectique²⁴⁸. Encore une fois, dans ce troisième aspect de la connaissance de soi, nous observons la prééminence que Gadamer accorde au dialogue (authentique) comme le chemin vers la compréhension.

Gadamer souligne que si l'on doit constamment rendre compte (*Rechenschaftsgeben*) des opinions que l'on rencontre ou que l'on possède concernant la vertu, c'est parce que les contenus spécifiques de ce que les êtres humains considèrent comme « la perfection humaine » varient d'une communauté à l'autre et changent avec le temps, car le bien, ce qui est à faire dans telle ou telle situation, dépend du contexte particulier de chaque personne et de chaque communauté²⁴⁹. Cette variabilité des contenus spécifiques associés à la notion de « vertu » n'implique aucunement, selon Gadamer, que la moralité soit complètement relative²⁵⁰. Quoique Gadamer ne propose pas de « τέλος » humain clairement défini, il soutient qu'il existe un élément essentiel qui caractérise tous les êtres humains, notamment la tension entre la finitude de leur existence et la tâche infinie de compréhension qui leur est propre²⁵¹. En ce sens, Gadamer propose que le seul contenu positif de

²⁴⁴ *Ibid.* p. 38.

²⁴⁵ *Ibid.* p. 18.

²⁴⁶ *Ibid.* p. 39-40; (1972), « Hermeneutik als praktische Philosophie », in *VZW*, p. 111. Cela est précisément ce qu'Aristote entend lorsqu'il dit que le principe de la réflexion éthique est « τὸ ὅτι » : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1095b5-9.

²⁴⁷ Gadamer (1931), *PDE*, p. 57-58.

²⁴⁸ *Ibidem.*

²⁴⁹ Gadamer (1963), « Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik », in *GW* 4, p.188.

²⁵⁰ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 445.

²⁵¹ Gadamer (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », in *GW* 2, p. 323. Selon Gadamer, cette « nature de l'être humain ne change pas » : Gadamer (1989), « Bürger zweier Welten », in *EE*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, p. 123.

la vertu que l'on puisse « universaliser », est qu'il nous faut toujours continuer à délibérer, à dialoguer²⁵². À cette tâche infinie de compréhension de chaque être humain appartient l'obligation de *Rechenschaftsgabe*, c'est-à-dire de l'obligation de rendre compte des modèles spécifiques de vertu qui guident leurs actions concrètes et vers lesquels s'oriente leur vie. Dans ce contexte, encore une fois, quoique la réflexion sur « la nature humaine » puisse s'effectuer individuellement, la réflexion commune entre amis s'avère supérieure à la réflexion individuelle (pour les mêmes raisons que nous avons mentionnées dans la section précédente concernant la compréhension du monde).

Dans cette analyse des trois aspects de la connaissance de soi que l'on peut distinguer dans la pensée gadamérienne, nous avons présenté deux voies alternatives par lesquelles on peut atteindre une compréhension : la réflexion individuelle et la réflexion commune par le dialogue entre amis. Pourtant, qu'en est-il des dialogues que l'on peut établir avec d'autres personnes avec lesquelles on ne se trouve pas dans un rapport d'amitié vraie? Les êtres humains ont tous le potentiel d'avoir des relations les uns avec les autres de manière authentique²⁵³; néanmoins, – nous l'avons vu – ce ne sont que les vrais amis qui peuvent être certains de leur bienveillance réciproque et de leur estime de soi respective, et qui sont capables de et disposés à partager leur vie dans une véritable « *convivencia* », une « *Mit-Erfahrung-des-Lebens* », une « co-expérience de la vie ». Et c'est grâce à ces attitudes amicales qui les unissent que les vrais amis se permettent mutuellement d'atteindre une meilleure compréhension de soi et de devenir ainsi les meilleures versions d'eux-mêmes. Selon Gadamer, cette interdépendance fondamentale entre les vrais amis témoigne du fait que le rapport d'amitié est une condition nécessaire à la vie individuelle accomplie et donc appartient par nature à la vie humaine²⁵⁴. Autrement dit, s'il est incapable d'établir au moins un rapport d'amitié authentique, l'être humain ne sera pas capable d'atteindre ses possibilités individuelles les plus élevées²⁵⁵.

L'idée que l'amitié soit une condition de l'accomplissement individuel ne la rend pas instrumentale, dit Gadamer, car il n'est pas question dans l'amitié d'une instrumentalisation de l'ami en vue de l'accomplissement propre, il s'agit plutôt du partage égalitaire de la tâche d'auto-

²⁵² Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 241.

²⁵³ Gadamer (1973), « Selbstdarstellung », in *GW* 2, p. 497.

²⁵⁴ Gadamer (1972), « Logos und Ergon », in *GW* 6, p. 184.

²⁵⁵ Gadamer (1931), *PDE*, p. 72.

connaissance qu'implique l'existence humaine, une véritable *co-(l)laboration* dans laquelle l'un n'est pas soumis aux finalités de l'autre, mais dans laquelle le « *Mitsein* » (*l'être-avec*)²⁵⁶ des amis offre à chacun des deux et aux deux ensemble des possibilités existentielles qui n'existeraient pas en dehors du rapport même d'amitié qui les unit²⁵⁷. La *φιλία* appartient donc naturellement à l'existence humaine car « l'homme accomplit mieux son essence dans l'amitié que dans la vie individuelle »²⁵⁸. Et, en ce sens, elle témoigne d'une « universelle parenté entre les hommes, même si [pas tous les hommes] sont en fait capables de découvrir ce qui les apparente les uns aux autres »²⁵⁹. C'est pourquoi Gadamer prise le mythe des Dioscures, selon lequel « Pollux, fils immortel de Zeus, désire renoncer à son immortalité afin de ne pas devoir vivre séparé de son frère mortel Castor, et Zeus y trouve une solution : que les deux vivent un jour à l'Olympe, un jour aux enfers [pour le reste de leur vie] : *πότιμον ἄμπιπλάντες ὁμοῖον*²⁶⁰, accomplissant ensemble la destinée commune (*gemeinschaftlich das gemeinsame Los erfüllend*) »²⁶¹. Ce mythe constitue, pour Gadamer, le modèle de « la communauté inséparable de l'existence humaine » qui correspond à la sphère de la *φιλία*²⁶².

²⁵⁶ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 405.

²⁵⁷ Gadamer (1972), « Logos und Ergon », in *GW* 6, p. 176. Les analyses de Fraisse confirment cette interprétation gadamérienne de la non-instrumentalité et du caractère naturel de l'amitié dans la vie humaine : Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 149, 163, 243, 248.

²⁵⁸ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 243.

²⁵⁹ *Ibid.* p. 149. Cette idée fait songer au discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon. Quoiqu'il s'agisse d'un discours au sujet d'Éros, il illustre la manière dont la nature humaine originelle était celle d'une figure ronde ayant toutes les parties qui maintenant correspondent à celles de deux êtres humains individuels. S'étant révoltés contre les dieux, ces êtres humains originels furent coupés en moitié et, dès lors, ils passent leur vie à chercher la moitié qui leur correspond et dont ils ont besoin pour recouvrer leur complétude. Platon, *Banquet*, 189c-193e.

²⁶⁰ Pindare, « Ode X », in *Néméennes*, v. 57.

²⁶¹ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 18.

²⁶² *Ibidem*.

TROISIÈME CHAPITRE : LA *PHILÍA* COMME SOLIDARITÉ CHEZ GADAMER

Dans le chapitre précédent, notre examen de la conception gadamérienne de la *φιλία* en tant qu'amitié nous a permis de découvrir que, selon Gadamer, la relation amicale est essentielle à l'accomplissement des possibilités les plus élevées de la vie humaine et que, néanmoins, ce ne sont pas tous les êtres humains qui sont en mesure de participer dans des rapports amicaux authentiques. Par opposition à l'exceptionnalité de la participation à l'amitié vraie, Gadamer soutient que la *φιλία* se manifeste dans une seconde sphère essentielle à la vie humaine, dans laquelle tous les êtres humains participent effectivement : la sphère de la solidarité. Nous avons vu que parmi les nombreuses publications de Gadamer, seuls deux courts textes sont explicitement consacrés à l'élucidation du phénomène de la *φιλία*. Dans ces deux écrits, l'analyse de la *φιλία* comme amitié est considérablement plus rigoureuse et claire que celle de la *φιλία* comme solidarité. Toutefois, les mentions de la « solidarité » sont récurrentes dans les *Gesammelte Werke* de Gadamer et dans le reste de ses ouvrages²⁶³. La plupart des commentateurs de la conception gadamérienne de la solidarité commettent néanmoins l'erreur de se concentrer exclusivement sur l'article « *Freundschaft und Solidarität* »²⁶⁴ pour élucider la notion. En revanche, nous considérons essentiel de retrouver les pistes de la « solidarité » que Gadamer présente dans toute son œuvre afin de former une image plus juste du rôle qu'il attribue à ce phénomène au sein de la vie humaine. L'influence des Grecs est moins explicite dans l'analyse gadamérienne de la solidarité qu'elle ne l'était dans son traitement de l'amitié. Il s'agit moins d'une appropriation directe de la conception de la *φιλία* d'un ou plusieurs penseurs grecs que d'une inspiration générale. Nous verrons que c'est plutôt une conception populaire de la *φιλία* à l'époque classique qui est reprise par Gadamer dans son étude de la solidarité et que les idées politiques d'Aristote contiennent en germe certains éléments de la conception gadamérienne de la solidarité²⁶⁵.

²⁶³ Par exemple : Gadamer (1989), *EE*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag; et (1983), *LDT*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.

²⁶⁴ Gadamer (1999), « *Freundschaft und Solidarität* », in *HE*, p. 56-65.

²⁶⁵ Gadamer (1990), « *Bürger zweier Welten* », in *EE*, p. 123-124 : « C'est le concept d'ami qui articulait toute la vie de la société. Des amis, on disait – vieil héritage pythagoricien dans la pensée grecque – que tout est commun entre eux. »

Dans son chef d'œuvre, *Vérité et méthode*, Gadamer souligne que « tous les hommes ont assez de sens commun (*gemeiner Sinn*) c'est-à-dire de jugement pour que l'on exige d'eux qu'ils fassent preuve de solidarité (*Gemeinsinn*), de véritable solidarité morale et civile, c'est-à-dire de jugement sur ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, de même que de souci de l'"utilité" commune »²⁶⁶. Selon Gadamer, tout être humain possède assez de sens commun pour évaluer ses propres actions à la lumière de ce qui est bon et utile à sa communauté et pour orienter son comportement vers le bien collectif²⁶⁷. En effet, Gadamer soutient que toute communauté repose « sur le même présupposé de base inchangé, [qu'il nomme] le présupposé de la solidarité »²⁶⁸. Pourtant, regrette-t-il, les sociétés modernes souffrent d'un manque effrayant de solidarité parmi les individus qui les composent : cet élément solidaire qui fonde toute communauté lui semble manquer dans les sociétés modernes²⁶⁹.

1. Les causes du manque de solidarité dans la société moderne et leur remède

L'analyse de la solidarité que Gadamer propose dans son seul texte portant explicitement sur ce sujet se concentre davantage sur l'identification des causes du manque de solidarité dans les sociétés modernes que sur la définition de la solidarité en tant que telle²⁷⁰. Ce texte constitue néanmoins un excellent point de départ pour comprendre la conception gadamérienne de la solidarité, car il contient en germe tous les éléments constitutifs de la solidarité et nous permet de scruter le reste des œuvres de l'auteur afin de retrouver des explications plus précises de ces éléments. Ainsi, nous sommes en mesure d'identifier les quatre causes principales que Gadamer attribue au manque de solidarité dans nos sociétés et l'étude de ces causes nous rapproche progressivement d'une définition de la solidarité que Gadamer semble présupposer dans toute son œuvre sans jamais la mentionner explicitement.

1.1. La solidarité déclarée et la solidarité authentique

Une première cause du manque de solidarité dans nos sociétés est liée à la distinction que Gadamer propose entre la « solidarité authentique » (*eigentliche Solidarität*) et la « solidarité déclarée » (*erklärte Solidarität*) – distinction qui constitue le noyau de l'analyse de la solidarité

²⁶⁶ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 37.

²⁶⁷ Plus bas nous examinerons attentivement la manière dont Gadamer comprend la notion de « sens commun ».

²⁶⁸ Gadamer (1989), « Bürger zweier Welten », in *EE*, p. 123.

²⁶⁹ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 56.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 56-65.

dans le texte gadamérien sur la solidarité²⁷¹. Selon Gadamer, le manque de solidarité dans nos sociétés n'est qu'apparent; le véritable problème est que dans nos sociétés de masse – extrêmement industrialisées et bureaucratisées – la solidarité authentique et naturelle sur laquelle repose toute communauté est voilée par un type de solidarité inauthentique, la solidarité déclarée²⁷². Sans définir ce qu'est la solidarité authentique, Gadamer soutient qu'elle ne peut pas être créée de manière délibérée; elle ne dépend pas des préférences ni des intérêts déclarés des individus qui forment une communauté. Au contraire, souligne-t-il, un sentiment solidaire authentique se manifeste lorsque, malgré « la différence des intérêts et des situations de vie [qui] pourrait nous inciter à suivre nos propres intérêts et reléguer à l'arrière-plan le bien-être de l'autre », « une solide et fiable inséparabilité » nous motive néanmoins à orienter notre agir vers le bien collectif²⁷³. Gadamer illustre ces manifestations naturelles de solidarité en soulignant « la manière dont les bombardements durant la guerre [éveillent] une solidarité. Tout à coup, le voisin, cet étranger qui reste tout à fait inconnu dans les conditions de vie de nos villes, s'[éveille] à une existence nouvelle » et regagne une importance jusque-là inespérée dans notre existence²⁷⁴. « C'est ainsi qu'agit la détresse », dit Gadamer, « et plus particulièrement celle qui nous frappe tous, contribuant à l'émergence de possibilités insoupçonnées du sentiment de solidarité et de l'agir solidaire »²⁷⁵.

De tels liens naturels nous unissent en tout temps, soutient Gadamer, peu importe qu'on les reconnaisse ou non. Les bombardements, les pandémies, les désastres naturels ont cette capacité de provoquer des manifestations indéniables de solidarité naturelle entre les individus : la présente pandémie a effectivement déclenché des expressions inattendues de solidarité naturelle malgré l'augmentation de la distance physique entre les individus et malgré le fait que, à certains moments, nous nous soyons vus obligés de rester littéralement isolés les uns des autres²⁷⁶.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibid.* p. 63.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ Bien que les échanges électroniques semblent souvent déficients comparés à la communication en personne, d'innombrables et solides communautés virtuelles ont été créées depuis le début de la pandémie, nous rendant plus conscients des éléments qui nous apparentent à des personnes aux quatre coins du monde. Semblablement, malgré des manifestations sporadiques d'égoïsme, on peut facilement percevoir le sentiment solidaire motivant l'usage généralisé des masques, les croissantes initiatives humanitaires, les dons sanguins par les personnes s'étant rétablies du virus, etc. : Cf. Marina Sitrin et Colectiva Sembrar (2020), *Pandemic Solidarity: Mutual Aid during the Covid-19 Crisis*, Londres : Pluto Press ; Margaret Weir, « The Pandemic and the Production of Solidarity », in *Items, Insights from the Social Sciences*, paru le 28 mai 2020, <https://items.ssrc.org/covid-19-and-the-social-sciences/democracy-and-pandemics/the-pandemic-and-the-production-of-solidarity/>, et « Solidarity in the time of COVID-19: Civil

Toutefois, les solidarités authentiques qui sous-tendent toute communauté sont souvent voilées par des « solidarités déclarées » – comme la citoyenneté, l'appartenance à des partis politiques, la racialisation (classification des êtres humains en différentes « races »), les catégorisations socioéconomiques, etc. – parce que ces dernières sont plus explicitement et délibérément verbalisées que les solidarités naturelles²⁷⁷. En ce sens, tandis que les dynamiques authentiquement solidaires demeurent souvent tacites – restant présupposées plutôt que clairement exprimées –, les solidarités déclarées deviennent rigidifiées par les déclarations verbales de catégorisations, d'identités, voire de loyautés, qui ont tendance à trop mettre l'accent sur la différence entre les êtres humains. Ainsi, soutient Gadamer, en ne cessant pas de « porter à la conscience des individus ce qui est différent, contesté, ce qui fait l'objet de combats et de doutes, [...] on laisse pour ainsi dire aphone l'élément véritablement commun qui sert de lien entre tous les hommes »²⁷⁸. Ceci est « le fruit d'une longue éducation au profit du différent, de la sensibilité que requiert la perception des différences », une éducation qui inculque aux individus l'habitude de distinguer ce qui les différencie des autres plutôt que de les encourager à reconnaître les éléments que tous les êtres humains partagent – les traits communs qui unissent tout individu à l'humanité entière²⁷⁹.

La tension entre la perception des différences et la perception des points communs nous rapproche déjà d'une explication positive de la « solidarité authentique », laquelle, selon Gadamer, repose précisément sur la capacité des individus de s'identifier avec leur communauté²⁸⁰. En s'identifiant avec la communauté, l'individu reconnaît le bien de celle-ci comme son bien propre²⁸¹ et admet conséquemment qu'il est responsable du tout dont il fait partie²⁸². Ceci révèle la contribution aristotélicienne à la compréhension gadamérienne de la *φιλία* comme solidarité, qui reprend l'idée des *Politiques* selon laquelle « l'avantage commun [qui] réunit [les êtres humains et] procure à chacun d'eux une part de vie heureuse [...] est assurément le but qu'ils ont avant tout, tous ensemble comme séparément »²⁸³. Quoique cela nous rapproche d'une définition de la

society responses to the pandemic », in *CIVICUS*, paru le 5 novembre 2020, <https://reliefweb.int/report/world/solidarity-time-covid-19-civil-society-responses-pandemic>.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 64.

²⁷⁸ Gadamer (1990), « Die Grenzen des Experten », in *EE*, p. 156-157.

²⁷⁹ *Ibidem.*

²⁸⁰ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft » [dorénavant : « Was ist Praxis? »], in *GW 4*, p. 222-224.

²⁸¹ *Ibidem.*

²⁸² Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 57. Cf. Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 26.

²⁸³ Aristote, *Politiques*, 1278b20-24.

solidarité authentique, nous ne sommes pas encore en mesure de la formuler clairement – cela ne sera possible qu’après avoir examiné les autres causes de son apparent manque dans les sociétés modernes.

1.2. Les médias de masse et la manipulation de l’opinion publique

Le second problème que Gadamer identifie à la racine du manque de solidarité dans les sociétés modernes est l’emploi généralisé des médias de masse. Selon lui, les technologies modernes de l’information sont « le plus fort nouveau facteur dans le jeu des puissances sociales » parce que, ayant accès à une quantité d’informations sans précédent et ayant donc besoin d’énormément filtrer l’information qu’elles présentent au public, elles se prêtent particulièrement bien à la manipulation délibérée de l’opinion publique, c’est-à-dire qu’elles ont une énorme influence sur le comportement et les choix politiques des populations²⁸⁴. À cause de l’excessive filtration de l’information, les populations sont présentées avec des programmes façonnés par les intentions politiques de ceux qui contrôlent les médias²⁸⁵. Le problème qu’implique cette manipulation de l’information est double selon Gadamer : d’une part, l’information ainsi présentée est trop facilement acceptée par les individus car ils sont de moins en moins habitués à l’emploi de leur « raison sociale » (*gesellschaftliche Vernunft*) – que requiert le dialogue civique –; et, d’autre part, « n’étant pas certain de voir ses besoins d’information adéquatement comblés » par ces technologies de l’information, « le consommateur de nouvelles » (*Nachrichtenkonsument*) manifeste une « croissante apathie [...] envers les affaires publiques »²⁸⁶.

Devant ce double problème, Gadamer souligne l’urgence de modifier le fonctionnement des moyens de communication afin qu’ils deviennent une scène de véritables débats politiques²⁸⁷.

²⁸⁴ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 218-219; (1970) « Sprache und Verstehen », in *GW* 2, p. 190. Dans cette ère des réseaux sociaux, la filtration de l’information par l’emploi d’algorithmes est généralement reconnue : en analysant les intérêts et le comportement des individus dans les réseaux, les algorithmes filtrent l’information à laquelle chaque personne a le plus facilement accès. Bien qu’ils comportent certains avantages, ils ont aussi pour conséquence de principalement présenter aux individus des sources d’information qui confirment leurs préjugés et les rigidifient. Les individus sont ainsi conduits à dialoguer de moins en moins avec des personnes qui ne pensent pas comme eux. Les algorithmes des réseaux sociaux contribuent donc à la polarisation de l’opinion publique. Cf: Maria Petrescu et Anjala S. Krishen (2020), « The Dilemma of Social Media Algorithms and Analytics », in *Journal of Marketing and Analytics*, 8, p. 187-188; Jakob Ohme (2020), « Algorithmic Social Media Use and its Relationship to Attitude Reinforcement and Issue-specific Political Participation », in *Journal of Information Technology and Politics*, 18.1, p.36-54.

²⁸⁵ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 219.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 274.

Seulement ainsi serons-nous en mesure d'harmoniser les technologies de l'information avec les exigences de la raison pratico-politique des êtres humains²⁸⁸. En ce sens, Gadamer reconnaît « la valeur et la nécessité » des médias de masse, tout en insistant sur le fait que ces derniers ne doivent ni ne peuvent « remplacer la pensée propre et l'échange vivant du dialogue » qui est la seule méthode que nous ayons pour « chercher et trouver le sol commun », c'est-à-dire pour atteindre une véritable entente²⁸⁹. Ainsi, suivant Platon²⁹⁰, Gadamer soutient que les hommes et les femmes politiques ont le devoir de « tisser ensemble dans l'unité ce qui est antithétique »²⁹¹ et qu'un aspect de cette tâche consiste à inciter les membres de leurs communautés à dialoguer les uns avec les autres afin d'exercer leur raison pratico-politique²⁹² et de mettre leurs préjugés à l'épreuve (y compris l'information qui les atteint par les médias)²⁹³. Face au danger que les médias de masse représentent, Gadamer nous exhorte à cultiver et prendre soin du vrai dialogue, à « défendre le dialogue dans ses possibilités internes de vérité (*in seinen inneren Wahrheitsmöglichkeiten*) », car c'est seulement dans le dialogue vivant avec autrui que nous serons en mesure de « saisir ce que les autres veulent dire dans leurs intentions positives » et, ainsi, d'apprendre d'eux et d'atteindre des ententes qui prennent les intérêts de tous en considération²⁹⁴.

1.3. La mécompréhension du rôle des experts

Le troisième phénomène qui, selon Gadamer, contribue au manque de solidarité a trait à une mécompréhension chez l'individu moderne du rôle que jouent la science et les spécialistes au sein de la société. Gadamer regrette que nos sociétés hautement industrialisées et technicisées soient assiégées par la croyance selon laquelle « l'automatisme des moyens s'est rendu définitivement maître de la liberté humaine de décision et de la capacité de choisir le bien, et [par l'idée] que tout dépend donc du savoir-faire fondé sur la science »²⁹⁵. C'est-à-dire que l'individu moderne a tendance à croire que les experts devraient avoir le dernier mot dans toute prise de décisions. D'une part, cette survalorisation du rôle des experts rend les individus de plus en plus

²⁸⁸ Gadamer (1970), « Sprache und Verstehen », in *GW* 2, p. 190.

²⁸⁹ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt » [dorénavant : « Die Vielfalt der Sprachen »], in *GW* 8, p. 348-349.

²⁹⁰ Platon, *Politique*, 305b.

²⁹¹ Gadamer (1978), « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », in *GW* 2, p. 307.

²⁹² Gadamer (1970), « Sprache und Verstehen », in *GW* 2, p. 194.

²⁹³ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 348-349.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Gadamer (1989), « Bürger zweier Welten », in *EE*, p. 122.

indifférents face aux enjeux collectifs, aux affaires publiques²⁹⁶; d'autre part, elle transforme la politique en un mécanisme administratif qui concevrait comme sa tâche propre le contrôle des conditions de la vie humaine collective (*menschliches Zusammenleben*) afin de la rendre prévisible, manipulable et gouvernable²⁹⁷. Ces deux phénomènes reposent sur l'idée selon laquelle « grâce à sa compétence incontestable, la science peut remplacer la raison pratique et la rationalité politique [des êtres humains] »²⁹⁸.

En critiquant la survalorisation du rôle de l'expert, Gadamer ne veut aucunement nier l'importance des experts dans nos sociétés; au contraire, il admet que la science et la technique sont des conditions nécessaires à la survie de notre espèce²⁹⁹ et que la science a en effet permis à l'humanité de se libérer d'innombrables préjugés nocifs³⁰⁰. En ce sens, il souligne que « l'être humain a précisément pour devoir d'investir autant de savoir que possible dans chaque prise de décision » : « quand il y a science, on doit utiliser le savoir qu'elle dispense »³⁰¹. Chaque individu doit prendre sérieusement en considération l'information que les experts mettent à sa disposition s'il veut prendre des décisions bien informées. Cela veut dire que le problème n'est pas *qu'il y ait* des experts, le problème est que les individus croient pouvoir se dessaisir de leur obligation de prendre des décisions individuelles et collectives en prétendant que « toutes les décisions dépendent à chaque fois, en dernière instance, [des spécialistes] »³⁰². Gadamer nous rappelle ainsi que le savoir des sciences demeure toujours subordonné au pouvoir décisionnel des individus et à la rationalité pratique qui le régit³⁰³, ce pourquoi déjà Aristote soutenait que la politique incluait toute science³⁰⁴. Ainsi, quoique Gadamer nous exhorte à écouter ce que le spécialiste a à nous apprendre sur l'objet de son expertise et à mobiliser cette connaissance à l'heure de prendre des décisions, il insiste ultimement sur le fait que la prise de décisions – individuelles et collectives – dépend inéluctablement des choix individuels car la *praxis*, l'agir humain, exige « que tout un

²⁹⁶ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 218.

²⁹⁷ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 251. Cf. Robert R. Sullivan (1989), *Political Hermeneutics : The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, p. 10.

²⁹⁸ Gadamer (1986), « Selbstkritik », in *GW* 2, p. 22.

²⁹⁹ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 342.

³⁰⁰ Gadamer (1957), « Was ist Wahrheit? », in *GW* 2, p. 45.

³⁰¹ Gadamer (1990), « Die Grenzen des Experten », in *EE*, p. 149-151.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Gadamer (1985), « Ethos und Ethik (Macintyre u. a.) », in *GW* 3, p. 363.

³⁰⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1094a27-b7.

chacun appartienne en coresponsable à sa société, à sa nation, et finalement à l'humanité entière »³⁰⁵.

Le monde de la vie – « la relation des êtres humains les uns avec les autres » – est beaucoup plus vaste que ce que la science, avec sa vérifiabilité et sa certitude, peut dire à propos de lui, souligne Gadamer³⁰⁶. C'est à cause de cette perspective limitée que la science a sur la vie humaine que les individus sont tenus de reconnaître que l'information qu'elle leur offre doit être employée avec prudence et toujours être soumise au jugement de leur raison pratique³⁰⁷, puisque seul celui qui admet la primauté de sa raison pratique dans toute décision peut se sentir véritablement responsable pour soi-même et pour la communauté à laquelle il appartient³⁰⁸. Autrement dit, nous sommes tenus de reconnaître notre caractère naturellement politique. Selon Gadamer, ce n'est pas que l'être humain doit choisir de s'impliquer politiquement pour devenir responsable des affaires communes : « on n'entre pas dans la politique », on y est toujours déjà et – qu'on le veuille ou pas – on ne peut pas cesser de l'être³⁰⁹. Tous les êtres humains sont naturellement coresponsables de leurs communautés³¹⁰.

1.4. L'imperceptibilité de l'interdépendance humaine

L'idée que les êtres humains soient tous coresponsables de leurs communautés est intimement liée à la quatrième cause de l'apparent manque de solidarité dans nos sociétés : la difficulté qu'a l'individu moderne à percevoir la manière dont il dépend des autres et les autres de lui. Gadamer soutient que la communauté humaine a originellement émergé grâce à la division du travail que l'assouvissement des besoins primaires (nourriture, logement, etc.) requérait³¹¹. Cette division du travail – qui caractérise toujours nos sociétés – implique que la plupart du travail qu'effectue chaque individu n'est pas liée à la satisfaction immédiate de ses besoins particuliers, mais contribue plutôt à la chaîne d'activités coordonnées qui accroît la capacité productive et l'efficacité de chacun et de tous³¹². Pour cette raison, souligne Gadamer, « le produit du travail

³⁰⁵ Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 26.

³⁰⁶ Gadamer (1998), « Über das Hören », in *HE*, p. 77.

³⁰⁷ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW 5*, p. 236.

³⁰⁸ Gadamer (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », in *GW 2*, p. 324-325.

³⁰⁹ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW 5*, p. 243; (1970), « Sprache und Verstehen », in *GW 2*, p. 194.

³¹⁰ Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 26.

³¹¹ Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 137; (1974) « Was ist Praxis? », in *GW 4*, p. 220.

³¹² *Ibidem*; Gadamer (1942), « Platons Staat der Erziehung », in *GW 5*, p. 257.

n'appartient jamais seulement à l'individu, [...] le produit du travail appartient à la société entière »³¹³.

Nous avons vu que, pour Gadamer, la solidarité authentique reposait sur la capacité des individus à s'identifier avec leur communauté³¹⁴ et, selon lui, l'un des principaux phénomènes qui rendent cette identification possible est précisément celui de la division du travail³¹⁵. En effet, souligne Gadamer, « le sens de l'emploi consiste en ce que les tâches spécifiques et les obligations qui constituent l'activité de l'individu soient effectuées dans la reconnaissance de la légitimité que la collectivité (*Allgemeinheit*) leur accorde »³¹⁶. À cet égard, Gadamer maintient qu'un grave problème dans nos sociétés extrêmement industrialisées est que « chaque individu agit en tant que rouage ou maillon dans la machine morte et sans âme de l'État [moderne], [...] sans être conscient des manières dont il est lié à l'activité du tout »; c'est-à-dire que l'individu n'est plus en mesure de percevoir directement la manière dont sa tâche propre est connectée au tout des activités de la collectivité³¹⁷. À cause de la croissante complexité des systèmes sociaux et économiques, l'individu est de moins en moins capable de voir comment les actions des autres contribuent à son propre bien-être et comment ses propres actions contribuent au bien-être de tous les autres. Ainsi, quoique tout être humain ait la tendance naturelle à travailler pour le tout dont il fait partie, cette « initiative » (*Initiative*) qui le caractérise « est percluse » (*wird gelähmt*) par la « croissante complexification du système social de production et de travail »³¹⁸. Plus se complexifie la division du travail, moins les individus sont en mesure de percevoir la manière dont leur activité est connectée à celle de tout autre et de tous ensemble. Gadamer nomme ce phénomène « la dépendance imperceptible » (*undurchschaubare Abhängigkeit*)³¹⁹ et l'associe à celui de la « responsabilité anonyme » (*anonyme Verantwortlichkeit*) qui, selon lui – suivant Jaspers –, caractérise notre époque³²⁰. L'expression de « responsabilité anonyme » fait référence au fait que l'apport que les membres des sociétés de masse et hyperindustrialisées font au fonctionnement de

³¹³ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 220.

³¹⁴ *Ibid.* p. 222-224.

³¹⁵ *Ibid.* p. 220-221; Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 128-129; (1960) *WuM*, in *GW* 1, p. 240.

³¹⁶ Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 129.

³¹⁷ *Ibidem.*

³¹⁸ *Ibid.* p. 131.

³¹⁹ *Ibid.* p. 132.

³²⁰ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 56-57.

celles-ci est effectué dans un croissant anonymat entre les individus³²¹ – par comparaison avec la facilité avec laquelle les membres des communautés moins industrialisées et de taille plus restreinte (par exemple les petits villages ruraux) sont capables de distinguer la manière dont chaque famille et ses membres contribuent au fonctionnement général du village.

1.5. Le remède contre le manque de solidarité : la conscience sociale totale

De manière générale, Gadamer associe l'incapacité de l'individu à s'identifier avec le tout au sentiment d'« auto-aliénation »³²² qu'il caractérise comme une « maladie de la société » (*Krankheit der Gesellschaft*)³²³. Toutefois, il identifie un remède contre cette maladie : le sentiment que peut avoir l'individu d'être soutenu par quelque chose de collectif-communal (*von etwas Gemeinsamem getragen sein*)³²⁴, car c'est précisément ce sentiment qui lui permettra de progressivement observer l'interdépendance fondamentale qui l'unit à sa communauté – reconnaissance sur laquelle repose la culture de la solidarité³²⁵. Gadamer soutient que tous les membres d'une communauté, par leurs actions, peuvent cultiver ce sentiment de support communal par lequel chacun d'entre eux s'identifie avec la collectivité et, conséquemment, tous les individus doivent se sentir responsables de « chaque échec de la solidarité »³²⁶. C'est-à-dire que nous sommes tous personnellement responsables du manque de solidarité qui affecte nos sociétés. Ainsi, ayant identifié le remède contre la maladie de l'auto-aliénation à la base de ce manque de solidarité, Gadamer propose que nous devrions cultiver une « conscience sociale totale » – une conscience de notre profonde appartenance à nos communautés – qui résulterait dans un fort dévouement des individus à l'avenir de leur société³²⁷.

Ce dévouement de l'individu à l'avenir de sa société nous renvoie à l'idée de l'obligation décisionnelle que nous avons tous envers nous-mêmes et envers les communautés auxquelles nous appartenons³²⁸. Selon Gadamer, cette obligation décisionnelle partagée dont sont conscients ceux qui s'identifient avec la collectivité fait en sorte que l'on cesse de considérer comme une forme de

³²¹ *Ibidem*.

³²² Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 129.

³²³ *Ibid.* p. 126.

³²⁴ *Ibid.* p. 124

³²⁵ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 222-224.

³²⁶ Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 133.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ Gadamer (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », in *GW* 2, p. 327; (1972), « Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie », in *HE*, p. 111.

souffrance ou d'oppression l'acte de mettre de côté nos intérêts les plus particuliers³²⁹ : en nous identifiant avec nos communautés, nous nous rendons compte que toute contribution au bien collectif constitue également une contribution à notre bien individuel. C'est pourquoi Gadamer soutient que « l'on ne cesse pas de se soucier de soi-même en s'occupant des affaires communes », car le bien commun « n'est pas seulement le [bien] des autres »³³⁰. Ceci distingue, selon Gadamer, l'« idéal négatif de la liberté » (la liberté conçue comme l'absence d'entraves) d'un idéal positif (la liberté conçue comme la possibilité de faire ce que l'on veut) qui prendrait en considération l'idée que l'individu ne peut jouir de liberté que grâce au support de ses communautés³³¹. Ainsi, la liberté au sens positif de choisir la manière dont on veut mener sa vie dépendrait d'un certain alignement entre les intérêts individuels et les intérêts collectifs, ce qui n'implique pas seulement que l'individu harmonise ses intérêts avec ceux de sa communauté, mais aussi que la communauté prenne sérieusement en considération les intérêts de chacun de ses membres lorsqu'elle délibère au sujet du bien commun³³².

2. La solidarité authentique

L'interdépendance que Gadamer souligne entre l'individu et sa communauté indique que, selon lui, individu humain et communauté vont naturellement de pair : c'est pourquoi il soutient que « le *Mitsein* (l'être-avec) est une constitution co-originale au *Dasein* » (« *das Mitsein [ist] eine gleichursprüngliche Verfassung des Daseins* ») et que « le *Dasein* est aussi *Mitsein* » (« *daß Dasein auch Mitsein ist* »)³³³. Ceci indique que Gadamer, comme Aristote³³⁴, considère que l'être humain est un être social par nature³³⁵. Cela veut dire que non seulement la communauté humaine ne peut pas exister sans les individus qui la composent³³⁶, mais aussi que l'être humain individuel ne peut

³²⁹ Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 134.

³³⁰ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 243-244. Cf. Aristote, *Politiques*, 1324a5-9, 34-36.

³³¹ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 222.

³³² Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 134; (1980) « Die Idee der Toleranz », in *LDT*, p. 115.

³³³ Gadamer (1975), « Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person » [dorénavant : « Subjektivität und Intersubjektivität »], in *GW* 10, p. 96

³³⁴ Et comme Heidegger, dont les termes viennent à l'évidence d'être repris.

³³⁵ Aristote, *Politiques*, 1252b27-1253a25. Gadamer exprime souvent son adhésion à cette idée dans ses écrits. Voir, par exemple : Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 243; (1972), « Logos und Ergon », in *GW* 6, p. 173.

³³⁶ *Ibid.* 1252a14-b21.

exister – en tant que tel – sans faire partie d’une communauté³³⁷. C’est pourquoi, selon Aristote et Gadamer, les individus appartiennent tous en coresponsables à leurs communautés et vice-versa (nous le verrons plus attentivement ci-dessous) les communautés aussi ont une responsabilité envers chaque individu qui les compose³³⁸.

2.1. L’histoire du terme « solidarité »

L’obligation mutuelle parmi les membres individuels d’une communauté et celle entre la communauté et les individus qui la composent nous renvoient à l’étymologie de la solidarité que Gadamer présente dans son texte « Freundschaft und Solidarität »³³⁹. Gadamer souligne le lien entre le terme de « solidarité » et celui de « *solidum* », qui désigne « l’argent solide » valant effectivement ce qu’il prétend valoir contrairement à la fausse monnaie³⁴⁰. Cette étymologie proposée par Gadamer, quoique vraie, est incomplète. Il nous paraît en effet indiqué d’examiner plus exhaustivement l’histoire du terme. Avant que sa forme neutre ne soit employée pour désigner la vraie monnaie, le terme « *solidus* » (*solida, solidum*) avait simplement le sens de ce qui était solide ou rigoureux³⁴¹. Le neutre « *solidum* », outre l’usage mentionné par Gadamer, acquit une signification juridique avec l’expression « *in solidum* » qui était employée lorsqu’un groupe de personnes était conjointement obligé de payer une dette et chacun de ses membres était responsable de ce que chaque autre personne solde sa partie de la dette; si l’une d’entre elles n’avait pas les moyens ou la volonté d’acquitter ce qu’elle devait, toutes les autres étaient conjointement tenues de le payer puisque, si elles ne le faisaient pas, toutes seraient considérées comme également coupables du méfait³⁴².

Ensuite, c’est le sens de cette expression juridique qui donna lieu à l’adjectif « solidaire » et à l’adverbe « solidairement », dont la première apparition écrite qui nous soit parvenue se trouve

³³⁷ *Ibid.* 1253a3-5 et 29-31 : « Celui qui est hors cité, naturellement et non par hasard, est soit un dégradé soit un être surhumain »; « celui qui n’est pas capable d’appartenir à une communauté [... doit être] soit une bête soit un dieu », c’est-à-dire qu’il n’est pas humain.

³³⁸ Gadamer (1989), « Die anthropologischen Grundlagen der Freiheit des Menschen » [dorénavant : « Anthropologische Grundlagen »], in *EE*, p. 132. Cf. Aristote, *Politiques*, 1324a5-9; *Éthique à Nicomaque*, 1094b7-8.

³³⁹ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 63.

³⁴⁰ *Ibidem.*

³⁴¹ Michiel de Vaan (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden/Boston, p. 537 : « *salvus* » et p. 571 : « *solidus* ».

³⁴² Adolf Berger (1953), *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia: The American Philosophical Society, p. 710.

dans un texte en langue française de 1585 (« obligation solidaire », « l'un des *obligés solidairement*») et possède exactement le même sens que celui de l'expression latine³⁴³. En 1737– toujours en langue française –, on trouve un premier emploi substantivé du concept, sous le terme de « so(li)dalité » dans l'œuvre du Marquis D'Argenson³⁴⁴. Le terme possède toujours un sens juridique. En 1787, dans l'œuvre du Comte de Caylus, le terme « solidaire » n'a plus une signification exclusivement juridique et possède plutôt le sens d'une communion d'intérêts et de responsabilités entre deux personnes ou plus, ainsi que celui d'une certaine interdépendance³⁴⁵. Avec le temps, le sens du terme continue à s'élargir et en vient à être employé même dans un contexte scientifique, tel qu'en témoigne l'œuvre de M. Cournot dans laquelle l'adjectif « solidaire » est employé pour caractériser les aiguilles de l'horloge et leur dépendance l'une de l'autre. L'auteur souligne également la « continuelle application » des « idées de solidarité et d'indépendance [...] dans la philosophie mathématique, dans la philosophie naturelle et dans toute philosophie » et illustre ce qu'est la solidarité en développant davantage l'image de l'horloge et la manière dont il est facile d'ignorer le rôle que joue chaque pièce de l'engrenage si l'on se concentre seulement sur le fonctionnement général de l'appareil³⁴⁶.

Cette idée selon laquelle on peut facilement ignorer l'interdépendance des parties de l'engrenage et leur contribution au fonctionnement intégral de l'horloge nous fait penser à la « maladie de la société » que Gadamer associe au fait que les individus modernes aient toujours plus de difficulté à identifier l'importance du rôle qu'ils jouent au sein des mécanismes socio-économiques dont ils font partie³⁴⁷. Cela veut dire que l'individu moderne est de moins en moins capable de percevoir, par le travail qu'il fait, le fait que les êtres humains sont des êtres naturellement sociaux et qu'ils ont, par nature, une responsabilité mutuelle les uns envers les autres. Après avoir examiné l'histoire du terme de « solidarité », Gadamer avoue qu'il espérait qu'elle le conduirait jusqu'au monde grec, ce qui n'a pas été le cas³⁴⁸. Toutefois, les nuances qu'il peut déceler dans ce terme d'histoire latine et française – nuances sur lesquelles nous avons été en mesure d'approfondir ci-haut – renvoient certainement à un phénomène bien présent dans le

³⁴³ Jean Duret (1585), *Commentaire aux coutumes du duché de Bourbonnois*, Lyon : Benoist Rigaud, p. 274.

³⁴⁴ Marquis D'Argenson (1737), *Journal et mémoires*, tome I, Paris : Société de l'histoire de France, p. 247.

³⁴⁵ Comte de Caylus (1787), *Œuvres bandines*, tome X, p. 41.

³⁴⁶ M. Cournot (1861), *Idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris : Librairie de L. Hachette et cie., p. 80.

³⁴⁷ Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 126.

³⁴⁸ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 64.

monde grec qui n'a simplement pas été désigné par un terme si précis que celui de « solidarité ». En ce sens, Gadamer a raison de réitérer dans son texte tardif sur l'« Amitié et [la] solidarité »³⁴⁹ la connexion qu'il a vue dès sa jeunesse entre la solidarité et la *φιλία*³⁵⁰. En effet, dans son discours sur la *φιλία* en 1929, Gadamer soutient que la *φιλία* n'inclut pas seulement l'amitié, mais « englobe toutes les relations du *Miteinandersein* (*l'être-l'un-avec-l'autre*), y compris [...] celle de l'ordre social, mais évidemment pas en tant que telle, sinon dans la mesure où [en elle] est en œuvre la communauté humaine (*menschliche Gemeinsamkeit*) qui est aussi l'élément authentiquement déterminant de notre concept d'amitié »³⁵¹. Autrement dit, si Gadamer identifie l'amitié et la solidarité à la notion grecque de *φιλία*, c'est parce que les deux phénomènes reposent sur la « forme essentielle de l'existence humaine » qu'est la communauté, les rapports d'interdépendance interpersonnelle qui nous caractérisent par nature³⁵². Notre survol de l'étymologie de la « solidarité » a mis l'accent précisément sur cette interdépendance naturelle des êtres humains et nous a permis de faire un pas en avant dans l'élucidation de la conception gadamérienne de la solidarité authentique.

2.2. Solidarité, logos et co-(m)unication

Bien que le seul texte gadamérien explicitement consacré au sujet de la solidarité porte en grande partie sur la distinction entre la solidarité authentique et la solidarité déclarée, nous avons vu que Gadamer n'offrait aucune explication précise de ce que signifie la solidarité authentique. Nous avons vu également que, selon Gadamer, la division du travail était l'un des principaux phénomènes qui permettent aux individus de percevoir l'interdépendance entre tous les membres d'une communauté³⁵³. Pourtant, les nombreuses mentions de la solidarité dans l'œuvre gadamérienne nous montrent que, pour le penseur, – plutôt que la division du travail – c'est le phénomène du *logos* qui constitue la véritable base de la solidarité authentique³⁵⁴.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 17.

³⁵¹ *Ibid.* p. 6.

³⁵² *Ibid.* p. 17-18.

³⁵³ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 220-221; (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 128-129.

³⁵⁴ Entre autres : Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 269; (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 342-344; (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 220

2.2.1. Logos-langage-raison : logos, communauté, être humain

Gadamer nous rappelle souvent que le *logos* désigne en même temps la raison (*Vernunft*) et le langage (*Sprache*), car la capacité langagière et la capacité réflexive ont la même étendue³⁵⁵, elles s'entrecroisent et s'exercent toujours de manière simultanée. Le langage implique la pensée et la pensée implique le langage³⁵⁶. Toutefois, lorsqu'il parle spécifiquement de l'un(e) ou de l'autre, Gadamer les définit différemment. D'une part, le *logos* en tant que langage correspond à la constitution ontologique du *Dasein* (l'être humain), que Gadamer conçoit comme un « être langagier », un être caractérisé par son « *ursprüngliche Sprachlichkeit* » (sa constitution originellement langagière)³⁵⁷. C'est exactement cela que Gadamer exprime en s'appropriant le vers de Hölderlin qui parle du « dialogue que nous sommes » (« *Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander* »)³⁵⁸. D'autre part, Gadamer définit la raison (*Vernunft*) comme la faculté en vertu de laquelle l'entente (*Verständigung*) entre les êtres humains est toujours possible³⁵⁹. Autrement dit, puisque la raison est un trait caractéristique de tous les êtres humains, ils ont tous la capacité de trouver ensemble – par le biais du dialogue – un véritable accord sur n'importe quel aspect de la réalité qui doive et veuille être compris³⁶⁰. En ce sens, étant donné que tous les êtres humains possèdent la même constitution langagière et que, en vertu de leur raison, ils ont toujours la possibilité d'atteindre une *Verständigung* (compréhension mutuelle), le *logos-raison-langage* est, selon Gadamer, l'élément de base qui « rend possible la vie ensemble » (*macht das Zusammenleben möglich*)³⁶¹. À cet égard, Gadamer propose que « c'est manifestement la dimension langagière des hommes qui constitue le fondement de la civilisation humaine »³⁶² (comme si le langage précédait la communauté); alors que parfois il maintient inversement que « ce qui se forme en premier lieu dans la société naissante est le langage » (comme si la communauté précédait le langage)³⁶³. Cette circularité du rapport entre communauté et langage indique vraisemblablement que, pour Gadamer, la communauté humaine et le langage sont des

³⁵⁵ Gadamer (1978), « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », in *GW* 2, p. 305.

³⁵⁶ Gadamer (1931), *PDE*, p. 31; (1960), *WuM*, *GW* 1, p. 392, 405.

³⁵⁷ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 446-447.

³⁵⁸ *Ibid.* p. 383; Gadamer (1980), « Die Kultur und das Wort », in *LDT*, p. 12; Friedrich Hölderlin (1770-1843), « Friedensfeier », in *Sämtliche Werke und Briefe*, tome 1, ed. Jochen Schmidt, Frankfurt am Main : Deutscher Klassiker Verlag, p. 338-343.

³⁵⁹ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 269.

³⁶⁰ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 308.

³⁶¹ Gadamer (1992), « Heimat und Sprache », in *GW* 8, p. 369.

³⁶² Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 342.

³⁶³ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 220.

phénomènes co-originaires³⁶⁴. Sans *logos*, « *ohne miteinander zu reden und ohne einander zu verstehen* [...], *würde es keine Gesellschaft geben* » (sans que l'on parle et que l'on comprenne ensemble, il n'y aurait pas de société)³⁶⁵. Et s'il n'y avait pas de société, pas de communauté, il n'y aurait pas d'être humain, selon Gadamer, car « le domaine de l'être-l'un-avec-l'autre des hommes (*Bereich menschlichen Miteinanderseins*), le domaine de l'entente (*Bereich der Verständigung*). [...] est si indispensable que l'air que nous respirons »³⁶⁶. En ce sens, l'être humain, le *logos* et la communauté doivent être compris comme des phénomènes co-originaires et co-constitutifs.

2.2.2. Logos et communication

La section précédente illustre pourquoi Gadamer soutient que le *logos* « appartient à la sphère du nous (*Sphäre des Wir*) » : le langage n'est pas une création individuelle, il se constitue au sein de la réalité partagée qu'est la conversation (*Gespräch*)³⁶⁷. En effet, même la pensée consiste en un dialogue interne dans lequel on se figure les points de vue d'autres possibles, dit Gadamer³⁶⁸. Pour Gadamer, tout *logos* consiste essentiellement en un dialogue car toute parole en vient à exister parce qu'elle veut être entendue et comprise par quelqu'un. C'est pourquoi Gadamer maintient que « celui qui parle une langue que personne n'entend ne parle tout simplement pas »³⁶⁹. Or, nous avons vu dans notre second chapitre que dans l'articulation du *logos* dans l'esprit humain, c'est la réalité même qui s'exprimait³⁷⁰. Gadamer soutient que, par la venue au langage – la compréhension du sens – de la chose même, celle-ci devient disponible (*verfügbar*) pour l'homme qui peut désormais s'y rapporter dans ses interactions ultérieures avec le monde³⁷¹. Cela étant, Gadamer propose que, en communiquant avec autrui, « [l'être humain] peut rendre visible [à lui] ce qui n'est pas présent, de sorte que l'autre puisse aussi le voir devant soi »³⁷². Autrement dit, selon Gadamer, « les choses dont on parle se présentent devant nous comme des affaires

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ Gadamer (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », in *GW 2*, p. 320.

³⁶⁶ Gadamer (1966), « Mensch und Sprache », in *GW 2*, p. 154.

³⁶⁷ Gadamer (1971), « Replik », in *GW 2*, p. 151.

³⁶⁸ Gadamer (1931), *PDE*, in *GW 5*, p. 27.

³⁶⁹ Gadamer (1971), « Replik », in *GW 2*, p. 151.

³⁷⁰ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW 1*, p. 460.

³⁷¹ Gadamer (1931), *PDE*, in *GW 5*, p. 26, 52; (1970), « Sprache und Verstehen », in *GW 2*, p. 185-186. Cf. Notre deuxième chapitre, section 2.4.2.

³⁷² Gadamer (1966), « Mensch und Sprache », in *GW 2*, p. 146. Cf. Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW 4*, p. 220. Cette explication de la fonction du *logos* est déjà bien développée chez Aristote : *Politiques*, 1253a9-18.

communes », des affaires qui concernent tous ceux qui peuvent participer au *logos* (c'est-à-dire tous les êtres humains)³⁷³.

Ainsi, étant donnée la constitution sociale du *logos* qui nous permet de nous approprier la réalité, on peut dire que l'acte de dialoguer avec quelqu'un consiste en ce que l'on partage la tâche propre à tous et à chacun de s'approprier le monde³⁷⁴. Cette idée d'une tâche partagée est incluse dans le terme même de « communication », dans lequel la combinaison des racines latines de « *munus* » (obligation, tâche, fonction) et « *cum* » (avec) signifie littéralement une « co-obligation » ou une « tâche partagée ». La communication désigne donc une obligation ou une tâche que l'on exerce en commun avec d'autres personnes³⁷⁵. Cela veut dire que, grâce à notre communication avec autrui, nous sommes en mesure de partager le fardeau de devoir nous approprier le monde afin de mieux nous connaître nous-mêmes³⁷⁶. Cette idée était déjà manifeste dans la dernière section de notre chapitre sur l'amitié, dans laquelle nous avons examiné le rôle que cette dernière jouait dans la tâche de la connaissance propre.

2.2.3. *Logos, Mitteilung* et culture

Le terme allemand de « *Mitteilung* » correspond de près à celui de « communication »³⁷⁷ non seulement en tant que sa traduction, mais aussi en vertu de la ressemblance de leurs connotations étymologiques – quoique la *Mitteilung* soit d'origine germanique³⁷⁸ et la *communication* soit d'origine latine. Le terme de « *Mitteilung* » est composé des racines « *mit* » (avec) et « *Teil* » (partie), dont la combinaison désigne littéralement le partage mutuel de quelque chose. Le mot allemand met donc l'accent sur l'idée selon laquelle en parlant avec quelqu'un, l'autre et moi, on se partage mutuellement l'étant mis à notre disposition par le *logos*³⁷⁹. Cette notion de la *Mitteilung* sert d'appui à Gadamer pour illustrer le lien étroit qu'il identifie entre les

³⁷³ Gadamer (1957), « Was ist Wahrheit? », in *GW* 2, p. 56.

³⁷⁴ Gadamer (1931), *PDE*, in *GW* 5, p. 18.

³⁷⁵ Michiel de Vaan (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden/Boston : Brill, p. 128 : « *cum* », p. 395 : « *munus* ». Le terme allemand de « *Mitteilung* » qui équivaut à celui de la « communication » possède une connotation semblable à celle que nous venons d'indiquer. Il se compose des racines « *mit* » (avec) et « *Teil* » (partie) dont la combinaison dénote le partage mutuel de quelque chose. Dans le terme allemand, c'est plutôt l'idée selon laquelle en parlant, l'autre et moi, on se partage mutuellement l'étant mis à notre disposition par le *logos*.

³⁷⁶ Gadamer (1931), *PDE*, p. 18.

³⁷⁷ Mis à part, évidemment, celui de « *Kommunikation* ».

³⁷⁸ Friedrich Kluge (1882), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin : De Gruyter, p. 227 : « *mit* », p. 342 : « *Teil* ».

³⁷⁹ Cf. la section précédente.

notions de *logos* et de culture (*Kultur*)³⁸⁰. Dans son texte « *Die Kultur und das Wort* », Gadamer soutient que le *logos* n'a le sens de « raison » (*Vernunft*) que de manière secondaire puisque son sens primaire est celui du « discours (*Rede*) [...] que l'on s'adresse l'un à l'autre » et englobe donc tout ce qui peut être ainsi exprimé, notamment « le mot [...], la pensée, la raison »³⁸¹.

Selon Gadamer, dans la parole on retrouve « la *Mitteilung* dans sa forme la plus pure », celle dans laquelle ce qui est partagé au lieu de s'amoindrir en étant « divisé » entre plusieurs personnes, s'accroît par le fait même que plusieurs personnes y prennent part³⁸². Ici Gadamer fait référence aux deux types de biens qu'il distingue dans son texte « *Lob der Theorie* »³⁸³. Le premier type de biens est de caractère « distributif » (*verteilbar*), c'est-à-dire que lorsqu'une personne en prend une partie, toutes les autres en ont moins à leur disposition. Ce type de biens est donc épuisable et, selon Gadamer, « les gouvernements modernes orientent constamment leurs efforts vers la distribution juste de ceux-ci »³⁸⁴. Le deuxième type de biens est caractérisé par le fait que lorsque quelqu'un s'en approprie une partie, cela ne diminue aucunement la quantité disponible à tous les autres. Les biens de ce type « n'appartiennent à personne et, pour cette raison, ils appartiennent à chacun dans leur totalité »³⁸⁵. Selon Gadamer, tout ce qui peut s'exprimer par la parole – et qui devient ainsi disponible à tous ceux qui possèdent le *logos* – appartient au deuxième type de biens, et il soutient que le domaine de ces biens *non-distributifs* correspond précisément à la notion de « culture »³⁸⁶. Autrement dit, la culture englobe tous les biens qui, lorsqu'ils sont partagés, deviennent plus abondants au lieu de diminuer en quantité³⁸⁷ et, en ce sens, nous pouvons désigner le deuxième type de biens comme des « biens culturels » – par opposition aux biens distributifs ou matériels. La culture est un bien qui peut appartenir à tous les êtres humains de manière égalitaire³⁸⁸.

Gadamer associe cette idée d'une participation universelle et égalitaire à quelque chose au sens originel de la *theoria* grecque³⁸⁹ qui désignait l'acte d'« observer, notamment les

³⁸⁰ Gadamer (1980), « *Die Kultur und das Wort* », in *LDT*, p. 15.

³⁸¹ *Ibid.* p. 12-13.

³⁸² *Ibid.* p. 15.

³⁸³ Gadamer (1980), « *Lob der Theorie* », in *LDT*, p. 45.

³⁸⁴ *Ibidem.* Ou ils sont supposés de le faire.

³⁸⁵ *Ibidem.*

³⁸⁶ Gadamer (1980), « *Die Kultur und das Wort* », in *LDT*, p. 15.

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ibid.* p. 18.

³⁸⁹ Gadamer (1980), « *Lob der Theorie* », in *LDT*, p. 48.

constellations stellaires, d'être spectateur, notamment d'une pièce de théâtre, ou d'être un participant dans une procession cérémoniale »³⁹⁰. En ce sens, dit Gadamer, la *theoria* ne veut pas dire le simple acte d'observer : elle désigne le fait d'« être de la partie" dans la belle ambiguïté de l'expression, qui ne veut pas seulement dire présence, mais aussi le fait que celui qui assiste à quelque chose y prend part complètement »³⁹¹. Tout ceci nous permet de comprendre que, pour Gadamer, la *theoria* est précisément l'acte par lequel on prend part aux biens de type culturel parce que dans la *theoria* – au sens que nous avons souligné à la fin de notre deuxième chapitre, correspondant au dialogue avec les autres ou avec d'autres possibles –, tous les participants y prennent part également³⁹²; la vérité à laquelle ils participent ne diminue pas lorsque le nombre de personnes qui y participent augmente, elle acquiert plutôt plus de richesse, plus de rigueur et plus de certitude³⁹³ : la collaboration entre les participants donne lieu à un surcroît d'être chez chacun d'entre eux³⁹⁴. La *theoria* correspond donc à une « *gemeinsame Teilhabe* » (participation commune) à la culture. Ainsi, la conception gadamérienne de la culture nous montre que la coopération qu'implique le fait de communiquer les uns avec les autres permet à tout un chacun de prendre part à une richesse qui ne diminue pas lorsqu'elle est partagée : au contraire, plus il y a de participants, plus elle s'accroît pour tous et pour chacun.

2.2.4. Le logos et la perception de notre nature sociale

Gadamer associe souvent la notion de solidarité à la participation de tous les êtres humains au *logos* qui les caractérise³⁹⁵. Selon le penseur, le *logos* est le phénomène qui nous permet de mieux reconnaître le lien fondamental d'interdépendance qui nous unit non seulement aux membres de nos communautés les plus facilement identifiables – comme la famille, la ville, l'église, l'école, la nation, entre autres –, mais aussi à l'humanité entière et tous ceux qui la composent³⁹⁶. Cette interdépendance est particulièrement visible dans le fait que le *logos* n'est absolument pas une production individuelle puisqu'il se constitue nécessairement dans la

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 221; (1972), « Logos und Ergon », in *GW* 6, p. 179.

³⁹³ Gadamer (1931), *PDE*, p. 31.

³⁹⁴ Gadamer (1980), « Lob der Theorie », in *LDT*, p. 40; (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 403. Nous avons vu que ce surcroît d'être que la réflexion théorique (qui est dialogique) nous offre correspond à la notion de « connaissance propre ».

³⁹⁵ Voir, par exemple : Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 269; (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 342-344; (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 220.

³⁹⁶ Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 26.

collaboration dialogique entre les personnes³⁹⁷. De plus, étant donné que, pour Gadamer, le *logos* est le trait par lequel l'être humain se distingue des animaux, si (n'ayant pas de communauté) nous n'avions pas de *logos*, nous ne serions pas tout à fait humains³⁹⁸. Bref, c'est grâce à la communauté que l'être humain, en tant que tel, existe.

Cette explication de la manière dont le *logos* permet aux individus de reconnaître l'essentielle interdépendance qui les lie les uns aux autres n'éclaire pas encore la raison pour laquelle, selon Gadamer, c'est le *logos* – plutôt que la division du travail – qui constitue la véritable base de la solidarité authentique³⁹⁹. Bien que la compréhension de ces deux phénomènes permette aux individus de devenir conscients de l'interdépendance fondamentale de tous les êtres humains⁴⁰⁰, Gadamer considère que le *logos* est le phénomène qui le fait par excellence. Notre examen des notions de « communication » et de « culture » nous permet d'en distinguer la raison. Bien que la division du travail permette effectivement aux individus de reconnaître la profonde interdépendance qui les lie les uns aux autres, la division du travail demeure néanmoins liée à des biens matériels de type distributif qui, par leur caractère épuisable, ont le potentiel d'éveiller des sentiments égoïstes chez les individus⁴⁰¹, les incitant à négliger les obligations qu'ils ont les uns envers les autres⁴⁰². En revanche, le *logos* est explicitement associé à l'autre type de biens, les biens culturels et inépuisables; c'est-à-dire que les biens auxquels a trait le *logos* – contrairement à ceux qu'implique la division du travail – ont un caractère véritablement coopératif qui fait en sorte que, lorsqu'ils sont partagés, ils deviennent plus abondants au lieu de diminuer en quantité⁴⁰³. En prenant part aux biens associés au *logos*, ceux qui y participent deviennent individuellement et collectivement plus riches.

³⁹⁷ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 151.

³⁹⁸ Gadamer (1966), « Mensch und Sprache », in *GW* 2, p. 146; (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 232.

³⁹⁹ Entre autres : Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 269; (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 342-344; (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 220.

⁴⁰⁰ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 220-221; (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 128-129.

⁴⁰¹ Gadamer (1980), « Lob der Theorie », in *LDT*, p. 45. La distribution inégalitaire de ces biens est toujours possible.

⁴⁰² Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 26.

⁴⁰³ Gadamer (1980), « Die Kultur und das Wort », in *LDT*, p. 15.

2.3. La définition de la solidarité authentique

La reconnaissance du caractère social et coopératif du *logos* aide les individus à s'identifier avec la collectivité humaine qui les englobe. Et c'est précisément sur cette identification de l'individu à la collectivité que, selon Gadamer, repose la solidarité authentique⁴⁰⁴ puisque – nous l'avons vu – c'est seulement ainsi que l'individu devient capable de concevoir le bien de la collectivité comme son bien propre⁴⁰⁵ et d'admettre conséquemment qu'il est responsable du tout dont il fait partie⁴⁰⁶. Ceci nous renvoie à la notion de la « conscience sociale totale » qui résulterait dans un volontaire dévouement des individus au bien-être de leurs communautés et, progressivement, au bien-être de l'humanité entière⁴⁰⁷. Selon Gadamer, le développement de cette conscience sociale – qu'il désigne parfois par le nom de « *Gemeinschaftsgeist* » (esprit communautaire) – est le seul moyen qui permettra à « l'humanité de se sauver de soi-même »⁴⁰⁸, car c'est d'une telle conscience que dépend notre capacité de « mener à des applications raisonnables l'extraordinaire potentiel du savoir et du pouvoir que nous avons à notre disposition »⁴⁰⁹. Inversement, celui qui considère être individuellement autosuffisant et éprouve son appartenance à la société comme un obstacle⁴¹⁰, ne peut pas exercer un emploi raisonnable de ses capacités humaines⁴¹¹. C'est-à-dire que seul celui qui possède un « esprit communautaire » (« conscience sociale ») bien développé est capable d'agir de manière pleinement solidaire (en vertu de la reconnaissance consciente de son appartenance essentielle à la communauté). À la lumière de ceci, nous sommes enfin en mesure de formuler une claire explication de ce que Gadamer entend lorsqu'il parle de la « solidarité authentique ». Celle-ci consisterait en *l'orientation de l'agir individuel vers le bien collectif en vertu de la « conscience sociale » que l'on possède*. Autrement dit, *la solidarité authentique désigne toute activité dirigée vers la préservation et la culture de la*

⁴⁰⁴ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 222-224.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ Gadamer (1999), « Freundschaft und Solidarität », in *HE*, p. 57. Cf. Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 26.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 339.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p. 342.

⁴¹⁰ Gadamer (1983), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 134.

⁴¹¹ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 339-343; (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », in *GW* 2, p. 326-327.

communauté en vertu d'une reconnaissance chez l'individu de son appartenance essentielle à la sphère communale⁴¹².

La sphère de la solidarité authentique, la sphère de la *φιλία*, englobe toute activité de cette nature et, selon Gadamer, elle est le fondement de toute communauté⁴¹³. Autrement dit, de telles actions authentiquement solidaires ont lieu dans toute communauté car aucune ne pourrait exister s'il n'y avait absolument pas d'agir solidaire parmi ses membres. Ici devient encore une fois manifeste la raison pour laquelle Gadamer associe la notion moderne de *solidarité* avec celle ancienne de la *φιλία* : dans la conception gadamérienne de la solidarité (qui consiste en l'orientation de l'agir de l'individu vers le bien collectif en vertu de sa conscience d'appartenir naturellement à la sphère communale) transparaît la compréhension populaire de la *φιλία* à l'époque classique selon laquelle, puisque le bien des individus « fait place à celui de la cité, bien commun à tous [...], mais irréductiblement extérieur à chacun », en cherchant leur bien propre, les individus contribuent au bien de leur communauté⁴¹⁴. Selon Gadamer, cette conception populaire de la *φιλία* à l'époque classique est toujours en vigueur dans les sociétés modernes dans lesquelles nous vivons présentement : même dans nos sociétés de plus en plus caractérisées par les tendances individualistes de leurs membres, ces derniers accomplissent néanmoins des actes solidaires (des actes visant le bien commun) sans nécessairement s'en rendre compte⁴¹⁵. Cela est mis en évidence

⁴¹² Gadamer (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik », p. 6, 17-18.

Gadamer s'inspire vraisemblablement des analyses aristotéliennes du sens politique de la *φιλία* lorsqu'il associe la *φιλία* à la solidarité. Aristote soutient que la *φιλία* correspond au « choix réfléchi de vivre ensemble » et associe ce choix délibéré à une quête commune de la vie heureuse en vue de laquelle existe la communauté politique (*Politiques*, 1280b37-1281a3). Il soutient également que « la *φιλία* est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde [et assure] l'unité de la cité dont il semble bien...qu'elle est l'œuvre de la *φιλία* » et relie la *φιλία* au « désir[...] de partager une même nature » (*Politiques*, 1262b7-13). Par ailleurs, quoiqu'il indique que la *πολιτική φιλία* est une sorte de *φιλία* d'utilité (*Éthique à Eudème*, 1242a6), il maintient néanmoins que la cité n'est pas seulement une communauté commerciale, mais plutôt « la communauté de la vie heureuse » et que toutes les relations qui composent la cité « sont l'œuvre de la *φιλία* » (*Politiques*, 1280b33-38). Aristote en vient même à dire que « la communauté politique suppose la *φιλία* » (*Politiques*, 1295b23). Ainsi, il semble que, pour Aristote, comme pour Gadamer, la *φιλία* non seulement est à l'origine de toute communauté mais aussi qu'elle assure sa cohésion et prévient la discorde entre ses membres. Il faut noter également que, pour Aristote, la *φιλία* est plus nécessaire que la justice et que « la justice à son plus haut degré de perfection passe pour être inspirée par la *φιλία* » (*Éthique à Nicomaque*, 1155a23-28; cf. Jean-Claude Fraisse, *op. cit.* p. 210-217 pour une explication du rapport entre la *φιλία* et la justice). Enfin, l'idée que la solidarité gadamérienne ne se réduit pas à un sentiment, mais implique nécessairement l'action, fait écho à l'idée aristotélienne selon laquelle la *φιλία* n'est pas un simple sentiment amical, mais exige effectivement des *activités* « amicales » (*Éthique à Nicomaque*, 1157b6-13), activités sur lesquelles repose la possibilité de *συζῆν* (*Zusammenleben*, vivre-ensemble) ainsi que sa préservation et culture (*Éthique à Nicomaque*, 1155a23; *Politiques*, 1262a8-13, 1259b22-25).

⁴¹³ Gadamer (1989), « *Bürger zweier Welten* », in *EE*, p. 123.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ Gadamer (1999), « *Freundschaft und Solidarität* », in *HE*, p. 56.

par la participation de tout un chacun dans le domaine du *logos*, qui est l'une des expressions de la solidarité authentique dans laquelle les individus rarement reconnaissent la manière dont elle les unit toujours déjà aux autres⁴¹⁶. Bref, autant la conception populaire de la *φιλία* à l'époque classique que la conception gadamérienne de la solidarité suggèrent que l'agir solidaire appartient naturellement à tous les êtres humains même lorsqu'ils ne s'en rendent pas compte.

La définition de la solidarité authentique que nous avons pu déchiffrer à partir des idées gadamériennes à ce sujet rend manifeste le rapport qui lie la solidarité et l'amitié vraie, et nous permet de comprendre pourquoi, selon Gadamer, c'est dans ces deux sphères interpersonnelles que se montre la *φιλία*. *Alors que la solidarité qui fonde toute communauté est une condition nécessaire à l'existence même des êtres humains, l'amitié est une condition nécessaire de leur accomplissement individuel*. Nous l'avons vu : la sphère de l'amitié est celle du partage égalitaire de la tâche d'auto-connaissance qu'implique l'existence humaine, dans laquelle le « *Mitsein* » (*l'être-avec*)⁴¹⁷ des amis offre à chacun des deux et aux deux ensemble des possibilités existentielles qui n'existeraient pas en dehors du rapport même d'amitié qui les unit⁴¹⁸. Semblablement, la sphère de la solidarité est celle du partage des tâches qui permettent l'émergence et la préservation des communautés – telles que la division du travail et l'exercice du *logos* –, c'est-à-dire les tâches qui permettent l'existence même des êtres humains (qui manifestent un rapport co-originaire et co-constitutif avec la communauté). Sans solidarité, l'humanité n'existerait tout simplement pas. Ainsi, l'amitié et la solidarité témoignent de cette « universelle parenté entre les hommes »⁴¹⁹ : *la solidarité, en tant que la sphère commune la plus élémentaire, à laquelle tous les êtres humains – en tant qu'humains – appartiennent; et l'amitié, en tant que la sphère commune la plus parfaite, à laquelle seuls ceux qui ont assez de φιλαντία pour (et la chance de) trouver un vrai ami peuvent appartenir.*

3. La culture de la solidarité authentique

Puisque la solidarité authentique consiste en l'orientation de l'agir de l'individu vers le bien collectif en vertu de l'« esprit communautaire » qu'il possède, Gadamer maintient que la culture de la cette solidarité dépend précisément de la reconnaissance par l'individu de son

⁴¹⁶ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 269.

⁴¹⁷ Gadamer (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis », in *GW* 7, p. 405.

⁴¹⁸ Gadamer (1972), « Logos und Ergon », in *GW* 6, p. 176.

⁴¹⁹ Jean-Claude Fraisse (1974), *Philia*, p. 149.

appartenance essentielle à la vie collective et des éléments qui assurent le fonctionnement cohésif de cette dernière⁴²⁰. À cet égard, Gadamer dit être « convaincu que même dans une société aussi bureaucratisée, aussi organisée et aussi spécialisée [que la société moderne], il est possible de renforcer les solidarités existantes »⁴²¹, c'est-à-dire que malgré les problèmes du voilement de la solidarité authentique par les solidarités déclarées, la manipulation de l'opinion publique par les médias de masse, la survalorisation du rôle de l'expert et l'imperceptibilité de l'interdépendance entre les membres de nos sociétés⁴²², Gadamer se montre néanmoins optimiste à l'égard des possibilités que nous avons de recouvrer le sentiment solidaire authentique qui garantirait le bon fonctionnement de nos communautés « à toutes les échelles de la vie humaine »⁴²³. Pour Gadamer, le mécanisme le plus puissant pour conduire les individus à cette prise de conscience est celui de l'éducation⁴²⁴. Ce n'est donc pas étonnant que le sujet de l'éducation prenne une place si importante dans les œuvres du penseur, y compris l'analyse approfondie qu'il en propose au début de son chef d'œuvre *Vérité et méthode*⁴²⁵. Avant de nous pencher sur la conception gadamérienne de l'éducation, qui est essentielle à l'élucidation de sa conception de la solidarité authentique, il nous semble indiqué de nous pencher sur les deux sens que Gadamer attribue à la notion de « sens commun », car l'éducation, telle que Gadamer la conçoit, est intimement liée à ceux-ci.

3.1. Les deux sens du « sens commun »

3.1.1. Le *sens commun* est l'un des quatre éléments que Gadamer inclut dans son examen des « concepts directeurs de l'humanisme » (dont la *Bildung* en est un autre)⁴²⁶. Dans son premier sens, le *sens commun* désigne, de manière générale, la communauté de sens à laquelle deux personnes ou plus doivent appartenir afin que la communication entre elles soit possible⁴²⁷. Il s'agit plus précisément des idées générales que peut partager « un groupe, un peuple, une nation ou la totalité du genre humain » qui font en sorte que les membres de telles communautés aient des interprétations partagées de la réalité qui leur permettent de dialoguer à propos d'elle⁴²⁸. Gadamer

⁴²⁰ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 222; (1990), « Die Grenzen des Experten », in *EE*, p. 155.

⁴²¹ Gadamer, (1990), « Die Grenzen des Experten », in *EE*, p. 156-157.

⁴²² Cf. la première section de ce chapitre.

⁴²³ Gadamer, (1990), « Die Grenzen des Experten », in *EE*, p. 157.

⁴²⁴ Gadamer (1942), « Platos Staat der Erziehung », in *GW* 5, p.252.

⁴²⁵ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 15-24.

⁴²⁶ *Ibid.* p.15-47.

⁴²⁷ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p.267; (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 300, 309, 367, 384, 433.

⁴²⁸ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 26, 33.

fonde sa conception de ce premier sens du *sens commun* sur les idées du philosophe humaniste Giambattista Vico et souligne que nous devons cette définition du *sens commun* spécifiquement à « la tradition rhétorique ancienne qui remonte à Platon »⁴²⁹. Dans cette tradition, le *sens commun* équivaut à « l'ensemble de présuppositions tacites, préjugés et valeurs qu'un orateur peut tenir pour acquis lorsqu'il s'adresse à un public »⁴³⁰. En ce sens, ce premier sens du *sens commun* correspond généralement aux *συνθήκαι*, les « conventions » qui orientent la manière de vivre et de penser des membres d'une communauté, « les évidences qu'il existe en toute culture [...et qui] déterminent toujours » tous ceux qui y appartiennent⁴³¹. Selon Gadamer, même la langue que parle chaque communauté est une convention et donc fait partie du bagage de présuppositions qui composent le *sens commun* rendant la communication et la vie ensemble possible⁴³².

Selon Gadamer, la communauté de sens entre deux personnes ou plus n'est pas quelque chose de statique : elle peut toujours s'élargir par le biais du dialogue et la fusion d'horizons qu'il rend possible⁴³³. En ce sens, dans le dialogue – s'il est guidé par une volonté d'entente entre les participants – les interlocuteurs sont en mesure de découvrir de nouveaux points communs entre eux et développent ainsi une compréhension commune plus vaste, c'est-à-dire qu'ils atteignent ensemble une compréhension plus générale du monde, une généralité de sens supérieure à celle qu'ils avaient avant⁴³⁴. Par ailleurs, Gadamer indique non seulement que le sens commun des membres d'une même communauté peut toujours s'élargir par le biais de l'entente dialogique, mais aussi que l'entente dialogique entre les êtres humains est toujours possible, c'est-à-dire qu'il existe un degré minimum de *sens commun* auquel tous les êtres humains participent, peu importe la langue qu'ils parlent et la culture à laquelle ils appartiennent⁴³⁵. Gadamer avoue que le fait de partager une même langue et d'appartenir à une même culture facilite énormément la tâche de s'entendre, car « l'entente devient difficile là où une langue commune manque » pourtant, ajoute-il, « l'entente sera toujours ultimement trouvée là où un langage commun est recherché, [...même

⁴²⁹ *Ibid.* p. 27.

⁴³⁰ John Schaeffer (2019), *Giambattista Vico on Natural Law: Religion, Rhetoric and Sensus Communis*, New York: Routledge, p. 65.

⁴³¹ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 225.

⁴³² Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 436; (1980), « Die Kultur und das Wort », in *LDT*, p. 15; (1960).

⁴³³ *Ibid.* p. 450.

⁴³⁴ *Ibid.* p. 310, 384.

⁴³⁵ Gadamer (1973), « Selbstdarstellung », in *GW* 2, p. 498.

entre] des personnes de langue maternelles différentes »⁴³⁶. C'est pourquoi Vico et Oetinger, deux des représentants de la tradition du *sensus communis* que Gadamer cite, parlent d'un sens qui est commun « à l'ensemble du genre humain »⁴³⁷ et de la « *viva penetrans perceptio obiectorum toti humanitati obviorem* » (vive perception pénétrante d'objets évidents à toute l'humanité)⁴³⁸. « La pulsion d'entente parviendra toujours à trouver de nouveaux ponts entre les hommes »⁴³⁹, dit Gadamer, grâce à « la délicatesse, la sympathie, la tolérance et la confiance en la raison qui fait partie de chacun de nous »⁴⁴⁰.

3.1.2. Pour expliquer la deuxième acception du *sens commun*, Gadamer s'inspire de la pensée de Lord Shaftesbury qui influença considérablement la pensée allemande du 18^e siècle⁴⁴¹. D'après Shaftesbury, dit Gadamer, le *sensus communis* désigne « non seulement le sens du bien commun (*gemeinsames Wohl*), mais également le *love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness* »⁴⁴². Puisque Gadamer reprend plusieurs éléments de la pensée de Shaftesbury, mais ne s'attarde pas beaucoup à expliquer ce que le penseur britannique entendait par « le sens du bien commun », cela peut conduire le lecteur à croire (erronément) que, pour Gadamer et Shaftesbury, le *sens commun* correspond au bien commun. Il nous paraît donc approprié de nous pencher brièvement sur la pensée de Shaftesbury pour élucider ce deuxième sens du *sens commun* qui est d'une importance capitale pour la compréhension de la *Bildung* (formation) et de la solidarité gadamériennes⁴⁴³.

Selon Shaftesbury, les êtres humains sont les seuls êtres moraux, car ils possèdent non seulement les « affections » de base qui guident l'action des animaux, mais aussi des affections secondaires dont l'objet sont les affections de base⁴⁴⁴. Cela veut dire que les êtres humains sont capables de réfléchir à leurs inclinations premières et, conséquemment, d'éprouver des sentiments

⁴³⁶ Gadamer (1972), « Die Unfähigkeit zum Gespräch », in *GW* 2, p. 215; (1990), « Bürger zweier Welten », in *EE*, p. 124-125.

⁴³⁷ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 26.

⁴³⁸ *Ibid.* p. 34 : citation tirée de Ferdinand Christoph Oetinger (1753), *Inquisitio in sensum commune et rationem...*, Tübingen.

⁴³⁹ Gadamer (1998), « Über das Hören », in *HE*, p. 75.

⁴⁴⁰ Gadamer (1972), « Die Unfähigkeit zum Gespräch », in *GW* 2, p. 215.

⁴⁴¹ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 30.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ Deux textes de Shaftesbury sont particulièrement instructifs dans ce contexte : « *Sensus Communis; an Essay on the Freedom of Wit and Humour* » et « *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* », in : Lord Shaftesbury (1737-1738), *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. London: J. Purser.

⁴⁴⁴ Lord Shaftesbury (1737-1738), *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 2.28.

positifs ou négatifs liés à celles-ci. Selon Shaftesbury, les affections primaires produisent des affections secondaires positives (sont perçues comme étant bonnes) à condition qu'elles contribuent au bien-être de la communauté à laquelle l'être agissant appartient⁴⁴⁵ et désigne cette capacité à évaluer nos inclinations primaires comme bonnes ou mauvaises à la lumière de la promotion du bien collectif par l'expression de « sens moral »⁴⁴⁶. Selon Shaftesbury, le sens moral qui évalue nos actions se sert, pour ce faire, de la faculté du « *common sense* » qui est celle qui permet aux individus de distinguer le bien commun⁴⁴⁷. Autrement dit, le *sens commun* est la faculté qui permet aux individus de reconnaître ce en quoi consiste le bien pour la collectivité à laquelle il appartient. Pour Shaftesbury, la promotion du bien collectif correspond précisément au « *love [of] the Publick* » (que Gadamer cite) et il peut s'élargir jusqu'à inclure « *the interest of the whole World* »⁴⁴⁸. Cela étant, « l'importance sociale et politique du *sensus communis* »⁴⁴⁹ que Gadamer souligne est on ne peut plus claire : le *sens commun* est essentiel à la vie en communauté puisque, si l'agir solidaire dont dépend le bon fonctionnement des communautés consiste en l'orientation des actions de l'individu vers le bien collectif, il est nécessaire que l'individu soit capable d'identifier ce qu'est le bien pour sa communauté afin d'agir solidairement. Autrement dit, la solidarité dépend nécessairement de la perception du bien commun que la faculté du *sensus communis* rend possible chez l'être humain.

Nous avons vu au début de ce chapitre que, selon Gadamer, « tous les hommes ont assez de sens commun c'est-à-dire de jugement pour que l'on exige d'eux qu'ils fassent preuve de solidarité, de véritable solidarité morale et civile, c'est-à-dire de jugement sur ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, de même que de souci de l'"utilité" commune »⁴⁵⁰. Cette affirmation permet de comprendre comment les deux sens du *sens commun* s'entrecroisent et rendent possible l'orientation de l'agir individuel vers la promotion du bien collectif. D'une part, le *sens commun*, – au sens des présupposés partagés par les membres d'une communauté – contient déjà des interprétations toutes faites de ce qui constitue le bien pour la communauté – interprétations qui sont empreintes sur les individus dès leur naissance par les personnes qui les entourent⁴⁵¹. Ainsi,

⁴⁴⁵ *Ibid.* 2.18.

⁴⁴⁶ *Ibid.* 2.28-36.

⁴⁴⁷ *Ibid.* 2.123.

⁴⁴⁸ *Ibid.* 1.37.

⁴⁴⁹ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 35.

⁴⁵⁰ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 37.

⁴⁵¹ *Ibid.* p. 435, 450; Gadamer (1970), « Sprache und Verstehen », in *GW* 2, p. 188.

tout individu grandit dans une compréhension générale de ce qui est bon ou mauvais pour les communautés auxquelles il appartient et, en ce sens, tout individu possède un important degré de sens commun pour qu'on exige de lui qu'il agisse de manière solidaire, comme le souligne Gadamer⁴⁵². D'autre part, dans l'affirmation de Gadamer selon laquelle tous les êtres humains possèdent assez de sens commun pour agir solidairement, on peut également distinguer le deuxième sens du *sens commun* : la faculté que chaque être humain possède de distinguer le bien pour ses communautés et grâce à laquelle il peut conséquemment accomplir des actions solidaires, des actions qui promeuvent effectivement le bien collectif⁴⁵³. C'est ainsi que le *sensus communis* dans ses deux acceptions contribue à l'existence de la solidarité. En cultivant le *sensus communis*, on cultive aussi la solidarité et, selon Gadamer, « la formation du *sensus communis* est le but de l'éducation »⁴⁵⁴.

3.2. La Bildung (formation, éducation)

Selon Gadamer, la *Bildung*, la formation⁴⁵⁵ des êtres humains assure le bon fonctionnement des communautés en inculquant aux individus le caractère (*ἡθoς*) qui leur permet de se comporter en tant que membres responsables de leurs communautés⁴⁵⁶. La *Bildung* est donc absolument nécessaire à la vie humaine, dit Gadamer, car c'est elle qui permet à l'individu de développer la vertu, grâce à laquelle il se comprend « comme un être-avec-d'autres-dans-une-communauté (*als ein Mit-Anderen-in-einer-Gemeinschaft-Sein*) »⁴⁵⁷. Selon Gadamer, « l'être humain doit se former à quelque chose (*sich zu etwas bilden*) parce qu'il n'est pas doué de la merveilleuse assurance instinctive que la nature a accordé aux animaux et avec laquelle ceux-ci s'orientent vers les buts de leur espèce, l'auto-préservation et la continuation de la vie [;] la question de pourquoi et vers quel but nous devons nous former est pour nous, les êtres humains, l'objet de la pensée, du doute

⁴⁵² Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 37.

⁴⁵³ Dans la section suivante, la manière dont œuvre cette faculté de percevoir le bien commun deviendra plus claire.

⁴⁵⁴ *Ibid.* p. 26.

⁴⁵⁵ « La racine « *Bild-* » (qui, dans sa forme substantive « *das Bild* » signifie « image » en Allemand contemporain) avait antérieurement le sens de « forme ou figure » (sens que l'on retrouve toujours dans le verbe « to build » en anglais, c'est-à-dire, donner une forme à des matériaux bruts). En ce sens, le terme français de « formation » et son équivalent latin « *formatio* » correspondent quasi parfaitement à celui de « *Bildung* ». Toutefois, Gadamer préfère le terme de « *Bildung* » car il est intimement lié à ceux de « *Vorbild* » (modèle) et « *Nachbild* » (copie, ce qui imite le modèle). Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 15-17. Cf. Friedrich Kluge (1882), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, p. 28 : « *Bild* »; Michiel de Vaan (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, p. 133 : « *forma* ».

⁴⁵⁶ Gadamer (1931), « *Platos Staat der Erziehung* », in *GW* 5, p. 247; (1963), « *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* », in *GW* 4, p. 183, 187-188.

⁴⁵⁷ Gadamer (1931), *PDE*, in *GW* 5, p. 39-40.

et du choix »⁴⁵⁸. Autrement dit, les êtres humains ont besoin de se former parce que – contrairement aux animaux – leur bien n’est pas instinctivement établi chez eux : outre la satisfaction des besoins de base qu’ils partagent avec les autres animaux, ils se débattent constamment au sujet de ce qui est bon pour eux individuellement et collectivement⁴⁵⁹. Pour cette raison tout être humain subit nécessairement un processus de *Bildung* par lequel il apprend à identifier ce qu’est le bien pour l’être humain afin de pouvoir orienter son agir vers celui-ci.

Cette idée d’une *Bildung* à laquelle toute l’humanité participe distingue Gadamer de la *Bildungstradition* – particulièrement dans ses expressions au sein de l’idéalisme – et les nuances élitistes que les commentateurs lui reprochent couramment⁴⁶⁰. Il faut cependant noter que dans la conception gadamérienne de la *Bildung* se maintient l’idée directrice qui traverse toute la *Bildungstradition*, notamment la définition fondamentale de la *Bildung* comme une « *Emporbildung zur Humanität*⁴⁶¹ » (littéralement « formation de bas en haut à l’humanité ») que l’on traduit souvent par « élévation à l’humanité »⁴⁶². Gadamer soutient que cette « élévation, au-delà de soi-même, à la généralité » est une tâche qui s’impose à tout être humain et elle « consiste en ce que l’on apprend à reconnaître la validité de l’altérité et à trouver des perspectives générales »⁴⁶³, puisque c’est en apprenant à éprouver les autres que l’on « [peut] être en mesure de surmonter [ses] propres limites »⁴⁶⁴. En effet, la « *menschlich gebildetes Bewußtsein* » (la conscience formée à l’humanité) est celle qui, sachant qu’« il est plus beau de connaître le bien pour le peuple entier et pour toutes les cités » que de connaître le bien exclusivement individuel⁴⁶⁵, a appris à incorporer les points de vue des autres dans la délibération pratique qui oriente ses décisions : c’est-à-dire qu’elle prend constamment en considération la manière dont ses actions impliquent et affectent les

⁴⁵⁸ Gadamer (1983), « Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozeß », in *LDT*, p. 139-140.

⁴⁵⁹ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 221; (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 127.

⁴⁶⁰ Robert R. Sullivan souligne que la *Bildung*, dont l’expression la plus idéaliste serait probablement celle de Schiller, « excluait virtuellement toutes les personnes appartenant aux classes ouvrières, et son emphase sur l’apprentissage de la langue grecque rendait facile la tâche d’évaluer la classe sociale d’une personne à n’importe quel moment » : Robert R. Sullivan (1989), *Political Hermeneutics*, p. 20-25.

⁴⁶¹ Gadamer attribue cette expression à Herder (*GW* 1, p. 15-16), mais, en réalité, elle est d’origine pestalozzienne : Johann Friedrich Pestalozzi (1899), *Sämtliche Werke*, tome 3, Liegnitz: L.W. Seyfarth, p. 318.

⁴⁶² Gadamer (1976), *Vérité et méthode*, trad. Jean Grondin, Paris: Seuil, p. 31.

⁴⁶³ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 19- 22.

⁴⁶⁴ Gadamer (1975), « Subjektivität und Intersubjektivität », in *GW* 10, p. 98.

⁴⁶⁵ Gadamer (1983), « Die idee der praktischen Vernunft », in *GW* 10, p. 238.

autres personnes et agit délibérément de telle sorte que ses actes manifestent son dévouement au bien de l'humanité⁴⁶⁶.

Nous avons vu dans notre deuxième chapitre que c'est à travers les dialogues authentiques, que les individus sont en mesure d'amplifier leur perspective sur la réalité et d'atteindre ainsi un horizon commun avec les autres⁴⁶⁷. Pour cette raison, Gadamer maintient que la *Bildung*, dont le but est de permettre à l'individu de s'élever au-delà de sa particularité, est essentiellement un processus dialectique. Plus spécifiquement, il soutient que la *Bildung* ne consiste pas à apprendre des contenus scientifiques spécifiques⁴⁶⁸ ni à privilégier « certains statuts ou talents particuliers », mais plutôt elle correspond à « la capacité de penser aux points de vue des autres » car « ce qui distingue la personne formée, c'est qu'elle est consciente de la particularité de ses expériences et du danger qu'implique la généralisation de cette particularité »⁴⁶⁹. Étant donné que la *Bildung* est un processus dialectique, Gadamer soutient qu'elle n'a pas de fin absolue, de même que le dialogue incomplet qu'est la vie humaine⁴⁷⁰. En ce sens, la *Bildung* nous enseigne à toujours chercher à entamer des dialogues avec les autres, puisque « être capable de toujours revenir au dialogue, c'est-à-dire écouter les autres, [est] l'authentique élévation de l'être humain à l'humanité »⁴⁷¹. Cela veut dire que la *Bildung* n'est pas seulement une éducation par la dialectique, mais aussi une éducation à la dialectique, et une éducation qui dure toute la vie⁴⁷². Le dialogue est donc une sorte de « *lebenslange Schule* »⁴⁷³ (une école à vie), car c'est grâce à lui que nous sommes toujours à nouveau capables de nous « élever à une généralité supérieure »⁴⁷⁴ et d'agir plus humainement⁴⁷⁵.

L'accent que Gadamer met sur l'idée de l'élévation à une généralité supérieure ne doit pas nous empêcher de voir que le processus de la formation des êtres humains exige également un « retour à soi-même » (« *Rückkehr zu sich selbst* »)⁴⁷⁶. Gadamer soutient que « ce n'est pas l'aliénation comme telle qui constitue l'essence de la formation, mais le retour chez soi, [...] qui

⁴⁶⁶ Gadamer (1996), « Hermeneutik : Theorie und Praxis », in *HE*, p. 26; (1980), « Lob der Theorie », in *LDT*, p. 48-50; (1990) « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 349.

⁴⁶⁷ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 466.

⁴⁶⁸ *Ibid.* p. 26.

⁴⁶⁹ Gadamer (1980), « Wissenschaft und Öffentlichkeit », in *LDT*, p. 84.

⁴⁷⁰ Gadamer (1980), « Die Kultur und das Wort », in *LDT*, p. 12.

⁴⁷¹ Gadamer (1972), « Die Unfähigkeit zum Gespräch », in *GW* 2, p. 214.

⁴⁷² Gadamer (1942), « Platos Staat der Erziehung », in *GW* 5, p. 262.

⁴⁷³ Gadamer (1980), « Lob der Theorie », in *LDT*, p. 28.

⁴⁷⁴ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 310.

⁴⁷⁵ Gadamer (1972), « Die Unfähigkeit zum Gespräch », in *GW* 2, p. 214.

⁴⁷⁶ Gadamer (1960), *WuM*, *GW* 1, p. 19-20.

présuppose néanmoins l'aliénation »⁴⁷⁷. Cela veut dire que toute personne doit être capable d'appliquer avec « responsabilité autonome » (« *selbständige Verantwortung* ») les leçons générales (qu'elle identifie dans le processus dialectique de la formation) aux circonstances concrètes de sa propre expérience de vie (*Lebenserfahrung*)⁴⁷⁸. Ceci fait écho à l'idée platonicienne, que Gadamer reprend, selon laquelle le savoir du bien dépend de notre « *δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι* » (capacité de distinguer dialectiquement)⁴⁷⁹ : puisque, selon Gadamer, seule la dialectique peut nous empêcher de nous tromper dans notre recherche du bien en « nous laissant guider par les pures conventions et séduire par la flatterie »⁴⁸⁰. Il est nécessaire que nous nous efforcions de questionner les conventions éthiques qui dominent nos communautés et que nous mettions à l'épreuve nos préconceptions concernant le bien afin de distinguer la possible vérité qui les sous-tend⁴⁸¹. C'est pourquoi Gadamer insiste sur la nécessité de toujours revenir au dialogue, car les conceptions du bien qui s'avèrent justes à un moment et un endroit donné ne sont pas universellement et éternellement valides⁴⁸². Ainsi, nous revenons à l'idée selon laquelle la *Bildung* – ce processus par lequel l'individu réussit à s'élever au-delà de sa particularité pour atteindre une perspective qui inclut le point de vue des autres – est essentiellement un processus dialectique sans fin⁴⁸³.

Quoique – nous l'avons vu – la forme la plus authentique du dialogue soit celle de la conversation en personne, les dialogues par lesquels nous nous formons (nous nous éduquons) ne doivent pas nécessairement avoir cette forme. « La jeunesse exige des images qui parlent à l'imagination et forment la mémoire », dit Gadamer⁴⁸⁴ : ceci fait songer au pouvoir éthique que Gadamer – suivant la *Poétique* d'Aristote – attribue à la tragédie, dans laquelle « l'élévation et le bouleversement qui saisissent le spectateur approfondissent en réalité sa continuité avec lui-même » en lui offrant une reconnaissance de la réalité humaine, qui le conduit à dire « *so ist es* » (c'est ainsi) et lui permet de sortir, « éclairé, des aveuglements dans lesquels il vit »⁴⁸⁵. Les œuvres d'art (littéraires, musicales, visuelles, etc.), l'histoire, et toute autre manifestation

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 253-254.

⁴⁷⁹ Platon, République, 533a; Gadamer (1978), Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in *GW* 7, p. 173.

⁴⁸⁰ Gadamer (1978), Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in *GW* 7, p. 175.

⁴⁸¹ *Ibid.* p. 173.

⁴⁸² *Ibid.* p. 219-220.

⁴⁸³ Gadamer (1942), « Platos Staat der Erziehung », in *GW* 5, p. 262.

⁴⁸⁴ Gadamer (1960), *WuM*, *GW* 1, p. 26.

⁴⁸⁵ *Ibid.* p. 137-138.

communicative⁴⁸⁶, ont donc le potentiel de nous montrer comment les autres pensent, (se) sentent et vivent, et nous permettent ainsi de voir le monde et l'existence humaine depuis leurs perspectives⁴⁸⁷. Nous avons vu ci-haut qu'en incorporant les points de vue des autres, notre conscience se forme à l'humanité et nous devenons davantage capables de prendre en considération les intérêts et les besoins des autres dans nos délibérations pratiques⁴⁸⁸. Autrement dit, grâce à l'éducation qui s'accomplit au moyen des diverses formes du dialogue, nous exerçons notre faculté de percevoir ce qui constitue le bien commun (nous exerçons notre *sens commun* dans sa deuxième acception)⁴⁸⁹; et grâce à notre capacité dialogique de percevoir le bien commun, nous sommes en mesure d'agir solidairement, c'est-à-dire d'accomplir des actions qui promeuvent effectivement le bien de nos communautés. En un mot, la *Bildung* est le principal processus par lequel les humains développent leur *Gemeinschaftsgeist* (esprit communautaire), la conscience de leur profonde appartenance à la sphère communale, qui les persuade d'orienter leur agir vers le bien-être de leur société⁴⁹⁰.

Cette idée de l'éducation qui – en renforçant en nous la conscience de notre nature sociale – nous permet d'acquérir une conception plus adéquate de ce qu'est l'existence humaine nous renvoie à l'idée de la connaissance de nous-mêmes que la *φιλία* en tant qu'amitié nous permet d'accomplir⁴⁹¹. La connaissance propre est essentielle à l'accomplissement de nos possibilités existentielles les plus élevées car elle nous permet d'effectuer des délibérations pratiques mieux informées et donc de prendre des décisions pratiques bonnes qui se traduisent en actions orientées vers notre bien propre. Or, le présent chapitre nous a montré que l'être humain est naturellement social⁴⁹² et que, conséquemment, le bien de sa communauté représente aussi son bien propre⁴⁹³. Ainsi, si la connaissance de soi est une condition nécessaire à la vie humaine accomplie et l'être humain est naturellement un être social, alors une partie essentielle de la connaissance de soi de l'être humain consiste à reconnaître cette nature sociale qui le caractérise. Ici devient encore plus claire l'idée gadamérienne selon laquelle l'« esprit communautaire » est ce qui rend possible

⁴⁸⁶ Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 32.

⁴⁸⁷ Gadamer (1931), *PDE*, in *GW* 5, p. 26; (1980), « Vom Ideal der praktischen Philosophie », in *LDT*, p. 72.

⁴⁸⁸ Gadamer (1996), « Hermeneutik : Theorie und Praxis », in *HE*, p. 26; (1980), « Lob der Theorie », in *LDT* p. 48-50; (1990) « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 349.

⁴⁸⁹ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 238.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ Cf. la section 2.4 de notre deuxième chapitre.

⁴⁹² Gadamer (1972), « Logos und Ergon », in *GW* 6, p. 173.

⁴⁹³ Gadamer (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 243-244.

l'emploi raisonnable de nos capacités humaines⁴⁹⁴. La *Bildung*, en renforçant en nous la conscience de notre nature sociale, nous rend plus aptes à agir solidairement, c'est-à-dire à diriger notre agir vers la préservation et la culture de nos communautés.

3.3. Les tâches urgentes de la solidarité pour l'avenir de l'humanité

La foi que Gadamer a en la *Bildung* et sa capacité de former l'esprit communautaire des individus explique pourquoi – malgré les obstacles que la vie moderne pose à l'agir solidaire – il se montre néanmoins optimiste à l'égard des possibilités que les êtres humains ont de recouvrer le sentiment solidaire authentique « à toutes les échelles de [leur] vie »⁴⁹⁵. Dans son recueil de textes intitulé *L'héritage de l'Europe (Das Erbe Europas)*, Gadamer associe l'importance de « renforcer les solidarités existantes »⁴⁹⁶ à trois tâches que l'humanité doit se donner si elle veut assurer sa survie et sa prospérité : la préservation de la nature, l'évitement des guerres et la garantie de la liberté et la justice chez tous les êtres humains⁴⁹⁷. Ainsi, Gadamer exige que les individus orientent leur agir solidaire vers l'accomplissement de ces trois urgents objectifs qui les impliquent tous ensemble et avertit que « si l'humanité [...] n'apprend pas à retrouver la solidarité », si elle ne développe pas suffisamment la « conscience commune du fait que [tous les êtres humains] partageons le même destin sur Terre, [...] personne ne pourra survivre »⁴⁹⁸.

3.3.1. La préservation de l'équilibre de la nature

Une première tâche urgente que doit entreprendre l'humanité dans son agir solidaire est celle de la préservation de la nature⁴⁹⁹. Gadamer soutient que, en ce qui concerne son rapport avec la nature, l'humanité doit « se savoir citoyenne du monde » et reconnaître qu'« elle se trouve devant la [...] tâche d'empêcher la destruction de l'équilibre naturel, déjà en péril, [tâche] à laquelle nous devons tous nous intégrer si nous ne voulons pas anéantir le fondement même de notre propre vie »⁵⁰⁰. En ce sens, dit Gadamer, « il nous faut vivre dans la conscience d'une responsabilité accrue envers l'avenir et l'existence des générations qui viennent [...en cherchant

⁴⁹⁴ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 339-343; (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », in *GW* 2, p. 326-327.

⁴⁹⁵ Gadamer, (1990), « Die Grenzen des Experten », in *EE*, p. 157.

⁴⁹⁶ *Ibid.* p. 156.

⁴⁹⁷ Gadamer (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 135.

⁴⁹⁸ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 227.

⁴⁹⁹ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 342.

⁵⁰⁰ Gadamer (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 130.

à] susciter l'équilibre entre les besoins de l'humanité et sa dépendance par rapport à l'équilibre de la nature »⁵⁰¹. Selon Gadamer, la « crise écologique », par les effets incontestablement désastreux qu'elle peut avoir sur la vie de tous les êtres humains – car les désastres naturels n'épargnent même pas les individus les plus privilégiés – a une grande capacité de réveiller, par son urgence, la conscience sociale de tous les individus⁵⁰². La conscience et l'agir solidaires que peut déclencher « une [telle] solidarité par détresse » peuvent subséquemment « éveiller d'autres solidarités », dit Gadamer⁵⁰³.

3.3.2. L'évitement des guerres et la paix mondiale

Un deuxième but vers lequel Gadamer exhorte l'humanité à diriger son agir solidaire est celui de l'évitement des guerres et la culture de la paix globale⁵⁰⁴. Gadamer soutient que les êtres humains partagent avec les animaux une pulsion agressive naturelle qui doit être réprimée par leur éducation⁵⁰⁵. Cette pulsion, dit Gadamer, non seulement limite nos possibilités humaines, mais aussi « nous rend pire que les animaux [...] car, contrairement aux hommes, les animaux ne connaissent pas la guerre, c'est-à-dire le combat contre leurs semblables jusqu'au point de l'anéantissement de leur espèce »⁵⁰⁶. En ce sens, Gadamer considère que « le phénomène de la guerre [...] est] en soi une contradiction de la nature »⁵⁰⁷ car il est contraire aux pulsions naturelles du « *Lebenswillens* » (volonté de vivre) et de l'« *Überlebenwollens* » (vouloir survivre) sur lesquelles repose la solidarité humaine⁵⁰⁸. C'est pourquoi Gadamer suggère que toute guerre est « suicidaire »⁵⁰⁹. Les êtres humains ont la mauvaise habitude à entamer des guerres lorsque deux groupes ou plus croient qu'il existe entre eux « des oppositions insurmontables » (*unüberbrückbare Gegensätze*)⁵¹⁰ et donc il « semble manquer une langue commune » (*eine gemeinsame Sprache zu fehlen scheint*) par laquelle ils pourraient atteindre une entente

⁵⁰¹ *Ibid.* p. 135.

⁵⁰² Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 227.

⁵⁰³ *Ibidem.*

⁵⁰⁴ Gadamer (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 135.

⁵⁰⁵ Gadamer (1980), « Die Kultur und das Wort », in *LDT*, p. 18-19.

⁵⁰⁶ *Ibidem.*

⁵⁰⁷ Gadamer (1974), « Was ist Praxis? », in *GW* 4, p. 221.

⁵⁰⁸ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 339.

⁵⁰⁹ *Ibidem*; Gadamer (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 135.

⁵¹⁰ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 268.

pacifique⁵¹¹. Toutefois, dit Gadamer, ils ignorent que « l'impossibilité de dialoguer n'est jamais définitive »⁵¹² et qu'il est toujours possible de trouver une langue commune⁵¹³.

Gadamer admet que « la tâche de se comprendre les uns les autres et les uns avec les autres, c'est-à-dire comprendre les autres [,] et cela au sens moral et pas logique [,] est la tâche humaine la plus difficile »; toutefois, il insiste sur le fait que « nous devons apprendre à parvenir à une solidarité véritable au sein de la diversité des cultures linguistiques et des traditions »⁵¹⁴. Tous les êtres humains et toutes les communautés ont l'obligation morale et politique de toujours chercher à établir des dialogues authentiques car nous sommes tous tenus de « surmonter les différences et les oppositions qui nous séparent » en respectant (*achten*) les autres et en leur prêtant l'oreille toujours à nouveau (*ein neues Gehör geben*)⁵¹⁵. Cela implique non seulement l'acte d'écouter attentivement ce que l'altérité (individuelle et culturelle) a à nous apprendre, mais aussi l'obligation de rendre compte (*Rechenschaftsgabe*) des croyances qui guident nos actions et notre mode de vie individuel et collectif. Seulement ainsi, dit Gadamer, les individus et les diverses communautés seront en mesure de trouver le sol commun qui les unit, mais cela ne sera possible que dans la mesure où ils comprendront que ce n'est qu'en éprouvant les autres dans leur « être-autrement »⁵¹⁶ que les individus et les communautés peuvent « dépasser [leurs] propres limites »⁵¹⁷. Dans ce contexte, Gadamer nous rappelle que – de même que dans le dialogue authentique et dans l'amitié vraie – il est important que, dans notre agir solidaire visant la coexistence pacifique des individus et des cultures, nous ne devons pas recourir à « l'abandon et l'extinction de soi au profit d'un laisser-valoir général », mais plutôt nous devons « mettre à l'œuvre [notre] être propre pour la connaissance de[s] autre[s] et [leur] reconnaissance »⁵¹⁸. Ainsi, Gadamer soutient que « la paix mondiale ne sera jamais atteinte » si nous ne réussissons pas à établir un véritable échange entre les différentes cultures⁵¹⁹ qui nous permette d'atteindre une « connaissance de l'être humain dans toute sa multiplicité »⁵²⁰.

⁵¹¹ Gadamer (1970), « Sprache und Verstehen », in *GW* 2, p. 184.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ Gadamer (1973), « Selbstdarstellung », in *GW* 2, p. 497.

⁵¹⁴ Gadamer (1990), « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 347.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

⁵¹⁶ Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 33.

⁵¹⁷ Gadamer (1975), « Subjektivität und Intersubjektivität », in *GW* 10, p. 98.

⁵¹⁸ Gadamer (1990), « Die Zukunft der europäischen Geisteswissenschaften », in *EE*, p. 60.

⁵¹⁹ Gadamer (1992), « Heimat und Sprache », dans *GW* 8, p. 371.

⁵²⁰ Gadamer (1990), « Bürger zweier Welten », in *EE*, p. 125.

3.3.3. La garantie de la liberté et la justice chez tous les êtres humains

Le troisième but vers lequel Gadamer exhorte les êtres humains à orienter leur agir solidaire est celui de garantir que chaque être humain puisse jouir de liberté et que, en même temps, chacun respecte le principe de justice sur lequel repose le bon fonctionnement des communautés. Gadamer définit la liberté humaine comme la liberté de choisir⁵²¹. En ce sens, dit-il, l'être humain n'a pas seulement l'obligation de choisir (en vertu de sa *Geworfenheit*, son *être-jeté*), mais également la liberté de choisir comment vivre, et ce à chaque instant de sa vie⁵²². En proposant que la garantie de la liberté de tous les êtres humains est l'une des tâches les plus importantes de la solidarité, il s'approprie la conception grecque de la liberté selon laquelle les hommes libres, les citoyens, étaient caractérisés par leur « participation active dans la vie publique, [par leur agir] politique »⁵²³, mais – contrairement aux Grecs pour qui la plupart des êtres humains n'étaient pas vraiment libres – Gadamer étend ce droit à la liberté à l'humanité entière⁵²⁴.

Selon Gadamer, la tâche de la solidarité à l'égard de la liberté humaine consiste plus précisément à garantir que tous les individus puissent avoir une participation souveraine à la politique, par laquelle ils soient en mesure de choisir comment ils veulent être gouvernés et par qui⁵²⁵. C'est pourquoi il manifeste une claire préférence pour la « démocratie libérale », caractérisée par « la participation concrète [de chacun] à la généralité, à ce qui appartient à tous en commun, dans l'administration, la législation, le droit, bref dans l'ensemble de la vie sociale »⁵²⁶. Selon Gadamer, cette forme de gouvernance est celle qui « malgré les énormes dimensions des États d'aujourd'hui et de leurs systèmes économiques » permet aux êtres humains d'accomplir le mieux la tâche qui a toujours été la leur, celle « de la participation dans tous les domaines de la vie sociale »⁵²⁷.

La notion de liberté est intimement liée à celle de la justice, selon Gadamer, puisque, pour que chaque individu puisse jouir de sa liberté, il est nécessaire que tout un chacun mène sa vie dans le respect de la justice⁵²⁸. Gadamer adopte explicitement la définition platonicienne de la

⁵²¹ Gadamer (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 132-133.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ Gadamer (1980), « Lob der Theorie », in *LDT*, p. 26.

⁵²⁴ Gadamer (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 127-129.

⁵²⁵ *Ibid.* p. 129-131.

⁵²⁶ *Ibid.* p. 131.

⁵²⁷ *Ibid.* p. 132.

⁵²⁸ *Ibid.* p. 131.

justice qui dicte que chaque personne doit « faire sa tâche propre » (*das Seine tun*)⁵²⁹. Gadamer explique que « l'idéal de l'ordre économique-social [de la justice] impose à tout individu détenant un pouvoir et où qu'il l'exerce – et qui n'a jamais de moindre pouvoir? – la tâche humaine [...] de ne pas abuser de son pouvoir souverain à son profit individuel, mais de l'engager seulement pour le bien de tous »⁵³⁰. Autrement dit, l'idée de justice implique une communauté d'orientation vers le bien commun qui régit l'agir de tous les individus et, selon Gadamer, la justice – dans ce sens – est le but de toute éducation⁵³¹. Cette idée est cohérente avec notre analyse de la *Bildung* en tant que le processus permettant aux êtres humains de développer leur sens du bien commun⁵³², ce que confirme le fait que, selon Gadamer – suivant Platon –, l'éducation est une éducation à la dialectique, qui est la méthode qui permet aux êtres humains d'unifier la multiplicité des perspectives sur le bien dans l'unité du *κοινῆ συμφέρον*⁵³³ (ce qui est avantageux pour la communauté)⁵³⁴.

Selon Gadamer, « dans une cité idéale, le savoir à propos du bien commun régnerait partout et en tout temps »⁵³⁵, c'est-à-dire que toutes les personnes agiraient solidairement en orientant leurs activités vers la préservation du bien de la collectivité. Seulement ainsi, dit Gadamer, est-il possible que chacun jouisse de sa liberté, car la justice est le principe qui empêche que les uns se voient dépourvus de ce qui leur correspond par d'autres qui – en employant leur pouvoir à leur profit individuel – chercheraient à s'emparer de ce qui ne leur correspond pas⁵³⁶. En formant les individus à la justice, l'éducation les « immunise contre la séduction du pouvoir », soutient Gadamer, et, en ce sens, il est important que l'agir solidaire soit orienté vers le développement d'un système éducatif qui cultive effectivement la justice dans les individus⁵³⁷. L'éducation à la justice, à la solidarité, au bien commun est nécessaire à la formation d'hommes et de femmes politiques qui ne soient pas séduits par l'idée d'employer le pouvoir de gouverner qui leur a été confié pour gagner plus de pouvoir personnel⁵³⁸. Selon Gadamer, on doit exiger aux chefs politiques de

⁵²⁹ Platon, *République*, 443c-444b; Gadamer (1942), « Platos Staat der Erziehung », in *GW* 5, p. 252.

⁵³⁰ Gadamer (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 131.

⁵³¹ Gadamer (1942), « Platos Staat der Erziehung », in *GW* 5, p. 252.

⁵³² Gadamer (1996), « Hermeneutik : Theorie und Praxis », in *HE*, p. 26; (1980), « Lob der Theorie », in *LDT*, p. 48-50; (1990) « Die Vielfalt der Sprachen », in *GW* 8, p. 349.

⁵³³ Aristote, *Politiques*, 1278b20.

⁵³⁴ Gadamer (1942), « Platos Staat der Erziehung », in *GW* 5, p. 259.

⁵³⁵ Gadamer (1972), « Logos und Ergon », in *GW* 6, p. 173.

⁵³⁶ Gadamer (1978), *Die Idee des Guten*, in *GW* 7, p. 168; (1980), « Die Kultur und das Wort », in *LDT*, p. 18.

⁵³⁷ Gadamer (1972), « Logos und Ergon », in *GW* 6, p. 180-181.

⁵³⁸ Gadamer (1980), « Die Idee der Toleranz », in *LDT*, p. 115.

« fonder la gouvernance [...] sur la véritable solidarité et le vrai consensus [des gouvernés] »⁵³⁹, c'est-à-dire qu'ils doivent se savoir des « acteur[s] pour tous » et démontrer des capacités dialectiques qui leur permettent d'unifier dans leurs décisions la multiplicité des intérêts de leurs électeurs⁵⁴⁰.

Les hommes et les femmes politiques doivent, par ailleurs, viser le renforcement de la solidarité chez les membres de leurs communautés et, pour ce faire, Gadamer leur demande de « ne pas nous donner toujours uniquement le spectacle de leur combat les uns contre les autres et de leur attente du prochain succès électoral, mais [de] nous présenter davantage les éléments communs qui nous unissent, dans la responsabilité devant notre avenir, devant nos enfants et les enfants de nos enfants »⁵⁴¹. Cette demande reflète l'importance de l'identification de l'individu avec la collectivité – que nous avons soulignée plus haut –, identification sur laquelle repose la conscience sociale des individus dont dépend leur capacité d'agir solidairement. À cet égard, Gadamer rapproche la solidarité de la notion antique d'amitié, en soutenant que « le concept grec de l'ami » peut également contribuer à renforcer le sentiment solidaire chez les individus modernes⁵⁴². Gadamer soutient que l'idéal pythagoricien selon lequel « tout est commun entre amis »⁵⁴³, qui œuvrait « comme une régulation sans violence de la vie collective des hommes » « peut être utilisé comme un correctif » dans nos sociétés modernes et nous aider à accomplir les tâches nécessaires à la survie et la prospérité de l'humanité⁵⁴⁴.

Bien que Gadamer admette que « personne n'irait nourrir une représentation romantique de l'amitié et de l'amour universel du prochain conçus comme le socle aussi bien de la *polis* antique que du grand État technique moderne », il considère que « les conditions décisives pour parvenir à maîtriser les problèmes vitaux du monde moderne n'ont pas tellement changé par rapport à celles formulées dans l'expérience grecque[, car] le progrès de la science et de son application rationnelle à la vie sociale ne créera pas de situation si totalement différente qu'il n'y ait plus besoin de [*φιλία*], c'est-à-dire d'une solidarité porteuse qui seule rend possible une

⁵³⁹ *Ibidem*.

⁵⁴⁰ Gadamer (1942), « Platos Staat der Erziehung », in *GW* 5, p. 262.

⁵⁴¹ Gadamer (1990), « Die Grenzen des Experten », in *EE*, p. 157.

⁵⁴² Gadamer (1990), « Bürger zweier Welten », in *EE*, p. 123-124.

⁵⁴³ Jamblique, *De pythagorica vita*, 32 : « κοινὰ τὰ τῶν φίλων »

⁵⁴⁴ Gadamer (1990), « Bürger zweier Welten », in *EE*, p. 123-124.

structuration ordonnée de la vie collective des êtres humains »⁵⁴⁵. En ce sens, Gadamer nous invite à observer comment la *φιλία*, la solidarité authentique, sous-tend et soutient toujours déjà chacune de nos communautés, à écouter attentivement les « sonorités anciennes d'une communauté vécue et pratiquée, qui retentissent dans la famille, la maison, sur le marché, dans la vie du village et de la ville, de la commune, de l'église et de la patrie »⁵⁴⁶. Autrement dit, Gadamer nous incite à *zusammenleben*, à partager nos vies le plus possible avec les autres – particulièrement avec ceux qui « pense[nt] autrement et qui choisi[sse]nt autrement » –; ainsi, il nous motive à occuper et partager les espaces publics afin que nous puissions y apprécier les éléments subtils mais indéniables qui nous unissent aux autres et à l'humanité entière dans notre essentielle appartenance à la sphère communale de base qu'est la solidarité⁵⁴⁷. Seuls le dialogue et la coexistence bienveillants – autant au niveau interpersonnel qu'interculturel – nous permettront d'identifier le bien des communautés auxquelles nous appartenons (dont la plus vaste et fondamentale est la communauté humaine) et d'agir solidairement en conséquence⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

⁵⁴⁶ Gadamer (1990), « Anthropologische Grundlagen », in *EE*, p. 134.

⁵⁴⁷ *Ibid.* p. 135.

⁵⁴⁸ Gadamer (1998), « Über das Hören », in *HE*, p. 54-55; (1930), « Praktisches Wissen », in *GW* 5, p. 238.

CONCLUSION

Notre étude s'était donnée comme tâche d'élucider l'appropriation que Gadamer accomplissait de la notion grecque de *φιλία* en l'associant aux phénomènes de l'amitié (*Freundschaft*) et de la solidarité (*Solidarität*). Les chapitres 2 et 3 de ce mémoire ont montré comment Gadamer s'appropriait plusieurs des réflexions grecques autour de la *φιλία* en les reformulant en des termes qui sont ceux de la philosophie herméneutique contemporaine. Bien que la conception gadamérienne de l'amitié accomplie (*vollkommene Freundschaft*) repose presque entièrement sur la doctrine aristotélicienne de l'« amitié fondée sur la vertu » (« *φιλία δι'ἀρετήν* »)⁵⁴⁹, l'un des éléments constitutifs de l'amitié telle que Gadamer la comprend est manifestement d'origine platonicienne, notamment l'élément de *οἰκεῖον* (le caractère de ce qui est familial, domestique ou accueillant comme la maison ou comme la terre natale).

Du côté de la solidarité, Gadamer s'inspire davantage des idées populaires sur la *φιλία* à l'époque classique, qui avaient des connotations plus politiques que les doctrines platonico-aristotéliciennes sur l'amitié parfaite. Pourtant, nous avons vu que certains éléments de la pensée politique d'Aristote sont également repris dans la conception gadamérienne de la solidarité, particulièrement celui du dévouement de l'individu au bien commun en vertu de l'avantage qu'il constitue également pour chacun des membres de la communauté pris individuellement⁵⁵⁰. Par ailleurs, en soulignant l'origine pythagoricienne de la maxime « *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* » (« tout est commun entre amis »)⁵⁵¹ – qui demeurerait vivante dans la pensée populaire classique⁵⁵² –, Gadamer associe indirectement sa conception de la solidarité avec la pensée pythagoricienne⁵⁵³.

Bref, compte tenu de la riche histoire du terme de « *φιλία* » dans l'Antiquité grecque et de la manifeste continuité des réflexions depuis Homère jusqu'à Aristote (voire jusqu'aux penseurs romains), il serait insensé de vouloir attribuer les éléments que Gadamer s'approprie de la notion grecque de *φιλία* spécifiquement à un penseur grec à l'exclusion de tous les autres. Dans tous les

⁵⁴⁹ Aristote, *Éthique à Eudème*, 1235b-1238b; *Éthique à Nicomaque*, 1156a5-1157a35.

⁵⁵⁰ Aristote, *Politiques*, 1278b20-24.

⁵⁵¹ Jamblique, *De pythagorica vita*, 32 : « *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* »

⁵⁵² Et que Platon et Aristote empruntent : Aristote, *Politiques*, 1263a30 et *Éthique à Nicomaque*, 1159b31, 1168b7; Platon, *République*, 424a.

⁵⁵³ Gadamer (1990), « *Bürger zweier Welten* », in *EE*, p. 123-124.

cas, il reste que le fondement des idées gadamériennes sur l'amitié et la solidarité est indéniablement la pensée grecque.

Il nous paraît indiqué de conclure ce mémoire en insistant sur le rapport qui unit la solidarité et l'amitié comme les sphères interpersonnelles fondamentales dans lesquelles, selon Gadamer, se manifeste la *φιλία*. Lledó a bien souligné que la *φιλία* s'enracinait sur « la nécessité de combler des manques »⁵⁵⁴. Dans le cas de l'amitié, cette nécessité est liée à l'obligation existentielle des êtres-humains de se connaître eux-mêmes le mieux possible, car c'est sur cette connaissance propre (aux trois sens que nous avons indiqués dans notre deuxième chapitre) que dépend la capacité de chacun d'effectuer des délibérations pratiques bien informées se traduisant par les actions justes qui constituent le bonheur de la vie humaine⁵⁵⁵. Ainsi, puisque les deux membres de l'amitié authentique sont conscients d'avoir fondamentalement besoin l'un de l'autre, les deux accomplissent des actions qui préservent et promeuvent la relation qui les unit, c'est-à-dire des actions qui contribuent au bien commun.

Dans le cas de la solidarité, la nécessité de combler des manques est liée au fait que l'existence humaine n'est pas concevable sans l'existence de relations interpersonnelles. Selon Gadamer – suivant Aristote⁵⁵⁶ – le *logos* est le trait distinctif de l'être humain par rapport aux animaux et – nous l'avons vu – le *logos* n'est pas une création individuelle : il se constitue au sein de la réalité partagée qu'est la conversation (*Gespräch*)⁵⁵⁷. En ce sens, si l'être humain n'est humain que parce qu'il possède le *logos* et le *logos* n'émerge que dans l'interaction coopérative des individus, l'être humain dépend, dans son existence même, de la coopération interpersonnelle en laquelle consiste la solidarité. Plus spécifiquement, nous avons souligné que la solidarité authentique, pour Gadamer, désignait toute activité dirigée vers la préservation et la culture de la communauté en vertu d'une reconnaissance chez l'individu de son appartenance essentielle à la sphère communale. Ainsi, grâce à la compréhension du besoin mutuel qui les unit, tous les membres d'une communauté accomplissent des actions solidaires qui préservent et cultivent la relation à laquelle ils appartiennent ensemble, c'est-à-dire des actions qui – comme celles qui caractérisent l'amitié vraie – contribuent au bien commun. Gadamer maintient, en effet, que le lien

⁵⁵⁴ Emilio Lledó (2015), *El surco del tiempo*, p. 166.

⁵⁵⁵ Cf. Chapitre 2, section 2.4.

⁵⁵⁶ Aristote, *Politiques*, 1253a10.

⁵⁵⁷ Gadamer (1971), « Replik », in *GW* 2, p. 151.

d'amitié se fonde sur le sentiment de solidarité de base qui unit tous les êtres humains (même ceux qui n'en sont pas conscients)⁵⁵⁸. L'amitié vraie est tout simplement le rapport solidaire le plus accompli qui puisse exister et seulement dans une telle communauté – ne pouvant impliquer que très peu de personnes, tel qu'Aristote le suggérait⁵⁵⁹ – peut-on s'assurer que tous les membres sont également dévoués au bien commun.

Cela n'empêche pas que, selon Gadamer, tous les êtres humains aient l'obligation morale d'agir le plus solidairement possible à chaque instant de leur vie⁵⁶⁰, ce qui – nous l'avons vu – n'est possible que dans la mesure où ils possèdent une conscience sociale bien développée, une conscience de leur essentielle appartenance à leurs communautés (en vertu de laquelle ils cherchent à connaître le bien collectif et à agir en vue de sa promotion). D'une part, nous devons veiller à ce que tous les êtres humains aient accès à une éducation qui leur permette de développer les capacités dialectiques nécessaires à la perception du bien de leurs communautés. D'autre part, nous devons tous nous engager à interagir le plus authentiquement possible avec l'altérité afin de trouver le sol commun qui nous unit les uns avec les autres. C'est précisément cela que Gadamer entend lorsqu'il soutient que « nous survivrons peut-être en tant qu'humanité, à condition de réussir à apprendre que nous ne devons pas exploiter simplement nos moyens de puissance et nos possibilités d'action, que nous devons savoir nous arrêter devant l'autre en tant qu'autre, devant la nature aussi bien que devant les cultures épanouies des peuples et des États, et qu'ainsi nous avons à éprouver l'autre et les autres comme autres de nous-mêmes, pour que chacun prenne part à chacun »⁵⁶¹. Autrement dit, selon Gadamer, ce n'est qu'en reconnaissant l'importance de l'interaction authentique entre les personnes et entre les cultures (et du respect que nous devons toutes à la nature) que nous pourrions incorporer et pratiquer l'une des plus grandes leçons que le monde grec nous ait laissées, à savoir que le bien commun n'est pas seulement le bien des autres : le bien commun est aussi le bien propre⁵⁶² – et c'est en dialoguant et interagissant les uns avec les autres que nous serons tous en mesure d'œuvrer au bien collectif et d'agir solidairement, au profit de chacun et de tous ensemble.

⁵⁵⁸ Gadamer (1980), « Vereinsamung als Symptom », in *LDT*, p. 135.

⁵⁵⁹ Aristote, *Éthique à Eudème*, 1245b20-25.

⁵⁶⁰ Gadamer (1960), *WuM*, in *GW* 1, p. 37.

⁵⁶¹ Gadamer (1990), « Die Vielfalt Europas », in *EE*, p. 33-34.

⁵⁶² Aristote, *Politiques*, 1324a5-9, 34-36.

[...]
*Y que mis venas no terminan en mí
sino en la sangre unánime
de los que luchan por la vida,
el amor,
las cosas,
el paisaje y el pan,
la poesía de todos.*

– « Como tú », Roque Dalton⁵⁶³

⁵⁶³ Roque Dalton (1935-1975), « Como tú », in *Antología*, Cuadernos de la memoria, p. 75 :

« [...]

Et que mes veines ne se terminent pas en moi
mais dans le sang unanime
de tous ceux qui luttent pour la vie,
les choses,
le paysage et le pain,
la poésie de tous. »

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles de Gadamer :

Gadamer, H.-G. (1985-1995), *Gesammelte Werke (GW)*, 10 tomes, Tübingen : J.C.B. Mohr.

- (1927), « Der aristotelische *Protreptikos* und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik », t. 5, p. 164-186.
- (1929), « Ich und Du (K. Löwith) », t. 4, p. 234-242.
- (1930), « Praktisches Wissen », t. 5, p. 230-248.
- (1931), *Platos dialektische Ethik*, t. 5, p. 3-163.
- (1942), « Platos Staat der Erziehung », t. 5, p. 249-262.
- (1953), « Wahrheit in den Geisteswissenschaften », t. 2, p. 37-43.
- (1957), « Was ist Wahrheit? », t. 2, p. 44-56.
- (1959), « Vom Zirkel des Verstehens », t. 2, p. 57-65.
- (1960), *Wahrheit und Methode*, t. 1, p. 1-494.
- (1960), « Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge », t. 2, p. 66-76.
- (1963), « Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik », t. 4, p. 175-188.
- (1964), « Dialektik und Sophistik im siebten Platonischen Brief », t. 6, p. 90-115.
- (1966), « Die Universalität des hermeneutischen Problems », t.2, p. 219-231.
- (1967), « Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft », t. 10, p. 308-316.
- (1968), « Amicus Plato magis amica veritas », t. 6, p. 71-89.
- (1970), « Mensch und Sprache », t. 2, p. 146-154.
- (1970), « Sprache und Verstehen », t. 2, p. 184-198.
- (1971), « Replik zu "Hermeneutik und Ideologiekritik" », t.2, p. 251-275.
- (1972), « Die Unfähigkeit zum Gespräch », t. 2, p. 207-215.
- (1972), « Logos und Ergon im Platonischen *Lysis* », t. 6, p. 171-186.
- (1972), « Theorie, Technik, Praxis », t. 4, p. 243-266.
- (1973), « Die Dialektik des Selbstbewusstseins », t. 3, p. 47-64.
- (1974), « Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft », t. 4, p. 216-228.
- (1975), « Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer », t. 2, p. 479-508.

- (1975), « Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person », t. 10, p. 87-99.
- (1976), « Rhetorik und Hermeneutik », t. 2, p. 276-291.
- (1976), « Rainer Maria Rilke nach fünfzig Jahren », t. 9, p. 306-319.
- (1977), « Ich und Du die selbe Seele », t. 9, p. 245-248.
- (1978), « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », t. 2, p. 301-318.
- (1978), « Die griechische Philosophie und das moderne Denken », t. 6, p. 3-8.
- (1978), *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, t. 7, p. 128-227.
- (1980) « Lob der Theorie », t. 4, p. 37-51.
- (1980), « Probleme der praktischen Vernunft », t. 2, p. 319-329.
- (1981), « Stimme und Sprache », t. 8, p.258-270. (1982) « Wertethik und praktische Philosophie », t. 4, p. 203-215.
- (1982), « Wertethik und praktische Philosophie », t. 4, p. 203-215.
- (1983), « Text und Interpretation », t. 2, p. 330-360.
- (1983), « Die Idee der praktischen Philosophie », t. 10, p. 238-246.
- (1983), « Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik », t. 10, p. 100-109.
- (1984), « Hörens-Sehen-Lesen », t. 8, p. 271-278.
- (1985), « Freundschaft und Selbsterkenntnis : Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik », t. 7, p. 396-406.
- (1985), « Die Grenzen der Sprache », t. 8, p. 350-361.
- (1985), « Zwischen Phänomenologie und Dialektik », t. 2, p. 3-23.
- (1985), « Bürger zweier Welten », t. 10, p. 225-237.
- (1986), « Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik », t. 2, p. 3-26.
- (1986), *Wer bin Ich und wer bist Du?*, t. 9, p. 383-451.
- (1986), « Vernunft und praktische Philosophie », t. 10, p. 259-266.
- (1989), « Aristoteles und die imperativistische Ethik », t. 7, p. 381-395.
- (1989), « Lesen ist wie Übersetzen », t. 8, p. 279-285.
- (1990), « Die Sokratische Frage und Aristoteles », t. 7, p. 373-380. (1971) « Von der Wahrheit des Wortes », t. 8, p. 37-57.
- (1990), « Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt », t. 8, p. 339-349.

- (1990), « Mit der Sprache denken », t. 10, p. 346-353.
- (1992), « Heimat und Sprache », t. 8, p. 366-372.
- (1929), « *Φιλία* : Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik » [manuscrit non publié du discours inaugural de *Privatdozent*], Marbach : *Deutsches Literaturarchiv*.
- (1976), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- (1980), *Lob der Theorie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- (1984), « Et pourtant : puissance de la bonne volonté », dans *Revue Internationale de Philosophie*, 38.151, Paris : De Boeck Supérieur, p. 344-347.
- (1990), *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- (1995), *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Heidelberg : Universitätsverlag C. Winter.
- (2000), *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen : Mohr Siebeck.
- (1972), « Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie », p. 97-111.
- (1996), « Hermeneutik – Theorie und Praxis », p. 3-11.
- (1998), « Über das Hören », p. 48-55.
- (1999), « Freundschaft und Solidarität », p. 56-68
- (2002), *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview mit Riccardo Dottori*, Münster : Lit Verlag.

Sources anciennes :

- Aristote (2016), *De Anima*, trad. C. Shields, Oxford : Oxford University Press.
- (1987), *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris : J. Vrin.
- (2004), *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris : Flammarion.
- (1992), *La grande morale*, trad. C. Dalimier, Paris : Arléa.
- (1948), *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris : J. Vrin.
- (2015) *Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris : Flammarion.
- Eschyle (2001), *L'Orestie*, trad. D. Loayza, Paris: GF Flammarion.
- Euripide (1962), *Tragédies complètes*, trad. M. Delcourt-Curvers, Paris: GF Flammarion.
- Hésiode (1928), *Théogonie - Les travaux et les jours – Le Bouclier*, trad. P. Mazon, Paris: Belles Lettres.
- Homère (2000), *Iliade*, trad. E. Lasserre, Paris: GF Flammarion.

- (1955), *Odyssée*, trad. V. Bérard, Paris: Gallimard.
- Jamblique (2011), *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson, Paris: Belles Lettres.
- Pindare (1923), *Néméennes*, trad. A. Puech, Paris: Belles Lettres.
- Platon (2004), *Charmide - Lysis*, trad. L.A. Dorion, Paris : GF Flammarion.
- (2007), *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris : GF Flammarion.
- (2006), *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris: Gallimard.
- (2002), *République*, trad. G. Leroux, Paris: GF Flammarion.
- (2016), *Thééthète*, trad. M. Narcy, Paris: GF Flammarion.

Littérature secondaire :

- Adkins, A.W.H. (1963), « "Friendship" and "Self-sufficiency" in Homer and Aristotle », in *The Classical Quarterly* 13.1, p. 30-45.
- Alexandre, M. (1996), *Lecture de Platon*, Paris: Bordas.
- Aubenque, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Batista, G.S. (2012), « Hermenêutica, práxis e solidariedade », dans *Vértices*, 14.1, Sao Paulo: Univesidade de Sao Paulo, p. 161-176.
- Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Boston: Leiden.
- Berger, A. (1953), *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Brogan, W.A. (2002), « Gadamer's Praise of Theory: Aristotle's Friend and the Reciprocity Between Theory and Practice », dans *Research in Phenomenology*, 32, Leiden: Brill, p. 141-155,
- Cepeda, M. et Arango, R. (2009), *Amistad y alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Bogotá : Universidad de los Andes.
- Comte de Caylus (1787), *Œuvres bandines*, tome X, Paris : Bibliothèque des curieux, édition de 1921.
- Conill, J. (2008), « La experiencia hermenéutica de la alteridad », dans *En-claves del pensamiento*, 2.4, Monterrey: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores, p. 47-66.
- Contreras, A.F. (2017), « El otro cuya palabra puede transformarme. El papel de la alteridad en

- la herméneutique de Gadamer », dans *Eidos*, 28, Barranquilla : Universidad del Norte, p. 128-156.
- Cournot, M. (1861), *Idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris : Librairie de L. Hachette et cie.
- Da Via, C. (2015), *Philosophical Ethics: Aristotle's Method and a Gadamerian Appropriation* [these de doctorat], Proquest : Fordham University.
- Danani, C. (2003), *L'amicizia degli antichi: Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Milan: Vita e pensiero.
- Delgado Lombana, C.A. (2013), « Entre el extrañamiento y lo común. En torno a la noción de amistad desde la herméneutica de Gadamer », dans *Folios*, 2.38, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, p. 3-14.
- (2016), « La amistad como una experiencia del encuentro con los otros », dans *Universitas Philosophica*, 33.66, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, p. 173-192.
- Dirlmeier, F. (1931), *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, München: Druck der salesianischen Offizin.
- Duret, J. (1585), *Commentaire aux coutumes du duché de Bourbonnois*, Lyon : Benoist Rigaud.
- Fiasse, G. (2006), *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur : analyses éthiques et ontologiques*, Louvain : Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La Neuve.
- Fraisse, J.-C (1974), *Philia : La notion de l'amitié dans la philosophie antique*, Paris : Vrin.
- Gaffney, J. (2018), « Solidarity in Dark Times: Arendt and Gadamer on the Politics of Appearance », dans *Philosophy Compass*, 13, Wiley Online Library.
- Gama, L.E. (2020), « Amitié et solidarité. La politique de Hans-Georg Gadamer », dans *Archives de Philosophie*, 2.83, Paris : Centre Sèvres, p. 177-194.
- George, T. (2014), « The Responsibility to Understand », dans *Phenomenological Perspectives on Plurality*, Leiden: Brill, p. 103-120.
- Grondin, J. (2000), *Einführung zu Gadamer*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- (2002), « Gadamer's Basic Understanding of Understanding », dans *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 36-51.

- (2011), *Hans-Georg Gadamer, Une biographie*, Paris: Gasset et Fasquelle.
- Heidegger, M. (1947), *Brief Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hofer, M. (1998), *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit: Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, München : Wilhelm Fink Verlag.
- Hölderlin, F. (1770-1843), *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. Jochen Schmidt, Frankfurt am Main : Deutscher Klassiker Verlag.
- Kidder, P.W. (1990), *The Idea of the Good and Practical Philosophy in the Thought of Hans-Georg Gadamer* [these de doctorat], UMI: Boston College.
- Kluge, F. (1882), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin : De Gruyter.
- Kontos, P. (2004), « L'impasse de l'intersubjectivité chez Gadamer, ou l'appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne », in *Gadamer et les Grecs*, Paris : Vrin, p. 53-70.
- Lledó, E. (2005), *Elogio de la infelicidad*, Valladolid: Cuatro.Ediciones.
- (2015), *El surco del tiempo*, Madrid: Austral.
- (2017), *Imágenes y palabras*, Madrid Taurus.
- (1994), *Memoria de la ética*, Madrid: Taurus.
- Lord Shaftesbury (1737-1738), *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. London: J. Purser.
- Makurova, A. (2016), « Gadamer on Friendship and Solidarity: The Increase of Being in Communal Human Life », dans *Russian Sociological Review*, 15.4, Moscou: *National School of Economics*, p. 146-161.
- Marquis D'Argenson (1737), *Journal et mémoires*, tome I, Paris : Société de l'histoire de France.
- Nixon, J. (2017), *The Hermeneutical Imagination*, New York: Springer.
- Oetinger, F.C. (1753), *Inquisitio in sensum commune et rationem...*, Tübingen : .
- Ohme, J. (2020), « Algorithmic Social Media Use and its Relationship to Attitude Reinforcement and Issue-specific Political Participation », in *Journal of Information Technology and Politics*, 18.1, p. 36-54.
- Pestalozzi, J.F. (1899), *Sämtliche Werke*, Liegnitz: L.W. Seyfarth.
- Petrescu, M. et A.S. Krishen (2020) « The Dilemma of Social Media Algorithms and Analytics », in *Journal of Marketing and Analytics*, 8, p. 187-188.
- Risser, J. (2019), « Hearing the Other: Communication as Shared Life », dans *Journal of Applied*

- Hermeneutics*, Calgary: University of Calgary, p. 1-17.
- (2016), « Language and Alterity », dans *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, New Jersey: Wiley-Blackwell, p. 122-129.
- (2002), « Shared Life », dans *Symposium. Gadamer's Philosophical Legacy*, 6.2, Charlottesville: Philosophy Documentation Center, p. 167-180.
- Schaeffer, J. (2019), *Giambattista Vico on Natural Law: Religion, Rhetoric and Sensus Communis*, New York: Routledge.
- Segura Peralta, C. (2017), « La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles », dans *Pensamiento*, 73.235, p. 169-186.
- Simms, K. (2015), *Hans-Georg Gadamer*, London/New York: Routledge.
- Smith, P.C. (2002), « Nietzsche and Gadamer : From Strife to Understanding, Achilles/Agamemnon to Achilles/Priam », dans *Continental Philosophy Review*, 35, Philadelphia: Kluwer Academic Publishers, p. 379-396.
- (2000), « The Uses of Aristotle in Gadamer's Recovery of Consultative Reasoning: *Sunesis*, *Sungnômê*, *Epieikeia*, and *Sumbouleuesthai* », dans *Chicago-Kent Law Review*, 76.2, Scholarly Commons, p. 731-750.
- Smith Pangle, L. (2009), *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- St-Hilaire, A.P. (2016), « L'aristotélisation gadamérienne de Platon ou l'herméneutique dialogique à la lumière du problème de l'ironie », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 12.3, Ottawa, Université d'Ottawa, p. 1-19.
- Sullivan, R.R., (1989), *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Swayne Barthold, L. (2001), *The Truth of Hermeneutics: The Self and Other in Dialogue in the Thought of Hans-Georg Gadamer* [these de doctorat], UMI: New School for Social Research.
- De Vaan, M. (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden/Boston: Brill.
- Vasterling, V. (2014), « The Hermeneutic Phenomenological Approach to Plurality: Arendt, Habermas, and Gadamer », dans *Phenomenological Perspectives on Plurality*, Leiden:

- Brill, p. 158-174.
- Vessey, D. (2016), « Dialogue, Goodwill, and Community », dans *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, New Jersey: Wiley-Blackwell, p. 312-319.
- (2005), « Gadamer's Account of Friendship as an Alternative to an Account of Intersubjectivity », dans *Philosophy Today*, 49.5, Charlottesville: Philosophy Documentation Center, p. 61-67.
- (2006), « Introduction to Hans-Georg Gadamer's "Die Unfähigkeit zum Gespräch" », dans *Continental Philosophy Review*, 39, New York: Springer, p. 347-350.
- (2013), « Paul Ricoeur's and Hans-Georg Gadamer's Diverging Reflections on Recognition », dans *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, London: Bloomsbury Publishing, p. 142-155.
- Vessey, D. et Blauwkamp, C. (2006), « Hans-Georg Gadamer "The Incapacity for Conversation" (1972) », dans *Continental Philosophy Review*, 39, New York: Springer, p.351-359.
- Walhof, D. (2006), « Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity », dans *Political Theory*, 34.5, London: Sage Publications, p. 569-593.
- (2017), « Solidarity, Friendship, and Democratic Hope », in *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*, London: Palgrave Macmillan, p. 99-142.
- Warnke, G. (2014), « Experiencing Tradition Versus Belonging to It », dans *The Review of Metaphysics*, 68.2, New York: Philosophy Education Society, p. 347-369.
- (2012), « Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics », dans *History and Theory*, 51.4, New Jersey: Wiley, p. 6-22.
- Weir, M. (2020), « The Pandemic and the Production of Solidarity », in *Items, Insights from the Social Sciences*, paru le 28 mai 2020.
- (2020), et « Solidarity in the time of COVID-19: Civil society responses to the pandemic », in *CIVICUS*, paru le 5 novembre 2020.
- Westphal, M. (2013), « The Dialectic of Belonging and Distanciation in Gadamer and Ricoeur », dans *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, London: Bloomsbury Publishing, p. 43-62.
- Widmann, G. (1967), *Autarkie und Philia in den aristotelischen Ethiken* [thèse de doctorat], Tübingen: Universität de Tübingen.