

Université de Montréal

Le modèle de la philosophie pratique et de la rhétorique
pour l'herméneutique gadamérienne

par

Annie Larivée

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
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Septembre 1997

© Annie Larivée, 1997.



B
29
U54
1998
v.001

Université de Montréal

Le modèle de la philosophie pratique et de la théologie
pour l'enseignement secondaire

André Larue

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Présenté en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Septembre 1997

© André Larue 1997



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

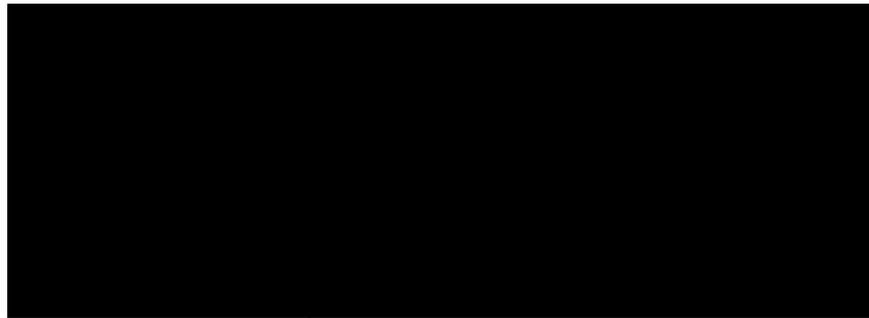
Ce mémoire intitulé:

Le modèle de la philosophie pratique et de la rhétorique pour
l'herméneutique gadamérienne

présenté par:

Annie Larivée

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:



Mémoire accepté le: 4 décembre 97

Sommaire

L'herméneutique joue un rôle de premier plan dans les discussions philosophiques contemporaines. Mais quelle est donc l'essence de ce que Gadamer désigne sous le titre d'"herméneutique"? Afin de répondre à cette question nous avons décidé de porter notre attention sur deux disciplines anciennes que Gadamer propose comme modèles pour l'intelligence de son herméneutique philosophique, à savoir la philosophie pratique et la rhétorique. L'objectif du présent mémoire sera de tirer au clair le sens du rapprochement entre l'herméneutique et ces deux traditions grecques.

Dans notre premier chapitre, de nature introductive, nous nous appliquerons à saisir l'esprit du recours gadamérien à divers modèles (ce qui correspond déjà à un mode typiquement rhétorique de démonstration) pour expliquer la nature de son approche philosophique, tout en brossant un tableau de l'état des recherches en éthique et en rhétorique au moment où Gadamer a revendiqué la valeur exemplaire de ces deux disciplines pour l'herméneutique. Les deux chapitres suivants évoqueront la genèse de l'intérêt de Gadamer pour ces deux thèmes ainsi que le rôle qu'ils ont occupé dans l'ensemble de son oeuvre philosophique, tandis que la suite de notre mémoire sera entièrement consacrée à l'exposition des ressources conceptuelles qu'offrent "l'art de bien agir" (éthique) ainsi que "l'art de bien dire" (rhétorique) pour saisir ce qui entre en jeu dans "l'art de comprendre" (herméneutique). L'hypothèse de travail que nous suivrons sera que le recours à la rhétorique et la philosophie pratique chez Gadamer permet non seulement d'éclairer le sens de son approche philosophique, mais beaucoup plus profondément encore, d'élargir notre conception de la raison en la caractérisant dans son exercice social, historique et langagier. Nous avons donc tenté de faire apparaître, tout au long de notre étude, comment Gadamer, en faisant appel à ces deux modèles, réhabilite en fait la rationalité pratique, que l'hégémonie du concept scientifico-technique du savoir et de la vérité avait pour sa part contribué à déformer.

À cette fin notre mémoire s'intéressera tout particulièrement aux notions de *phronésis*, d'*éthos*, de *kairos*, d'*eikos* ou d'*épieikeia* par exemple, concepts hérités des traditions éthique et rhétorique grecques qui s'avèrent indispensables pour caractériser cet "autre type" de savoir et de rationalité. Loin de correspondre à une application de critères *a priori* universels et absolus, il apparaît que cet autre type de rationalité fait plutôt justice à la réalité immémoriale des moeurs, à l'irréductible diversité et particularité des situations, tout en accordant un rôle de premier plan au sens de la vraisemblance. Nous montrons

ainsi que, bien qu'elles ne recourent pas à des procédés méthodiques "scientifiquement fondés", la rhétorique et l'éthique n'en mettent pas moins en oeuvre une justesse et une exactitude d'un "autre type", que l'on ne peut démontrer ou calculer, mais que l'on peut reconnaître à certains signes immanents comme l'équilibre, la santé ou l'harmonie. Face à l'accusation de traditionalisme ou de conformisme qui pèse souvent contre elle, nous avons en outre tenté de faire apparaître l'héritage socratique de l'herméneutique gadamérienne. Insistant sur le rôle de la disponibilité constante au questionnement et à la délibération dans la vie éthique, cet héritage est propre, croyons-nous, à faire ressortir la teneur éminemment critique de l'herméneutique.

Enfin, nous avons voulu exposer les implications essentielles du rapprochement entre l'herméneutique et le mode d'être des "arts libéraux", tradition à laquelle appartient la rhétorique comme membre du *trivium*. Il ne s'agit pas tant, dans la tradition des arts libéraux, d'arriver à cumuler méthodiquement une somme d'énoncés qui puissent ensuite être transmis de façon "objective", mais de cultiver en soi certaines facultés humaines essentielles (bien dire, comprendre, juger, agir ou penser), tâche infinie qui incombe à chacun et qui doit être constamment remise en oeuvre. Nous croyons finalement que le rappel gadamérien de cette tradition des "arts libéraux", véritable véhicule de l'*éthos* et de la *Wirkungsgeschichte* occidentale comme tradition éducative séculaire, ainsi que la réhabilitation du type de rationalité qu'elle met en oeuvre, ne constitue pas un thème purement épistémologique, mais représente la part la plus proprement éthique de sa philosophie.

Table des matières

Sommaire	iii
Liste des sigles et abréviations	vii
Remerciements	viii
I - <u>Introduction : Le mode rhétorique du philosophe gadamérien et l'importance du "modèle" pour l'herméneutique</u>	1
I. 1. Qu'est-ce que l'herméneutique ?	1
I. 2. Le mode d'être du modèle	7
a) "Donner à voir"	7
b) Le modèle comme caution, exemplarité de l'exemple	10
c) Le modèle comme destruction d'une vision inadéquate	12
II - <u>Quelle philosophie pratique ?</u>	17
III - <u>Un <i>Zauberwort</i>, un fil conducteur pour la pensée: la <i>phronésis</i></u>	20
IV - <u>Aristote et "son sens génial du conditionné"</u>	28
V - <u>Caducité de la philosophie pratique de type aristotélécien ?</u>	32
V. 1. Situation éthique contemporaine et rôle de l'expérience négative de l' <i>atopon</i> dans la prise de conscience du phénomène herméneutique	32
V. 2. Donner voix à une solidarité aphone	35
VI - <u>L'éthique philosophique comme anamnèse. L'ancienne sagesse grecque des limites contre l'arrogance rationnelle de la fondation</u>	40
VII - <u>Qui a peur du relativisme ?</u>	48
VII. 1. Diversité du bien et vertu de la diversité	48
VII. 2. L'herméneutique, une pensée du conformisme ? L'esprit socratique de l'herméneutique gadamérienne	53
a) La praxis comme lieu de "l'ainsi ou de l'autrement": distance, choix, responsabilité	54
b) Savoir du bien et piété socratique du questionnement	56
c) Socrate contre la <i>doxa</i>	59
VII. 3. Héritage rhétorique et médical de la philosophie pratique: l'importance du <i>kairos</i>	61
a) Une exactitude d'un "autre type"	61
b) Faire preuve de compréhension: l' <i>épieikeia</i>	63
c) Importance de la concrétisation et perspectivisme	64

d) La compréhension est-elle une application ?	67
e) Caractère aventureux de l'agir, du parler et du comprendre: l' <i>eikos</i>	70
VII. 4. Pas de critères fixes mais, le beau, l'équilibré, le sain comme "signes" du bien	73
VIII - <u>Parenté de l'herméneutique, de la praxis et des "arts libéraux": des exercices qui portent leur télos en eux-mêmes</u>	81
IX - <u>Conclusion : L'éthique, la rhétorique et l'herméneutique, trois aspects solidaires de la raison dans son exercice pratique et langagier</u>	92
Bibliographie	96

Liste des sigles et des abréviations

Après l'explication des sigles, nous indiquons l'édition et la traduction dont, sauf avis contraire, nous avons utilisé le texte.

A)Ouvrages de Hans-Georg Gadamer

VM : Vérité et Méthode (édition intégrale revue et complétée par P.Fruchon, J. Grondin et G.Merlio), Paris, Seuil, 1996. [Traduction du premier tome des *Gesammelte Werke* (1990).]

GW: Gesammelte Werke, tomes 1 à 10, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986-1995.

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

B) Ouvrages d'Aristote

EE: Éthique à Eudème (intro., trad. et notes par Vianney Décarie), Paris, Vrin, 1991.

EN: Éthique à Nicomaque (intro., trad. et notes par J. Tricot), Paris, Vrin, 1990.

MM: Les grands traités d'éthique (Magna Moralia) (trad. C. Dalimier), Paris, Arléa, 1995.

Polit.: Les Politiques (intro., trad., et notes par P. Pellegrin), Paris, G.-Flammarion, 1993.

Rhét.: Rhétorique (texte établi et traduit par M.Dufour), 2 vol., Paris, les Belles Lettres, 1932-38.

Remerciements

Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance à l'endroit de M. Jean Grondin pour avoir aimablement accepté de diriger mes recherches sur l'herméneutique. Sa bienveillance et ses observations judicieuses se sont avérées très précieuses dans l'élaboration de cette étude qui doit en outre beaucoup à son enseignement philosophique. Qu'il soit également remercié de sa grande générosité, pour m'avoir donné la chance de travailler à la fois comme assistante de recherche et comme assistante d'enseignement. Je désire finalement remercier le *Fonds pour la Formation de Chercheurs et l'Aide à la Recherche* (FCAR) pour m'avoir octroyé une bourse de maîtrise me permettant de financer mes études et de réaliser cette recherche, ainsi que le *Deutscher Akademischer Austausch Dienst* qui m'a accordé une bourse de perfectionnement en langue allemande.

I

Introduction: le mode rhétorique du philosophe gadamérien et l'importance du "modèle" pour l'herméneutique.

I.1 Qu'est-ce que l'herméneutique ?

Die Sprache spricht. Gadamer se plaît souvent à évoquer ce mot inouï de Heidegger. À première vue, l'expression paraît bien incongrue. Mais n'est-il pas juste que la langue nous précède, "parle" avant même que nous ne la parlions et qu'elle a ainsi effectivement quelque chose à apprendre pour qui sait l'entendre? Indépendamment de notre "vouloir-dire", des intentions qui nous habitent lorsque nous nous exprimons, les mots et les concepts que nous employons révèlent ce que nous sommes, parlent de notre histoire, de ce que notre monde est devenu et aussi, de ce qu'il est en passe de devenir. S'il est vrai, comme le propose Gadamer, que l'histoire des concepts¹ constitue une authentique façon de philosopher, la fortune exceptionnelle du concept d'"herméneutique" mériterait assurément d'être méditée. En effet, de mot rare et abstrus, ce vocable s'est élevé en l'espace de quelques décennies, sinon au rang de *koinè* philosophique et culturelle (Vattimo suggérant en effet que l'herméneutique s'est "transformée en idiome commun", voire "hégémonique"²), du moins à celui de référence privilégiée pour la philosophie et la théorie littéraire contemporaines. Pourtant, même si l'herméneutique se retrouve effectivement sur toutes les lèvres, cela ne signifie pas pour autant que le sens de cette expression soit tout à fait limpide, ou à plus forte raison, que l'on puisse dire aisément en quoi consiste l'herméneutique philosophique. En fait, il en va probablement ici comme de la plupart des concepts essentiels de notre discours: nous les employons tout naturellement sans nous poser la moindre question à leur sujet. Mais dès que nous portons notre attention directement sur eux et commençons à nous interroger sur leur véritable teneur, alors nous ne savons plus et perdons toute assurance³ !

¹Sur ce sujet fondamental pour la pensée de Gadamer, voir notamment, "L'histoire des concepts comme philosophie", in *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996.

²C'est la thèse de G. Vattimo dans "L'herméneutique comme nouvelle *koinè*", in *Ethique de l'interprétation*, Trad. J.Rolland, Paris, La Découverte, 1991, p.47.

³Ceci est évidemment une paraphrase de l'expérience augustinienne du temps dans les *Confessions*, Livre XI, chap. XIV. Mais nous pourrions également penser aux questions socratiques portant sur les concepts moraux. Gadamer considère lui-même cette expérience troublante face aux concepts que nous tenons pour

Notre mémoire procède d'un tel embarras face à l'herméneutique. Qu'est-ce que l'herméneutique? S'agit-il d'un aspect ou d'une dimension des choses elles-mêmes comme le suggèrent les innombrables utilisations adjectivales de ce terme? En effet, dans *Vérité et méthode*, Gadamer parle constamment de *dimension* herméneutique, de *conditions* herméneutiques, de *problème*, de *phénomène*, et même d'*univers* herméneutique, visant vraisemblablement l'avènement historique et langagier d'un sens qui nous précède, nous saisit et auquel nous pouvons prendre part. Mais lorsqu'on parle d'herméneutique ne s'agit-il pas encore, comme l'affirme souvent Gadamer, de quelque chose comme d'une "aptitude" ou d'une "faculté naturelle" de l'homme à avoir un commerce compréhensif avec les autres, aptitude qui lorsque cultivée, pourrait se transformer en "art de comprendre"⁴ et même en "vertu herméneutique" (*hermeneutische Tugend*)⁵ ? Des expressions comme *tâche*, *expérience*, ou *accomplissement* herméneutique, que Gadamer emploie également très fréquemment, semblent renvoyer à cette dimension personnelle, incarnée où quelque chose est éprouvé, dans un exercice qui dépasse certainement le cadre étroit et spécialisé de la pratique exégétique. Gadamer est donc resté fidèle à la vision heideggerienne de la compréhension "comme forme originaire d'accomplissement de l'être-là humain"⁶. Par ailleurs Gadamer insiste constamment sur la primauté de la *pratique* en herméneutique, comme cela ressort très clairement de son "auto-présentation": "Ce que j'enseignais, c'était surtout la pratique herméneutique. L'herméneutique est d'abord une pratique, l'art de comprendre et de rendre intelligible"⁷. Le regard porté par Gadamer sur son oeuvre vient également confirmer ce primat accordé à la pratique, puisqu'à son avis, ses interprétations de philosophes grecs constitueraient la partie plus originale de ses travaux philosophiques⁸. Ce jugement d'un penseur connu surtout comme initiateur d'une *philosophie* herméneutique, a de quoi surprendre. Car bien entendu, outre un *univers* herméneutique, une *faculté* herméneutique, un art de comprendre qui s'exerce dans le cadre d'une *pratique* herméneutique, il y a encore une *philosophie* herméneutique. À cet égard, la préférence de Gadamer pour l'expression

les plus "évidents" comme "le prototype de tout embarras philosophique authentique". Voir "Du temps vide et du temps plein" in *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995, P.84.

⁴*Ibid*, pp.182, 193. Voir aussi *L'art de comprendre II*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p.330 et "Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies" in *Archives de Philosophie*, 34, 1971, p.210.

⁵Gadamer utilise cette expression (formule très ancienne qui apparaît déjà chez Plotin) dans un texte récent intitulé "Vom Wort zum Begriff" in *Gadamer Lesebuch*, publié sous la direction de J.Grondin, Tübingen, Mohr, 1997, p.109.

⁶*Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1994, p.50.

⁷*La philosophie herméneutique*, trad. J.Grondin, Paris, PUF, 1996, p.32.

⁸"In meinen Augen sind meine Studien zur griechischen Philosophie der eigenständigste Teil meiner philosophischen Arbeiten", ">Platos Dialektische Ethik< -beim Wort genommen," in *GW*, t.7, p.122.

"herméneutique philosophique" est révélatrice⁹. Elle suggère, en effet, l'unité et la réciprocité des diverses strates de sens que nous venons d'évoquer. L'aspect théorique, réflexif de la philosophie vient ainsi simplement s'ajouter à une "herméneutique" qui existerait déjà par ailleurs comme aptitude humaine, comme "mode d'être" de celui qui comprend dans l'horizon d'un univers lui-même herméneutique, c'est-à-dire "plein de sens".

Mais à toutes ces facettes de l'herméneutique proprement gadamérienne, vient s'ajouter un tableau historique des diverses herméneutiques spéciales (juridique, biblique, philologique), et des visions plus universelles de l'herméneutique (Schleiermacher, Dilthey et Heidegger entre autres) dont Gadamer reconnaît la filiation tout en s'en distanciant à maints égards. Saisir ce qu'est l'herméneutique selon Gadamer n'est donc pas une mince affaire, d'autant plus que celui-ci, pour expliquer en quoi consiste son approche, recourt à d'innombrables éléments de l'histoire philosophique qu'il s'agisse de Platon, d'Aristote, Vico, Hegel, ou Heidegger entre autres. Ce bien modeste panorama suffit amplement à montrer que l'herméneutique gadamérienne ne se laisse pas aisément embrasser sous l'unité de la définition. En fait, nous n'avons pas affaire à un système, mais à une philosophie se déployant par multiplication de points de vue. Cette manière, rare en philosophie, était par contre bien connue de l'ancienne rhétorique qui lui a donné un nom évocateur: la *copia*.

Notre question de départ sur la nature de l'herméneutique ou de ce qui peut être dit "herméneutique", peut sembler naïve ou trop radicale, mais plus naïve encore serait l'espérance de trouver quelque part dans l'oeuvre de Gadamer une définition claire, nette, unifiée, sans équivoque de l'herméneutique. L'obsession terminologique et l'exigence de définitions "claires" en philosophie procéderait d'ailleurs, selon Gadamer, d'une inquiétude de "néophyte"¹⁰ ! Ainsi, bien que nous ne sachions pas exactement à quoi nous avons affaire, nous en savons tout de même juste assez pour comprendre que nous trahirions l'"âme de l'herméneutique"¹¹ en attendant d'elle des définitions coupées au scalpel et d'une stricte univocité. Il importe donc de chercher une autre voie. Si nous sommes attentifs,

⁹A ce sujet voir *GW*, t.10, p.199. Gadamer explique son choix ainsi: "Ich wagte nur nicht, das anspruchsvolle Wort *Philosophie* für mich zu gebrauchen, und versuchte es nur attributiv zu verwenden." Mais nous pouvons penser que des raisons plus décisives encore parlent en faveur de cette expression.

¹⁰*La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.232.

¹¹Gadamer emploie souvent cette expression, "l'âme de l'herméneutique", cf. par exemple *L'héritage de l'Europe*, trad. P.Ivernel, Paris, Payot-Rivages, 1996, p.141. Que l'herméneutique ait quelque chose comme une "âme" nous en apprend peut-être beaucoup plus sur elle que n'importe quelle définition.

nous pouvons voir que Gadamer multiplie les indices et semble constamment soucieux de préciser ce qui est au coeur de l'herméneutique. N'oublions pas que l'herméneutique est "un art de comprendre et de rendre intelligible", l'art d'entendre et de savoir se faire entendre. Toutefois, les précisions fournies par Gadamer, parfaitement adaptées à l'esprit de son approche, ne prennent jamais la forme rigide de la définition ou de la déduction, mais plutôt celle plus souple de la "monstration", de l'illustration, de l'exemple. La profusion des exemples, denrée rare en philosophie, où on les tient en quelque sorte pour un mode "impur" de démonstration, est une autre particularité de la tournure de pensée gadamérienne. On sait par ailleurs que *l'exemple*, tout comme la *copia* est aussi un legs de la tradition rhétorique. Aristote nous apprend, en effet, dans sa *Rhétorique* qu'il existe deux types de preuves démonstratives dans le domaine du discours persuasif, l'enthymème, qui est un syllogisme concluant à partir de prémisses probables (et qui peuvent être omises lorsqu'évidentes pour l'auditoire), et l'exemple, qu'il soit historique ou fictif.¹² Le discours philosophique, qui prétend être valide pour un auditoire universel, n'appartient-il pas lui-même au genre du discours persuasif et ne recourt-il pas à l'argumentation plus souvent qu'à la stricte déduction¹³? Quoi qu'il en soit, l'affection portée par Gadamer à l'exemple, comme mode d'argumentation philosophique, suffit à conférer une originalité à sa façon de philosopher.

Or l'exemple est beaucoup plus qu'un accessoire dont la présence serait accidentelle dans les textes de Gadamer. Ce mode d'argumentation joue au contraire un rôle de toute première importance dans sa philosophie. Gadamer le met en effet à l'honneur en proposant, pour affiner notre intelligence de l'herméneutique, des *modèles* (*Modell, Vorbild*), qui sont en quelque sorte des exemples "en grand". Mais ne trouvons-nous pas ici la voie toute tracée pour nous approcher de l'herméneutique? Voie d'autant plus naturelle que Gadamer lui-même l'indique et nous y engage instamment. L'examen des grands modèles proposés par Gadamer semble donc un moyen tout à fait opportun pour répondre à la question démesurée "qu'est-ce que l'herméneutique?", car cette route, bien

¹²"Tous les orateurs, en effet pour produire la persuasion, démontrent par des exemples ou des enthymèmes; il n'y a pas de moyens que ceux-là." *Rhétorique*, trad. M. Dufour. Paris, Belles-lettres, 1932, 1356 b5. Sur le caractère fictif ou historique des exemples, 1393a 23-1394a. Bien qu'Aristote s'emploie à démontrer les vertus propres à chacun des deux types de preuve (*Pistis, apodeixis*), il a peut-être été le premier à dénigrer l'exemple en lui donnant le caractère d'un pis-aller: "Il faut, quand on a pas d'enthymème se servir d'exemples comme démonstration (car ils entraînent la conviction)." 1394a9. Le grand commentateur de la *Rhétorique*, S.J. Grimaldi, a insisté sur l'importance première de l'enthymème dans le traité aristotélicien et a tenté d'en donner une nouvelle intelligence. Voir son livre *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetorics*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972, Cf., p.16-17, et *Passim*.

¹³C'est certainement Chaïm Perelman qui a fait le plus pour mettre en évidence l'aspect rhétorique du discours philosophique. Cf. entre autres son recueil *Rhétorique et philosophie*, Paris, PUF, 1952.

modeste assurément, présente l'avantage, insigne, d'être praticable. C'est pourquoi nous avons choisi d'y consacrer notre étude.

Cependant, même à cet égard, Gadamer n'a pu s'empêcher de faire preuve de *copia*! Il présente en effet l'herméneutique en recourant à tout un essaim de modèles. Pensons seulement aux modèles du jeu, de l'expérience de l'art, de la jurisprudence, de la traduction, ou du dialogue qui tous, à leur façon, viennent éclairer l'herméneutique sous un jour différent. En effet, chaque modèle "donne à voir" en fournissant un point de vue original sur ce qui cherche à se faire comprendre. Nous devons donc garder en tête que l'examen des paradigmes que nous avons choisis, à savoir ceux de la *philosophie pratique*, et, dans une moindre mesure, de la *rhétorique*¹⁴, ne nous livrera pas l'herméneutique "telle qu'en elle-même", dans l'intégralité de ce qu'on y peut trouver (en admettant qu'une telle chose soit seulement possible), mais que comme toute interprétation, elle procédera par sur-exposition à partir d'un point de vue. Notre unique ambition consiste donc simplement à approcher l'herméneutique sous l'angle de deux points de vue, partiels il va sans dire, comme le sont tous les points de vue, mais somme toute, comme nous le croyons, privilégiés. Mais pourquoi faire porter notre choix spécialement sur ces deux modèles que sont la philosophie pratique et la rhétorique ?

D'abord, l'insistance constante avec laquelle Gadamer revient dans des textes postérieurs à *Vérité et méthode* sur la teneur paradigmatique de la rhétorique et de la philosophie pratique pour l'herméneutique suggère qu'il leur accorde en quelque sorte une importance particulière¹⁵. D'ailleurs, dans un entretien récent, Gadamer, interrogé sur les travaux qu'il désirerait encore entreprendre dans l'avenir (rappelons que Gadamer est né en 1900, ce qui confère peut-être un caractère spécial à ce qu'il considère encore comme digne d'être entrepris) cite d'ailleurs les thèmes de l'éthique et de la rhétorique¹⁶. Quand on

¹⁴Au départ notre projet avait été conçu de façon à consacrer une section indépendante à chacun de ces deux modèles, mais au cours du travail nous avons compris qu'une telle ambition ne pouvait être menée à bien à moins de dépasser largement le cadre réglementaire d'un mémoire. Nous avons donc dû nous résoudre à approfondir surtout le modèle de la philosophie pratique en y intégrant des développements sur la rhétorique, ce qui a l'avantage de donner plus d'unité à notre travail. Un étude complète sur la parenté entre rhétorique et herméneutique aurait évidemment dû porter une attention accrue à l'aspect langagier du comprendre et du convaincre.

¹⁵Ceci apparaît de façon particulièrement évidente dans son "auto-présentation" in *La philosophie herméneutique*, *op.cit.*, texte très important dans lequel Gadamer revient sur son itinéraire de pensée, *cf.* la partie intitulée "Herméneutique et philosophie pratique", surtout pp. 48-52. La rhétorique et la philosophie pratique y sont présentées comme deux traditions dont "il importe de se souvenir" et dont l'herméneutique aurait des "choses à apprendre" p.48.

¹⁶"Ich möchte natürlich gern die Leitlinie, die zwischen Wort und Begriff hin und her geht, in einigen gründlichen Untersuchungen noch fundieren. Eine derselben wird das behandeln, was Ethik ist, was bedeutet

sait le nombre de textes que celui-ci a pu consacrer à la philosophie pratique depuis le tout début de sa carrière, cette réponse a de quoi surprendre. Encore l'éthique! En effet, l'éthique, loin de jouer uniquement le rôle subalterne de modèle, est peut-être le thème le plus ancien et le plus constant dans toute l'oeuvre de Gadamer. Qu'en plus de soixante-dix ans, ce thème ait constamment tenu le philosophe en haleine montre bien qu'on vient rarement "à bout" des grandes questions philosophiques et encore moins de l'éthique, pour laquelle rien ne serait plus présomptueux que de se prétendre, une fois pour toutes, expert en la matière¹⁷. On pourrait même se demander si l'herméneutique telle que nous la connaissons aujourd'hui aurait pu voir le jour sans ce "terreau" qu'a été pour elle l'éthique philosophique¹⁸.

Bien que Gadamer ait consacré moins de développements à la rhétorique¹⁹ cette dernière reste un thème très ancien de sa pensée, auquel il s'est intéressé dès l'époque de ses études de philologie grecque. Ce qui l'attirait alors, c'était la philosophie grecque, "mais aussi, nous dit-il, la rhétorique dont la fonction complémentaire à la philosophie m'est alors apparue et qui m'a accompagné tout au long de l'élaboration de mon herméneutique philosophique."²⁰ Ce témoignage est important pour qui veut comprendre l'herméneutique et il est surprenant que les commentateurs n'aient pas porté plus d'attention aux sources rhétoriques de l'herméneutique sur lesquelles Gadamer n'a pourtant jamais cessé d'insister²¹. Mais n'y aurait-il pas une raison à ce silence? Pour

es, dass man theoretisch über etwas praktisches redet. Können wir den alten weiten Sinn von Rhetorik neu beleben?". *Gadamer Lesebuch*, *op.cit.*, pp.280-295. Pour notre citation, *cf.* p.295.

¹⁷Rappelons que la première publication vraiment importante de Gadamer portait sur le *Protreptique* d'Aristote, que sa thèse de doctorat s'intitulait *Platos dialektisches Ethik* et qu'il a également publié en 1930 un texte portant le titre "Praktisches Wissen". *cf.* *GW*, t.5. L'inventaire de tous les textes que Gadamer a écrits sur l'éthique (dont plusieurs sont même antérieurs à ceux que nous venons d'énumérer) demanderait plusieurs pages. Nous évoquerons les textes les plus importants dans la suite de notre travail.

¹⁸ Nous aborderons brièvement la question de la genèse de l'intérêt de Gadamer pour la philosophie pratique au début de notre troisième section.

¹⁹À notre connaissance, nous trouvons dans l'oeuvre de Gadamer quatre textes dont le titre évoque explicitement la rhétorique: "Rhétorique et herméneutique" in *Langage et vérité*, *op.cit.* p.176, "Logik oder Rhetorik?", in *GW*, t.2, p.292, "Die Ausdruckskraft der Sprache. Zur Funktion der Rhetorik für die Erkenntnis", in *Lob der Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p.149, "Herméneutique, rhétorique et critique des idéologies", *op.cit.* p.207, mais Gadamer aborde le thème de la rhétorique dans nombre d'autres textes.

²⁰*La philosophie herméneutique*, *op.cit.*, p.22. Voir aussi p.49, "Dès mes études classiques j'avais reconnu une grande importance à la rhétorique, à l'art oratoire comme à sa théorie...". Gadamer aborde pour la première fois le thème de la rhétorique dans son premier livre *L'éthique dialectique de Platon*, trad. F. Vatan, V. von Schenck, Paris, Actes Sud, 1994, *cf.* p.82 *sqq.* Mais l'appréciation de la rhétorique reste encore assez négative chez Gadamer à cette époque.

²¹La rhétorique a joué un rôle important dans le débat entre Gadamer et Habermas, mais n'a pas fait l'objet d'une appréciation positive de la part de ce dernier. Le livre de B. Krajewski, *Traveling with Hermes: Hermeneutics and Rhetoric*, Amherst, U. of Massachusetts Press, 1992, de style "déconstruction"

répondre à cette question, nous croyons qu'il peut être utile de nous pencher d'abord un peu sur le mode d'être du modèle, sur son rôle, sur ce qu'on attend généralement d'un modèle.

I.2 Le mode d'être du modèle

a) "*Donner à voir*"

La chose est étonnante. Alors que Gadamer fait le plus souvent appel à des exemples ou des illustrations pour nous aider à comprendre ce qu'il vise, l'exemple, le paradigme est précisément une des rares notions pour lesquelles il fournit quelque chose qui ressemble à une définition:

" Prenons un exemple. Les exemples sont bien eux-même un des intermédiaires nécessaires, dans lesquels la connaissance véritable se présente. Ils appartiennent au domaine de l'*eidôlon* et, en un sens ils correspondent manifestement, dans la réflexion et la justification morale, à ce qu'effectue la figure dans les mathématiques. Ils ne sont pas eux-même ce que l'on pense, mais ils le rendent visible. Ils sont ce que l'on désigne pour faire comprendre ce que l'on pense effectivement, c'est-à-dire qu'ils sont des *paradeigmata*. " ²²

Gadamer nous dit encore que les exemples sont "une sorte de concrétisation, que nous employons dans le discours" permettant "de clarifier quelque chose" et qu'ils sont "essentiellement distincts de ce qu'ils permettent de voir"²³.

Cette fonction de concrétisation, d'illustration attribuée à l'exemple, nous pouvons l'appliquer au modèle qui, comme nous l'avons suggéré, n'est rien d'autre qu'un exemple en grand, c'est-à-dire un exemple qui possède plus d'ampleur et pouvant contenir à lui seul toute une pléiade d'analogies éclairantes. Partant de cette description gadamérienne de la

reste très allusif et ne nous apprend pas grand chose sur le rôle de la rhétorique dans l'herméneutique de Gadamer. Signalons par contre l'article de J.Grondin "Hermeneutik", dans l'*Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t.III, éd. G. Ueding, Tübingen, M.Niemeyer, 1996, pp.1350-1373, qui vient combler cette lacune en évoquant les divers moments où rhétorique et herméneutique se sont rencontrées à travers l'histoire. Pour le modèle de la philosophie pratique l'état des recherches est tout autre. Une multitude d'études ont été consacrées à ce thème. Voir la bibliographie très riche du livre de J.Grondin *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp.236-238. Récemment plusieurs livres sont parus sur le sujet aux Etats-unis, par C.Smith, M.Foster et R.Sullivan, pour les références complètes, cf. notre bibliographie.

²²L'*art de comprendre* I, trad. M.Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p.240.

²³*Ibid*, p.231.

fonction de l'exemple, nous pourrions penser que son recours à des modèles a pour but de faire comprendre l'herméneutique, de la "rendre visible" en la présentant à travers, ou à la lumière d'autre chose²⁴. Or pour bien jouer ce rôle que Gadamer attribue à l'exemple, les modèles doivent vraisemblablement être plus "clairs", plus parlants que ce qu'ils cherchent à rendre visible. Comme le dit Ricoeur au sujet du modèle, il faut que "l'on puisse opérer sur un objet, d'une part mieux connu -et en ce sens, plus familier-, d'autre part riche en implications."²⁵ Le modèle présente donc habituellement une chose bien comprise et bien connue d'un auditoire, c'est-à-dire qu'il possède une certaine force d'"évidence" et de conviction, dans le but d'emmener ensuite cet auditoire graduellement vers quelque chose de plus complexe, de plus obscur, ou d'inédit. Ce rapprochement aurait la vertu d'éclairer ce qui est moins bien connu par un mouvement allant progressivement "vom Hellen ins Dunkle", du clair vers l'obscur, pour reprendre la maxime que le jeune Heidegger, à la suite d'Augustin, tenait pour "le principe de l'herméneutique"²⁶. Or, au moment où Gadamer a proposé la philosophie pratique d'Aristote et la rhétorique pour illustrer la nature de son herméneutique²⁷, ces deux paradigmes jouissaient-ils véritablement d'une telle évidence, évidence qui aurait pu justifier le rôle d'intermédiaire, "d'interprètes" que Gadamer entendait leur faire jouer? Les deux modèles étaient-ils suffisamment familiers à la conscience commune de l'époque, pour tenir le rôle de la lanterne que l'on aurait tranquillement approché de cette chose encore obscure ou inédite qu'était alors l'herméneutique? En élevant vers 1960, ces deux disciplines "vétustes" au rang de modèle pour l'herméneutique Gadamer, espérait-il, comme disait le poète Horace, "faire sortir non la fumée de l'éclair, mais la lumière de la fumée"²⁸ ?!

En fait, douze ans après la première parution de *Vérité et méthode*, la flamme de la philosophie pratique de type aristotélien était encore si languissante, qu'en Allemagne

²⁴Nous reconnaissons ici une modification du phénomène fondamental du "comme" herméneutique, (le fait que quelque chose se donne toujours à voir ou à comprendre "comme" (*als*) quelque chose), dimension mise en valeur par Heidegger et que Gadamer reprend à son compte. Cf. *VM*, p.101, "The Hermeneutics of Suspicion," in *Hermeneutics, Questions and Prospects*, éd. G. Shapiro, Amherst, U. of Massachusetts Press, 1984, p.13. Dans le cas du modèle, le "comme" herméneutique se modifie pour faire voir une chose *comme une autre*, à la lumière d'une autre qui lui ressemble, mais dont elle diffère. Il y a donc comme dirait Ricoeur au sujet de la métaphore, une tension entre l'être et le n'être pas ainsi, entre le "est comme" et le "n'est pas", *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, pp.11, 321.

²⁵*Ibid*, p.303. Ricoeur consacre un sous-chapitre au thème "Modèle et métaphore", cf. pp.302-310.

²⁶"Der Grundsatz der Hermeneutik: vom Hellen ins Dunkle" est le titre d'une des sections préliminaires du cours de Marbourg de 1924-25. Cf. *Gesamtausgabe*, t.19, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, pp.10-12.

²⁷C'est-à-dire, dès *Le problème de la conscience historique* (*op.cit.*) pour le modèle de la philosophie pratique et dès *VM* (bien qu'encore discrètement), pour la rhétorique.

²⁸Horace, *Art poétique*, 143.

par exemple, elle nécessitait quelque chose comme une "réhabilitation"²⁹. Quant à la rhétorique, sa flamme était tout à fait morte, si bien que, comme Perelman l'a remarqué, le mot ne figurait même pas dans le dictionnaire philosophique de Lalande³⁰. La pensée de Perelman lui-même, qui avait commencé dès le début des années cinquante, à publier nombre d'articles et de livres sur la rhétorique³¹, n'eut d'ailleurs presque aucun écho avant les années soixante-dix³². Et encore aujourd'hui, des titres comme "Rhetorik nach dem Ende der Rhetorik" ou "Das Ende der Verleumdung" montrent bien que le purgatoire de la rhétorique n'est pas encore parfaitement achevé³³.

Le recours à la rhétorique et à la philosophie pratique pour éclairer l'herméneutique a donc ceci de paradoxal: il oblige Gadamer non seulement à exposer en quoi consiste son herméneutique, mais encore à expliquer et à s'efforcer de redonner crédit aux traditions occultées qui, en tant que "modèles", étaient pourtant sensé l'appuyer dans sa tâche. Car qui, en 1960, à une époque où le "scientisme" et le "méthodologisme" triomphaient, se souvient avec sympathie de la signification philosophique de ces deux héritages de l'antiquité ? Presque personne mis à part des historiens érudits. Drôles de modèles!

²⁹Nous pensons au titre de l'important collectif paru sous la direction de M. Riedel en 1972, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, dans lequel Gadamer a d'ailleurs écrit un texte très important pour notre étude, "Hermeneutik als praktische Philosophie". Du côté français, l'éthique philosophique en entier aurait eu besoin de plus encore que d'une simple réhabilitation, ayant été complètement occultée par un courant anti-humaniste virulent, d'origine heideggérienne, marxiste et structuraliste. Elle est encore aujourd'hui le parent pauvre de la philosophie française, bien que des philosophes comme Ricoeur, Levinas, Ferry lui accorde de plus en plus d'attention. Quoique dominé par les courants utilitaristes et analytiques, le monde anglo-saxon était pour sa part peut-être mieux préparé à une telle réhabilitation grâce à son héritage pragmatiste. Pensons également à Leo Strauss ou à A. MacIntyre qui ont remis en valeur la tradition aristotélicienne.

³⁰Pour un bon aperçu historique des études rhétoriques des Lumières jusqu'aux années 1980, cf. C. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities*, Dordrecht, Boston, London, Reidel Pub.Com. 1979, p.1 *sqq.* En France, la rhétorique se limitait alors à l'étude des figures de style, une rhétorique très restreinte donc, tout en s'affublant du titre pompeux de "rhétorique générale", Cf. Reboul, O., *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF, 1991, p.96 *sq.* Pour une revue très complète de la situation de la rhétorique en Allemagne, qui jusqu'aux années 1960, où elle a suscité une attention qui était motivée par des intérêts très multiples (théorie littéraire, théorie critique, philosophie, etc.), se limitait à un cercle d'érudits, cf. les deux textes d'introduction de J. Kopperschmidt, in *Rhetorik: zwei Bände*, Darmstadt, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1990, 1991.

³¹Par ex., *Rhétorique et philosophie*, op.cit., *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, éd. de l'Université de Bruxelles, 1958 pour la première édition.

³²Sur la réception de l'oeuvre de Perelman Cf. Reboul, op.cit. p.98.

³³Titre de deux articles parus dans l'important collectif publié par J. Kopperschmidt, (op.cit.). Le premier article cité donne une bonne vue d'ensemble de l'intérêt suscité par la rhétorique en Allemagne surtout depuis les années soixante.

b) *Le modèle comme caution, exemplarité de l'exemple.*

À la parution de *Vérité et méthode*, la philosophie pratique et la rhétorique n'avaient donc pas grand pouvoir d'illumination, de telle sorte que Gadamer a dû consacrer une énergie considérable non seulement à l'explication de son herméneutique, mais encore à la défense de ses modèles. La réhabilitation des notions d'autorité et de tradition a, il est vrai, causé également beaucoup de remous. Mais le relatif silence³⁴ qui a entouré le rôle de la rhétorique dans l'oeuvre de Gadamer constitue peut-être une forme de rejet encore plus éloquente. Une des exceptions à ce silence, la longue recension de *Vérité et Méthode* par Klaus Dockhorn en 1966³⁵, qui se présente comme une étude des liens entre l'herméneutique et la rhétorique, a peut-être elle-même contribué, en insistant presque exclusivement sur la théorie rhétorique des affects, à discréditer davantage une discipline que l'on avait déjà tendance à voir, depuis le *Gorgias* de Platon, comme pur effet de flatterie et de séduction par le pouvoir enchanteur des mots, et ainsi à éveiller les soupçons contre l'herméneutique³⁶.

En fait, nous touchons ici à l'obstacle majeur auquel le modèle de la rhétorique s'est heurté. Car non seulement la signification philosophique de la rhétorique était-elle à peu près oubliée en 1960, comme c'était également le cas pour la philosophie pratique, mais le vague souvenir que l'on gardait de son lien à la politique et à l'argumentation publique n'avait rien d'édifiant et suscitait une vive résistance. Elle ne pouvait donc assumer l'autre rôle normalement associé au modèle: celui de la caution au sens quasi moral du terme. Comme nous l'avons vu, le modèle est d'abord ce qui rend visible quelque chose de complexe ou d'inédit. Mais il peut aussi "donner à voir" d'une autre façon. En effet, le modèle, c'est aussi ce sur quoi on porte le regard dans un esprit d'émulation, c'est ce qu'on s'efforce d'imiter et dont le prestige et l'exemplarité resplendissent d'une façon unique³⁷. C'est d'ailleurs à ce titre que le modèle (*Vorbild*) joue un rôle très important dans la

³⁴Si l'on exclut le franc rejet qu'Habermas a exprimé à l'égard du recours gadamérien à la rhétorique... Sur ce sujet cf. les deux textes de réponses de Gadamer à Habermas où il est beaucoup question de rhétorique in *L'art de comprendre I, op.cit.*

³⁵In *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 218, n.3-4, 1966, pp.169-206. Döckhorn, spécialiste de la rhétorique latine et qui voit la rhétorique comme une "anti-philosophie", croit qu'il y est question "d'effet de sens" et non de "vérité". Sur l'attitude de Döckhorn envers la rhétorique, cf. Kopperschmidt, t.1, p.8 sq.

³⁶Ainsi, ce n'est peut-être pas un hasard si Gadamer insiste ensuite particulièrement sur le côté argumentatif et raisonnable de la rhétorique, cf. par exemple, *La philosophie herméneutique, op.cit.*, p. 49.

³⁷Perelman consacre un chapitre de son *Traité de l'argumentation* à cette fonction rhétorique du modèle et de l'anti-modèle, *op.cit.*, pp. 488-495.

formation (*Bildung*)³⁸. La tradition rhétorique a toujours accordé, depuis les développements d'Isocrate et d'Aristote sur l'*éthos* que l'orateur doit posséder ou inspirer, pour que son discours soit crédible auprès de l'auditoire, beaucoup d'importance à ce thème. Isocrate, Cicéron ou Quintilien, ont pour leur part tellement insisté sur l'exemplarité du caractère de l'orateur accompli, que la rhétorique est devenue pour eux un type d'éducation morale, une *paideia*, une élévation à l'*humanitas*. La modernité a malheureusement oublié cette source profonde de la tradition éducative occidentale pour ne retenir que l'aspect trompeur et décevant des "beaux discours", lorsqu'ils sont tenus par des gens mal-intentionnés qui exploitent la cupidité en jouant surtout sur les affects des auditeurs. Ainsi, à une époque fortement dominée par les théories marxistes et par une "rhétorique du soupçon"³⁹ idéologique, Gadamer semblait choisir une alliée bien suspecte en revendiquant l'"exemplarité" de la rhétorique. Comment celle-ci pouvait-elle donner quelque crédibilité à l'herméneutique? Ce rapprochement était plutôt propre à suggérer que l'herméneutique entretenait des fréquentations "douteuses". Ce que l'on ne s'est pas privé de penser comme en témoigne Gadamer lui-même, sous une forme humoristique:

"Ces derniers temps, il semble que certains de mes collègues aient essayé de "sauver mon âme" contre une chose aussi fourbe que la rhétorique! Ils pensent que l'herméneutique ne constitue pas une entreprise respectable et que nous devrions entretenir un soupçon face à la rhétorique."⁴⁰

Il nous a paru intéressant d'aborder ensemble les modèles de l'éthique et de la rhétorique justement en raison de cette tension qu'entretiennent ces deux dimensions depuis le *Gorgias* de Platon, opposition que Gadamer contribue à rendre moins tranchante. Mais il est certain que Gadamer aura fort à faire pour convaincre une époque qui perçoit la rhétorique comme un moyen d'aliénation idéologique et qui, d'autre part accorde depuis Descartes, "un privilège à la "certitude" méthodique sur la "vérité"⁴¹, rejetant comme faux tout ce qui n'est que vraisemblable. La philosophie pratique, qui ne peut prétendre au titre de "science" n'avait, elle non plus, rien "d'exemplaire" face aux modèles épistémologiques qui dominaient la pensée contemporaine.

³⁸Cf. *VM*, p.27.

³⁹ Cf. Reboul, *op.cit.*, p.98.

⁴⁰"Recently some of my colleagues have been trying to "save my soul" from such dishonest things as rhetoric! They think that hermeneutics is no noble pursuit and that we must be suspicious of rhetoric." "The Hermeneutics of suspicion", article paru en anglais in *Hermeneutics. Questions and prospects*, *op.cit.*, p.55. Trad. personnelle.

⁴¹*La philosophie herméneutique*, *op.cit.*, p.223.

c) *Le modèle comme destruction d'une vision inadéquate*

À la lumière de ce que nous venons d'exposer, le recours de Gadamer aux deux modèles qui nous intéressent, semble une aberration pure et simple. En fait, ce choix de la rhétorique et de la philosophie pratique reste incompréhensible tant qu'on ne saisit pas le rôle du modèle dans un sens beaucoup plus radical, celui de "destruction" au sens quasi heideggérien du terme⁴². Il s'agit de miner une interprétation "recouvrante" afin de frayer la voie à des vues plus justes. Si l'on désire emprunter une expression moins brutale, on pourrait parler du modèle, suivant Ricoeur, comme d'un instrument de "re-description". "Le modèle est essentiellement un instrument heuristique qui vise, par le moyen de la fiction, à briser une interprétation inadéquate et à frayer la voie à une interprétation nouvelle plus adéquate"⁴³. Voilà, croyons-nous, l'esprit dans lequel Gadamer a proposé la rhétorique et l'éthique comme modèles pour son herméneutique. Ainsi, bien que Gadamer soit habituellement perçu comme un apologiste de la tradition, nous pensons, contrairement à ce que suggèrent les apparences, que son recours aux modèles de la rhétorique et de la philosophie pratique fait ressortir l'aspect éminemment critique de sa pensée. Son rappel de ces deux traditions ne procède pas d'un esprit nostalgique et ne témoigne pas non plus d'un souci d'antiquaire. Par le recours à ces modèles, Gadamer aura été au contraire, mine de rien, un des critiques les plus sévères de son époque et de l'interprétation scientiste et "techniciste" qui la dominait. S'aviser du rôle de la tradition, de l'*éthos*, du *sensus communis* pour la formation de nos convictions ne veut pas dire que nous devons en rester là, en acceptant de façon béate tous ce qui nous a été transmis ou tout ce qui est généralement admis, uniquement parce que cela est transmis et admis. Cela signifie, bien au contraire, porter un regard lucide et plus vigilant sur la condition historiquement et socialement située de nos concepts, de nos opinions et de nos vérités, en se souvenant que c'est souvent lorsque l'on se croit libre de toute détermination et de toutes limites que nous contribuons à forger nos propres chaînes. Non qu'il faille, sous prétexte que nous subissons diverses formes de conditionnement, renoncer au bien ou au vrai, Gadamer allant même jusqu'à dénoncer notre sens de plus en plus "réfrigéré" du bien et du mal⁴⁴, mais plutôt que la conscience de notre inclusion dans une société particulière

⁴²Cette dimension longtemps ignorée de la pensée gadamérienne a été mise en évidence par J. Grondin dans son article, "Gadamers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie" in *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1994.

⁴³*La métaphore vive*, op.cit., p.302.

⁴⁴*L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. P.David et D.Saatdjian, Paris, Vrin, 1994, p.58.

et dans l'histoire nous amène à prendre nos distances face à la prétention démesurée de savoir ce qui vaudrait partout, pour tous, à tous points de vue et en tout temps. L'histoire devrait pourtant nous avoir immunisés face à ce genre de présomption folle. Loin de procéder d'un esprit satanique, les plus grands maux ne sont-ils pas venus justement de la prétention à détenir le dernier mot sur le vrai ou le bien, ou encore le fin mot, sur le sens de l'histoire, et ce, avec les meilleures intentions du monde? Or, on peut se demander si la conscience commune de notre époque, totalement ensorcelée par ses propres idoles, n'a pas elle-même sombré insensiblement, en refusant tout crédit et presque tout droit d'existence à ce qui ne peut être "scientifiquement prouvé" (comme le veut l'expression qui bourdonne dans toutes les bouches et toutes les oreilles), dans une telle présomption et même, dans une forme raffinée d'"intégrisme". En faisant valoir les deux modèles que nous nous apprêtons à étudier, Gadamer a opposé une résistance face à une interprétation unilatérale, intolérante et étroite de ce qui peut valoir comme raison, connaissance et vérité, et ce faisant, il a précisément "rompu" avec certains contenus du *sensus communis* de son époque, complètement obnubilée par un nouveau type de superstition et de mythologie, celle de la science. Contrairement à ce que prétendent souvent ceux qui voient en Gadamer un anti-moderniste, celui-ci, en revendiquant la rhétorique ou la philosophie pratique d'Aristote comme modèles pour l'herméneutique, ne prône pas un retour à l'âge d'or des Grecs, à la vie communautaire unifiée et harmonieuse de la *Polis*, ou pour parler avec Hegel, de la "schöne Totalität":

"Ce serait sûrement un malentendu de croire que dans un monde transformé, une pensée du passé puisse être renouvelée en tant que telle. Il s'agit bien plutôt de l'utiliser comme un correctif, et de reconnaître les étroitures de la pensée subjective et du volontarisme modernes. Ces erreurs ne proviennent pas de l'homme, ni de la science, elles se sont établies dans la civilisation moderne comme un effet de la superstition scientifique."⁴⁵

En fait la distance temporelle nous permet peut-être maintenant de mieux voir que l'herméneutique de Gadamer, loin d'être "réactionnaire", s'avère critique de part en part. Elle développe une approche lucide et raisonnable de la liberté que l'on devrait peut-être appeler avec Günter Figal une "freie Verbindlichkeit"⁴⁶ qui reconnaît que toute liberté authentique inclut la limitation⁴⁷. La différence entre la pensée critique de Gadamer et le

⁴⁵"Citoyens de deux mondes", in *L'héritage de l'Europe*, trad. P.Ivernel, Paris, Payot-Rivages, 1996, p.109.

⁴⁶Titre d'un article de Günter Figal sur Gadamer paru dans le n.48 de la *Neue Zürcher Zeitung*, du 27 fév. 1996, p.46. Nous revenons plus loin sur cette idée d'une "freie Verbindlichkeit".

⁴⁷Cf. Gadamer, *The Enigma of Health, the Art of Healing in a scientific Age*, trad. J. Gaiger et N. Walker, Standford U.Press, Standford, 1996, p.123. "All genuine freedom includes limitation..." N'ayant

pathos de "l'émancipation", c'est que Gadamer, même s'il est critique face aux contenus du *sensus communis*, ne prétend pas pour autant dissoudre ou dépasser cette dimension de la vie en commun au profit d'un discours scientifico-rationnel "universellement contraignant" qui n'aurait plus besoin de se faire valoir par une argumentation de type rhétorique à partir des convictions régnantes au sein d'une communauté donnée, vision utopique qui est totalement dominée par un modèle scientifique de l'exercice de la raison. En effet, "c'est méconnaître ce que sont la raison et la rationalité que de ne vouloir les reconnaître que sous le visage de la science et dans la science anonyme"⁴⁸.

Toutefois, il ne faut pas croire que la réhabilitation gadamérienne de la philosophie pratique et de la rhétorique, et partant, du rôle de l'*éthos* et du *sensus communis*, se ferait contre la science ou contre la raison. C'est, au contraire, au nom d'une pleine et entière raison qui n'est pas aveugle aux conditions historiques, langagières et sociales de son exercice que le "correctif" apporté par Gadamer apporte tout son sens, car "la raison humaine se présente sous bien des formes et celles-ci sont toutes des provocations pour la pensée philosophique"⁴⁹. Dans le contexte plus large d'une défense des humanités⁵⁰ que l'on mesure trop rapidement à l'aune d'une conception objectiviste du savoir, la revendication de ces deux modèles prend donc en quelque sorte la signification élargie d'une véritable gigantomachie entre paradigmes au sens kuhnien du terme. Cette

pas pu nous procurer la version allemande de ce recueil, intitulé *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, nous utiliserons la version anglaise.

⁴⁸La philosophie herméneutique, op.cit., p.49.

⁴⁹L'art de comprendre II, op.cit., p.104.

⁵⁰Nous nous sommes permis, tout au long de notre travail, d'utiliser ce terme pour désigner ce que Gadamer appelle les *Geisteswissenschaften* et qui incluent des disciplines comme l'histoire, la philologie ancienne, l'étude des langues et de la littérature, et dont se rapprochent les arts et la philosophie. La traduction par "sciences de l'esprit", calque de l'allemand, n'évoque rien pour l'auditeur français. L'expression "sciences humaines", bien française cette fois, présente toutefois le désavantage d'entraîner la confusion à cause de la présence du terme "science". De plus, lorsqu'on parle de "sciences humaines" on pense surtout à des disciplines comme l'anthropologie, la sociologie, la psychologie ou la linguistique, comme le confirme le dictionnaire Robert, c'est-à-dire des disciplines qui prennent pour objet la réalité humaine mais avec les ressources et les exigences d'exactitude des sciences naturelles. L'expression "lettres" ou "belles-lettres" équivalent français des "humanities" anglaises, expression évoquée d'ailleurs par Gadamer, rend pour sa part un son quelque peu suranné, et peut-être un peu trop littéraire. Pour sa part, le terme d'"humanités", qui désigne, en français, surtout les études gréco-romaines, vient de Cicéron qui avait proposé de traduire la notion grecque de "paideia" par le terme "humanitas" (cf. H.-I. Marrou, *St-Augustin et la fin de la culture antique*, note A "L'idée de culture et le vocabulaire latin" p.554 et *passim*). À la Renaissance, les érudits français qui désirent rompre avec l'enseignement scolastique et retourner à la lecture des oeuvres gréco-latines appelleront leur enseignement "lettres d'humanité" en souvenir de l'*humanitas* de Cicéron et se désigneront comme des "humanistes" (cf. Lagarde et Michard XVII^{ème} siècle, coll. Bordas, 1965, p.8) Nous nous sommes permis d'utiliser le terme d'humanités pour désigner, à la manière anglaise, l'ensemble de ce que Gadamer désigne par "*Geisteswissenschaften*", à cause de la richesse exceptionnelle de sa résonance et de la profondeur historique de ses origines.

"redescription", destruction d'une interprétation scientiste inadéquate au profit des modèles proposés par Gadamer devrait mener à une réévaluation de ce qui pourra valoir comme raison, science, apprentissage, vérité, ou vie raisonnable au sein d'une société par exemple. Évidemment, les paradigmes en lutte ici ne prennent pas la forme restreinte de théories concurrentes au sein d'un même domaine d'études, comme le prévoit la théorie de Kuhn, mais concernent plutôt très largement ce qui pourra valoir comme paradigme de la raison ou de la "raisonnabilité" en général. Comprendra-t-on la "raison" uniquement à la lumière du modèle scientifique de type hypothético-déductif, ou nous ouvrirons-nous également à un modèle "nouveau" inspiré de la rhétorique, de l'histoire, de la philosophie pratique et pour tout dire, de l'herméneutique? On peut même penser que Kuhn lui-même, avec sa théorie, loin de se contenter d'éclairer la structure des changements de paradigmes au sein des sciences naturelles, a lui aussi contribué à un changement de paradigme. En effet il a modifié notre vision de ce qui peut être qualifié de "raisonnable" en recourant à un modèle inspiré des humanités pour rendre compte de l'activité scientifique. Évidemment, Kuhn tout autant que Gadamer se défendent bien de vouloir réduire l'originalité méthodologique des sciences ou de les inféoder au champ des études humaines. Dans sa postface de 1969 à *La Structure des révolutions scientifiques*, Kuhn dit tout de même quelque chose de très révélateur à ce sujet. Plusieurs lecteurs lui ayant suggéré que son modèle de développement historique (et pourrait-on même dire "rhétorique") des sciences était peut-être applicable au domaine de l'art, de l'histoire et des études humaines en général, ce dernier a été très surpris. Ne savait-on pas que son modèle avait précisément été emprunté à ces domaines ⁵¹ ?! Même si Gadamer n'a pas beaucoup développé les implications du phénomène universel de l'interprétation pour les sciences, il n'en reste pas moins que sa mise en lumière d'un autre type de rationalité peut contribuer, contre toute attente, non seulement à caractériser adéquatement le mode d'être des

⁵¹"Un certain nombre de ceux qui ont pris plaisir à le lire[*La structure des révolutions...*] l'ont fait moins parce qu'il met en lumière le développement scientifique que parce qu'ils considèrent que ses thèses principales peuvent aussi bien s'appliquer à d'autres domaines. Je vois ce qu'ils veulent dire et ne voudrais pas décourager leur désir d'élargir ma thèse, mais leur réaction m'a néanmoins surpris. Dans la mesure où ce livre décrit le développement scientifique comme une succession de périodes traditionalistes, ponctuées par des ruptures non cumulatives, ses thèses sont sans aucun doute applicables à de nombreux domaines. Et elles doivent l'être car elles sont empruntées à d'autres domaines. Les historiens de la littérature, de la musique, de l'art, du développement politique et de beaucoup d'autres activités humaines ont depuis longtemps décrit leur domaine d'étude de la même manière.(...) Si j'ai eu une attitude originale vis-à-vis des concepts de ce genre c'est surtout en les appliquant aux sciences, domaine dont on a longtemps cru qu'il se développait différemment." Kuhn, T., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, p.282. Ce témoignage montre de façon, tragi-comique, jusqu'à quel point le paradigme scientiste a pu occulter l'auto-interprétation des humanités.

humanités, mais à modifier notre vision de ce qu'est la science, et donc à remettre en cause son rôle d'étalon pour tous les autres types de savoir.

Les modèles de la rhétorique et de la philosophie pratique prennent donc leur sens dans le cadre de cette lutte non avec la science mais contre un modèle "scientiste" (ou méthodique) s'arrogeant un droit exclusif sur ce qui serait rationnel, vrai, valable, digne d'être cru, d'être su, ou d'être accompli. "La philosophie doit exiger de la science et de la méthode qu'elles reconnaissent leur particularité dans l'ensemble de l'existence humaine et de sa rationalité"⁵². Qui sait si Gadamer n'aura finalement pas été un auteur plus révolutionnaire que ceux qui l'on critiqué au nom de la *critique*? C'est dans cet esprit critique que nous entreprenons notre étude sur le modèle de la philosophie pratique et de la rhétorique pour l'herméneutique. Malgré les apparences, les efforts considérables que Gadamer a consacrés à la réhabilitation des humanités et à leur façon originale de procéder, et donc sa lutte soutenue pour qu'une partie de la réalité cesse d'être occultée, en leur fournissant, tout comme à l'herméneutique, de nouveaux modèles appropriés, n'a rien d'un thème "purement" épistémologique. En fait, on peut penser qu'en nous ouvrant à la réalité de ce qu'il désigne, avec Aristote, comme "un autre type de savoir", Gadamer n'aborde pas un thème épistémologique, mais contribue plutôt à transformer l'idée que nous nous faisons de l'épistémologie. À cet égard, nous espérons montrer que la mise en valeur du modèle de la philosophie pratique et du type de rationalité présente dans la rhétorique constitue en fait un des apports les plus proprement *éthiques* de la philosophie herméneutique de Gadamer.

⁵²La philosophie herméneutique, op.cit., p.45.

II

Quelle philosophie pratique ?

"Le modèle de la philosophie pratique doit remplacer celui de la théorie dont la légitimation ontologique ne peut se trouver que dans un intellectus infinitus dont notre expérience de l'existence ne sait rien."⁵³

Avant même de nous interroger sur le sens de la réhabilitation de la philosophie pratique pour l'herméneutique, il convient de nous poser une question. De quoi parle-t-on au juste lorsque l'on évoque la réhabilitation gadamérienne de la *philosophie pratique*? Bien sûr, le terme de *praxis* évoque immédiatement le souvenir d'Aristote, qui a l'insigne mérite d'avoir conceptuellement distingué, sous ce titre, la sphère de l'action humaine dans le cadre de la cité, sphère qui ne doit être confondue ni avec celle de l'activité fabricatrice (*poiësis, technè*), ni avec celle de la science (*épistémè*) et qui ne peut être comprise adéquatement dans le cadre théorique d'une téléologie universelle du bien. C'est en effet surtout l'héritage du Stagirite que Gadamer revendique lorsqu'il propose le modèle de la philosophie pratique pour l'herméneutique. Dans les nombreux textes qu'il a consacrés au thème de l'éthique, c'est également le plus souvent Aristote que Gadamer fait valoir comme alternative, ou du moins comme "complément" nécessaire à la morale kantienne ou à l'éthique des valeurs de Scheler et Hartmann⁵⁴.

Beaucoup a été dit, beaucoup a été écrit sur la réhabilitation gadamérienne de la philosophie aristotélicienne et ce, particulièrement chez les commentateurs allemands et

⁵³Gadamer, *La philosophie herméneutique*, *op.cit.*, p.50 où Gadamer suggère, comme en maints autres endroits, que la philosophie pratique est le seul modèle convenable pour l'herméneutique. Gadamer porte un jugement similaire par exemple dans *Langage et vérité*, *op.cit.*, p.109, où il évoque d'ailleurs la rhétorique "...le caractère scientifique de philosophie pratique est, d'autant que je sache, l'unique modèle de la méthode à partir duquel les sciences de l'esprit peuvent se comprendre, si elles se libèrent de la réduction fallacieuse réalisée par le modèle des sciences de la nature. La philosophie pratique confère sa justification scientifique à la rationalité pratique qui porte tout le vivre-ensemble humain, et qui traverse les siècles à travers la tradition rhétorique."

⁵⁴Pour une bonne idée de la position gadamérienne face à ces deux courants éthiques, cf. "Sur la possibilité d'une éthique philosophique", in *L'art de comprendre II*, pp.311-329, pour l'évolution de Gadamer face à l'éthique kantienne cf. "Aristoteles und die imperativische Ethik", *GW*, t.7, pp.381-396

américains. Or sa réappropriation de la philosophie ancienne, et pour ce qui nous intéresse particulièrement ici, de la philosophie pratique, ne s'inspire pas uniquement d'Aristote mais également, et peut-être plus profondément, de Platon⁵⁵. En vérité, Gadamer fait valoir que ces deux philosophes, loin d'être opposés en ce qui a trait à l'éthique, contrairement à ce que l'on a l'habitude de penser, seraient en fait travaillés par la même question, à savoir la question socratique du bien. Cette conception d'une "Wirkungseinheit"⁵⁶ qui est au centre des interprétations gadamériennes de philosophie grecque permet de renouveler radicalement la lecture du thème éthique dans les dialogues de Platon. La lecture courante, d'inspiration positiviste, voit les choses ainsi: Platon, par l'intermédiaire de Socrate, serait le champion de *l'épistémè*, de la *technè* et ainsi de la "vertu-science", alors qu'Aristote aurait été le premier à désintellectualiser l'éthique en montrant l'inutilité de l'"idée du Bien en soi" dans un domaine où l'éducation et l'habitude sont de première importance. Gadamer nous invite à reconsidérer cette lecture trop rapide, herméneutiquement naïve, qui n'est en fait que l'héritière du portrait aristotélicien trop caricatural de la philosophie platonicienne des idées. Dès son premier article d'importance, publié en 1927, qui s'opposait à l'application de la lecture génétique de Werner Jaeger aux traités aristotéliciens d'éthique, Gadamer a fait valoir que le Platon tardif du *Philèbe* ou du *Politique* ressemble comme un frère à l'Aristote de *l'Éthique à Nicomaque*. En effet, Gadamer fait remarquer que Platon dans ces écrits qui concernent le bien *proprement humain* et non le bien "en soi", ne souscrit pas à un modèle de savoir inspiré de l'exactitude mathématique, mais présente plutôt le bien comme un mélange (*mixis*) que la vie bonne doit réaliser selon une mesure appropriée, convenable, adéquate (*angemessen*), ce qui ferait justice à la teneur "non-idéale" de l'existence humaine, et donc au caractère distinct du savoir éthique. L'idée d'une juste mesure, de l'acte approprié qui s'ajuste bien au caractère situé de l'action humaine, thème auquel nous accorderons une grande attention dans la suite de notre travail et dont on attribue habituellement la paternité à Aristote, trouverait en fait son origine chez Platon⁵⁷. De même, selon Gadamer, si le Socrate des dialogues de jeunesse met les sophistes au défi de lui montrer qu'ils possèdent

⁵⁵Le tome 10 des *GW* où Gadamer critique entre autre l'interprétation aristotélicienne de la théorie platonicienne des idées et des présocratiques nous amène à corriger l'idée voulant que Gadamer soit avant tout "aristotélisant". Sur ce sujet, cf. J.Gronin, *Der Sinn für Hermeneutik*, *op.cit.* p.69 sqq.

⁵⁶*L'idée du bien...*, *op.cit.*, p.12.

⁵⁷"Der aristotelische >Protreptikos< und die entwicklungsgeschichte Betrachtung der aristotelischen Ethik", *GW* t.5, cf. p.176 sqq. "Im >Politikos< wie im >Philebos< sehen wir das Problem der wissenschaftlichen Bewältigung des faktischen Daseins in der Aufgabe einer angemessenen, massbestimmten Mischung formuliert. Auf diese Weise suchte der späte Plato das Exaktheitsmotiv, das mit dem Seinsprimat der Ideen gegeben war, mit der Anerkennung der faktischen >Unreinheit< der Wirklichkeit zu versöhnen."

un savoir du bien et de la vertu qui soit susceptible d'être enseigné, ce n'est pas parce que Platon aurait négligé la part essentielle de *l'éthos* en souscrivant à un modèle de vertu-science, mais au contraire justement pour montrer l'ineptie d'une telle prétention à posséder une science ou une technique du bien⁵⁸. Nous ne pouvons consacrer ici à l'interprétation unifiante que Gadamer propose de la pensée éthique des deux philosophes toute l'attention qu'elle mériterait. En évoquant cette question, nous désirons seulement faire voir que la pensée éthique de Gadamer ne s'inspire pas exclusivement d'Aristote, et annoncer par la même occasion que nous n'avons pas l'intention d'entreprendre notre étude dans une perspective doxographique étroite, limitée à l'examen du rapport entre Gadamer et les écrits du Stagirite. Pour penser l'éthique, Gadamer fait véritablement feu de tout bois: Aristote, Platon et la figure socratique sont évidemment les sources auxquelles il puise le plus volontiers, mais Gadamer exploite également les enseignements de Hegel, de Kant, de l'héritage chrétien, ou celui des autres grandes religions et des diverses cultures (Gadamer évoque par exemple "l'art de vivre" du monde latin⁵⁹). Nous ne nous priverons pas de puiser à ces multiples sources si cela s'avère fécond pour notre étude. Nous trouvant d'ailleurs, face à Gadamer, dans la position de *l'herménéus hermenéôn*, nous nous proposons simplement d'exposer en quoi ses réappropriations de la philosophie pratique et de la rhétorique permettent d'éclairer l'essence même de son projet herméneutique.

⁵⁸ "Ce n'est pas la correspondance entre la connaissance éthique et la science au fait de son domaine qui est socratique, mais l'échec de cette correspondance dans la dialectique", "Savoir pratique", in *L'idée du Bien...op.cit.*, 150. "On ne peut comprendre le savoir du Bien d'après le modèle de la *technè*, même si, ou plutôt parce que Socrate recourt sans cesse à ce modèle de la *technè* lorsqu'il réfute de façon critique les vues de ses interlocuteurs". *Ibid*, p.38.

⁵⁹Cf. *Langage et vérité*, op.cit. p.299.

III

Un *Zauberwort*, un fil conducteur pour la pensée: la *phronésis*.

Une fois ces précisions faites, il faut reconnaître que le modèle éthique auquel Gadamer associe l'herméneutique le plus fréquemment et le plus explicitement reste celui de la philosophie pratique de l'*Éthique à Nicomaque* qu'il convient, selon lui, de lire dans l'horizon des *Politiques*⁶⁰. Certes, Gadamer considère que le rôle d'Aristote se limite en quelque sorte à avoir "projeté Platon sur le plan de l'explication conceptuelle" et estime que la conceptualité aristotélicienne "reste impuissante à capter la tension et l'énergie internes qui animent la pensée de Platon "car, dit-il, "ce que l'on gagne d'un côté en clarté, en fiabilité et en certitude se paie de l'autre par un appauvrissement de la stimulante richesse du sens"⁶¹. Mais, comme Gadamer le faisait déjà remarquer dans son premier livre, lorsque nous voulons thématiser la pensée éthique de Platon, qui est donnée sous une forme mimétique dans ses dialogues, nous nous trouvons alors exactement dans la même position qu'Aristote⁶², à savoir, contraints à la grisaille du concept, mal nécessaire de la philosophie. Bien que la sobre analyse conceptuelle d'Aristote ait perdu quelque chose de la résonance et de la richesse de sens des dialogues platoniciens, véritables oeuvres d'art où *logos* et *ergon* s'unissent parfaitement, Gadamer reconnaît que le Stagirite conserve tout de même le mérite d'avoir clairement établi l'autonomie de la praxis par rapport aux savoirs scientifique et technique⁶³. Ce qui explique que Gadamer recoure le plus souvent à la conceptualité aristotélicienne lorsqu'il aborde des thèmes éthiques.

⁶⁰Les réflexions de Gadamer sur Aristote sont le plus souvent inspirées de l'*Éthique à Nicomaque* car il a longtemps douté de l'authenticité de l'*Éthique à Eudème*. Voir ses explications à ce sujet *GW*, t.5, p.186.

⁶¹L'*éthique dialectique de Platon*, *op.cit.*, p.34-35. Cette critique face à la conceptualisation de l'éthique par Aristote est un thème ancien et constant dans les écrits de Gadamer. On la retrouve aussi à la fin du texte de 1930 intitulé "Savoir pratique" où Gadamer reprend un thème hégélien: "le destin de la philosophie se fait jour pour la première fois avec Aristote: la figure de la vie, grise de la grisaille du concept, avait vieilli et ne pouvait être rajeunie, mais seulement livrée en pâture à la connaissance. En cela, Aristote et le commencement de l'histoire de la philosophie se démarquent de la vivante dialectique des dialogues de Platon.", p.172-73. L'attitude critique de Gadamer face à Aristote, ainsi que l'attention qu'il a portée très tôt à l'art et à la force du langage poétique sont quelques uns des éléments qui ont contribué à le distinguer de son maître Heidegger, dans son rapport à Platon.

⁶²L'*éthique dialectique de Platon*, voir p.35. À cette époque, Gadamer probablement sous l'influence de Hegel, soutient que la critique aristotélicienne de Platon bien qu'elle ne "rende pas justice à la spécificité de la démarche platonicienne" n'est pas un simple "contresens", mais "qu'elle est l'expression du problème systématique de la philosophie elle-même".

⁶³A ce sujet cf. *GW*, t.7, p.126, *L'Idée platonico-aristotélicienne du bien*, *op.cit.*, p.134.

Nous débiterons donc en parlant d'Aristote qui a d'ailleurs été à l'origine du premier "choc" philosophique de Gadamer. À la source de l'intérêt de Gadamer pour la philosophie pratique se trouve, comme il le dit si bien, un *Zauberwort*: la *phronésis*. C'est d'abord par l'intermédiaire de Heidegger, qui faisait devant ses étudiants de Fribourg, en 1923, figure d'"*Aristoteles redivivus*"⁶⁴, que Gadamer a éprouvé les vertus magiques de ce mot. Bien que nous ne puissions ici consacrer des développements très poussés à la genèse de l'intérêt de Gadamer pour la philosophie pratique aristotélicienne, il reste important de mentionner que l'impulsion la plus forte⁶⁵ vers les questions éthiques (impulsion si puissante que Gadamer a poursuivi la réflexion sur ce thème toute sa vie durant) lui est venue du jeune Heidegger qui enseignait alors à Fribourg puis à Marbourg. Gadamer a souvent évoqué cette source heideggérienne de son intérêt pour l'éthique (et pour la rhétorique⁶⁶) d'Aristote, ce dont nous pouvons d'ailleurs juger nous-même depuis la publication de plusieurs cours du jeune Heidegger dans la *Gesamtausgabe*⁶⁷. Il importe donc de revoir le jugement basé surtout sur la *Lettre sur l'humanisme*, voulant que Heidegger, succombant à la véhémence ontologique de son questionnement, ait complètement négligé les questions éthiques. Non seulement ses cours sur la philosophie pratique d'Aristote ont-ils pu orienter durablement ses élèves vers la question éthico-politique (ne pensons qu'aux deux penseurs majeurs que sont Arendt, et Gadamer, ainsi qu'à Leo Strauss, Horkheimer, ou Marcuse entre autres) mais surtout, sa façon de poser les questions avait elle-même une résonance éthique, comme en témoigne Gadamer:

"Wenn man sich der Radikalität von Heideggers Frageenergie ausgesetzt sah, war es unausweichlich, dass man sich an die alte Aufgabe der Ethik, die praktische Philosophie, erinnerte, die in Theorie und Praxis eine freilich schwer begreifliche Einheit bildet."⁶⁸

Ceci dit, bien que son enseignement philosophique ait effectivement pu dégager une force éthique, vertu que ses écrits possèdent aussi sans aucun doute, il convient peut-être d'avouer que Heidegger, comme en témoignent ses mésaventures politiques, appartenait

⁶⁴*La Philosophie herméneutique, op.cit.*, p.21.

⁶⁵Bien que cette impulsion heideggérienne vers les questions éthiques ait été la plus puissante, elle n'était pas la seule ni la première puisque Gadamer avait déjà abordé ces questions auprès de Nicolai Hartmann à Marbourg, puis de Paul Natorp. cf. *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, p.21 *sqq.*, *GW*, t.4, 203-215 et *GW*, t.70, p121.

⁶⁶Gadamer a parlé dans plusieurs textes de l'intérêt du jeune Heidegger pour l'éthique et la rhétorique aristotéliciennes. Cf. *GW*, t.3, p.399 *sqq.*

⁶⁷Cf. par exemple, *Gesamtausgabe*, t.19, op.cit, où il est beaucoup question de la *phronésis*.

⁶⁸*GW*, t.7, p.123.

plutôt au type du "savant imprudent"⁶⁹ associé comiquement par la tradition grecque à la figure de Thalès tombé dans un puit et raillé par sa servante, qu'à celui de l'homme sagace, du *phronimos*. Heidegger lui-même, lorsqu'il suggère que la "philosophie est cette pensée avec laquelle on ne peut essentiellement rien entreprendre et à propos de laquelle les servantes ne peuvent s'empêcher de rire"⁷⁰, montre d'ailleurs qu'il était lucide à ce propos. L'évocation de "l'erreur" politique de Heidegger, qui a soulevé les passions, ne nous intéresse pas ici pour elle-même, mais seulement dans la mesure où elle nous force à nous interroger sur le lien entre la philosophie et la praxis, et sur le problème crucial du statut *philosophique* de la philosophie pratique, question délicate dont Gadamer n'hésite pas à dire, comme nous le verrons, qu'elle est la question vitale de l'éthique philosophique.

Mais revenons d'abord au *Zauberwort* qui a exercé un tel effet sur Gadamer. La *phronésis*, vertu du savoir pratique, est toujours, comme nous l'avons dit, restée au cœur de la pensée de Gadamer, contrairement à Heidegger dont on pourrait penser qu'il a précisément oublié ce qu'il enseignait dans sa jeunesse, c'est-à-dire que, de la *phronésis*, il ne peut y avoir d'oubli⁷¹ ! Mais pourquoi la *phronésis* a-t-elle représenté une force d'inspiration aussi durable pour Gadamer ? Disons sans trop anticiper sur nos développements ultérieurs que la *phronésis*, qui est la vertu du savoir pratique, incarne en quelque sorte une énigme ou du moins un défi pour la pensée moderne qui n'accorde aucun crédit à ce qui ne peut être prouvé, démontré, déduit, calculé, compilé dans des manuels que l'on se passerait ensuite de main en main. La *phronésis* présente un "autre

⁶⁹ Terme de Vico qui, dans *Vérité et méthode*, a été l'intermédiaire privilégié par lequel Gadamer a tenté de réhabiliter la rhétorique et la philosophie pratique face au scientisme ambiant. Vico s'inspirait d'Aristote pour distinguer quatre types de caractères: "l'insensé", "l'astucieux illettré", "le savant imprudent" et finalement "l'homme sage", le *phronimos*. Les savants imprudents "qui vont directement du vrai en général aux vérités particulières, forcent leur passage à travers les tortuosités de la vie" alors que les sages eux savent faire les "détours" imposés par les situations concrètes. Dans un texte récent, Gadamer propose une explication de "l'erreur heideggerienne" qui va dans ce sens. Heidegger, en tant que philosophe (et donc de "savant imprudent"), aurait par la radicalité de son questionnement aperçu de grandes possibilités mais aurait été aussi en proie à l'illusion à cause de sa cécité pour les conditions réelles et très concrètes de l'action politique. Cf. "Über die politische Inkompetenz der Philosophie", in *Sinn und Form*, Jan/fév, 1993, pp.5-12. Nous reparlerons de ce texte. Pour les citations de Vico, "La méthode des études de notre temps" in *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, trad. A.Pons, Paris, Grasset, 1981, p.239-40.

⁷⁰ *Qu'est-ce qu'une chose?*, Paris, Gallimard, (coll.Tel), p.15.

⁷¹ Aristote dit, dans *l'EN*, pour distinguer la *phronésis* d'une faculté qui serait purement intellectuelle, qu'elle est ce dont il ne peut y avoir d'oubli (*EN* 1140b30). Gadamer rappelle souvent que Heidegger insistait fortement sur cette caractéristique de la *phronésis* dans son enseignement. Cf. *GW*, t.3, p.400. R.Berstein a souligné cet étrange "oubli" du Heidegger de la maturité, quant aux possibilités qu'offre la *phronésis* pour lutter contre les abus de "l'âge de la technique", oublieuse de l'être, pour ne percevoir que les vertus du discours poétique. Cf. *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity-Postmodernity*, Cambridge, MIT Press, 1992, p.120 sq.

type de savoir⁷² avec son domaine et sa dignité propre et c'est à ce titre qu'elle a durablement fasciné Gadamer. C'est également à ce titre qu'elle peut aujourd'hui nous apprendre quelque chose d'important, en admettant bien sûr que nous acceptions de remettre nos conceptions en question au contact d'Aristote.

Au premier abord, cet autre type de savoir ne peut que nous dérouter. Différent de la science impersonnelle, il se veut un savoir incarné (un "*Sich-Wissen*"⁷³) qui ne s'oublie pas et qui ne peut être transmis de façon purement verbale, comme on enseignerait une formule géométrique que tout un chacun serait ensuite libre d'appliquer ou de transmettre à sa guise. D'ailleurs, comme le dit Aristote, pour pouvoir tirer parti de leçons d'éthique, il faut être *déjà* formé. N'apprend donc que celui qui possède une expérience en la matière. Ce qui contribue également à rendre ce type de savoir étonnant c'est qu'il s'agit d'un savoir qui porte non pas sur le nécessaire, mais sur ce qui peut être "ainsi ou autrement", sur le possible et le contingent donc, et qui concerne le singulier. Or le singulier, ce qui n'est jamais identique, ce qui ne se répète pas, ne peut faire objet de science puisque cette dernière porte toujours sur le général, l'individuel étant pour sa part "ineffable". Le savoir pratique est donc un savoir de situation où comptent le coup d'oeil, la souplesse et la justesse dans l'évaluation des circonstances, plutôt que la saisie de lois ou de généralités. Ce type de savoir ne procède pas par déduction stricte à partir de principes abstraits et ne peut fournir de "preuves" irréfutables quant à la justesse de ce qu'il avance. Le prudent, le sagace s'appuie sur l'expérience et délibère seul ou avec d'autres en vue du meilleur choix possible dans une situation toujours unique, complexe, pour laquelle il ne détient aucune recette toute prête, et ne possède pas d'assurance (à cause de la contingence qui règne dans le monde "sub-lunaire"), que l'action posée entraînera vraiment la fin désirée. Ce savoir n'a donc rien d'un savoir purement théorique qui s'attacherait à de grands principes intemporels; son but est non pas d'atteindre un savoir sublimement général du "bien en soi", mais plutôt de *faire* ce qui convient ici et maintenant en vue d'un bien proprement humain. Savoir soumis à l'historicité de ce qui vaut comme juste dans le cadre d'une société donnée à un moment donné, la *phronésis* est pourtant un savoir orienté vers le bien. Mais qu'est-ce donc que le bien? On voudrait bien pouvoir le dire, toutefois, rétif à la conceptualisation, le bien, dernier terme dans la chaîne de l'"en vue de quoi?" semble se refuser à toute définition. Existe-t-il d'ailleurs quelque chose comme *le bien*, ou celui-ci

⁷²Cf. *VM*, pp.37, 338. Parlant du savoir du *phronimos*, Aristote dit ceci: "Une des formes de la connaissance sera assurément de savoir le bien qui est propre à soi-même, mais cette connaissance là est très différente des autres espèces", *EN*, trad. Tricot, Paris Vrin, 1990, 1141 b33.

⁷³Cf. *VM*, p.338.

n'est-il pas aussi multiple que les situations ? En effet, ce qui est bien pour l'un est nuisible à l'autre, ce qui s'avère opportun à un certain moment est tout à fait déplacé la minute suivante, l'acte qui convient dans une situation particulière est malvenu dans un autre contexte, de telle sorte que, bien agir, comme l'affirme Aristote en reprenant une expression chère à la tradition rhétorique et médicale, c'est faire ce qu'il faut, quand il faut, envers qui il le faut, de la façon qui convient⁷⁴. Type de savoir tout à fait singulier en effet! Comme Gadamer le constate lui-même, il est à redouter que cet "autre type de savoir" ne puisse jouir, aux yeux du positivisme ambiant, que d'un très faible crédit: "Für die moderne Wissenschaftstheorie sind das harte Zumutungen. Das soll "Wissen" sein, was Ethos und Logos des hier und jetzt gelebten Lebens zur Voraussetzung hat? Welch schrecklicher Subjektivismus, Relativismus, Historismus droht hier!"⁷⁵.

À vrai dire, Gadamer, en faisant valoir la *phronésis* comme type de savoir distinct, oppose une résistance aussi bien au positivisme d'inspiration cartésienne (qui ne veut accorder le titre de savoir qu'à ce qui est prouvé, démontré, assuré, absolument certain), qu'à ceux qui cèdent trop paresseusement à un nihilisme pour lequel tout n'est qu'"effet de sens" et où l'on se défend de parler de vérité, de savoir, de raison ou même de compréhension, sous prétexte qu'il ne s'agit là en fait que des dernières idoles d'une pensée "métaphysique". Le savoir sera intemporel, universel, anonyme et démontrable ou il ne sera pas. Voilà au fond, la conviction de fond que partagent les représentants de ces deux attitudes radicales. En établissant cette opposition stricte entre rationalité de type "géométrique" (pour parler comme Pascal) et irrationalité, ces deux attitudes restent en fait prisonnières d'une même conception objectiviste du savoir que Gadamer nous invite précisément, par son rappel de la *phronésis*, à reconsidérer. Entre la sphère des dieux et celle des bêtes, il existe une troisième voie, voie humaine et assurément aussi parfois "trop humaine" de la "raisonnabilité", de la *Vernünftigkeit*, de la *phronésis*⁷⁶. Elle est ce qui, sans offrir la certitude de la contrainte rationnelle, fait valoir le préférable, le vraisemblable, ce qui est approprié, juste, digne d'être choisi et accompli, toutes choses qui ne peuvent faire l'objet d'une démonstration scientifique. Il importe de comprendre que

⁷⁴Nous développerons ce thème plus profondément dans notre section VI-3.

⁷⁵*GW*, t.10, p.241 sq.

⁷⁶Gadamer a, à la suite de Perelman, reconnu l'intérêt de cette distinction offerte par le français: "Es sind beides Formen des Logos, das höchste Wissenwollen und das vernünftige Willenmüssen, in denen >Nous< waltet.(...) Er (Perelman) hat dafür den französischen Sprachgebrauch zu Hilfe nehmen können, der zwischen *rationalité* und *raisonnabilité* zu unterscheiden weiss. Auch in unserem deutschen Sprachgebrauch klingt für das uns Wichtige etwas Ähnliches an, was ich mit "Vernünftigkeit" umschrieb. Hier zeigt sich die Weisheit der gesprochenen Sprache, indem sie sich nicht auf die von einseitigen Vorurteilen geprägte Alternative von "rational" und "irrational" einengen lässt" *GW*, t.10 p.243.

ceci n'est pas attribuable à un manque, un défaut que l'on devrait chercher à surmonter. "Es ist aber in Wahrheit kein blosses Resignationsideal"⁷⁷. La *phronésis* n'est pas un pis-aller mais est parfaitement ajustée au cours des affaires humaines, où il convient avant tout d'être prêt à délibérer avec soi-même et avec les autres sur ce qui est juste en fonction de circonstances toujours changeantes. Dans ce domaine, un savoir trop rigide risque d'entraîner des maux bien plus redoutables encore qu'un simple manque de sagacité.

Ainsi la *phronésis*, bien qu'elle ne recoure pas aux démonstrations ou aux formulations universellement applicables qui pourraient passer de mains en mains, bien qu'elle ne puisse être enseignée comme un procédé déductif, et que ses évaluations ne puissent être ni prouvées, ni parfaitement assurées, ne doit pas moins, selon Gadamer, être considérée comme un type de *savoir*. Celui qui détient la *phronésis* vise juste, il voit les choses sous un éclairage sain, ne se laisse pas déconcerter à la première occasion tout en restant ouvert à ce que l'expérience de situations toujours particulières peut lui enseigner. Savoir d'une "autre sorte" certes, qui ne se confond ni avec celui du géomètre ni avec celui de l'artisan ou de l'expert mais qui, sans détenir de fondations ultimes, possède quand même une assurance propre, et peut faire valoir des raisons persuasives quant au bien-fondé de ses choix. Ce type de savoir rappelle le phénomène du goût, Gadamer suggérant d'ailleurs dans *Vérité et méthode* que l'éthique ancienne pourrait justement être considérée comme une éthique du bon goût⁷⁸. Le goût à la fois personnel et social, libre mais contraignant, sait lui aussi apprécier avec assurance ce qui convient, et surtout ce qui ne convient pas. "Il ne dispose pas d'avance d'une connaissance qui procéderait de raisons. Si, dans ce qui en relève il y a du négatif, il ne peut pas dire pourquoi. Ce qui n'exclut pas que la connaissance qui lui en est donnée comporte la plus grande assurance"⁷⁹. Puisque le "savoir d'un autre type", essentiel pour la vie humaine, possède sa justesse propre, on ne lui fait pas justice en le caractérisant de manière privative par rapport au savoir scientifique, comme ce qui est encore "inexact" et qui aurait pour devoir de se discipliner méthodiquement. Gadamer semble s'être donné comme but de redonner toute sa dignité au savoir pratique, afin que l'on puisse apprécier enfin tel qu'en lui-même le type de savoir auquel s'apparente également l'herméneutique comme art de comprendre ou d'interpréter, tout comme l'ensemble des humanités qui, soumises depuis le XIXe siècle aux exigences en vigueur au sein des sciences naturelles, sont en proie à une véritable schizophrénie.

⁷⁷*GW*, t.1, p.27

⁷⁸*VM*, p.57.

⁷⁹*Ibid*, p.53.

Si Gadamer a voué tant d'attention à la *phronésis*, c'est qu'elle représente en quelque sorte la pierre d'achoppement qui force la conception positiviste du savoir à se remettre en cause. En effet si l'hégémonie de la science a pu contribuer à réduire l'art à un simple divertissement, à faire de la philosophie et des humanités des disciplines dont le degré de scientificité laisse à désirer, et de la religion une chose complètement "inutile" et surannée, le savoir éthique sur lequel repose notre vie en commun, lui ne se laisse pas évincer ou banaliser aussi facilement. Vouloir le soumettre à une détermination scientifique tiendrait d'autre part, de l'aberration. L'éthique ne peut être fondée, ni prouvée, ni déduite scientifiquement "une fois pour toutes", mais d'autre part, nous ne pouvons pas non plus la mettre simplement au rencart. Elle constitue donc en quelque sorte la seule dimension qui nous oblige de par notre nature même d'animaux politiques, à revoir notre conception trop étroite de la rationalité. Car s'il semble possible de vivre (ou de survivre) sans art, sans religion, ou sans philosophie, la vie en commun, hors de laquelle, pour parler comme Aristote, l'humain n'est plus humain mais Dieu ou bête⁸⁰, n'est pas possible sans l'exercice de "l'autre type de savoir" qu'est la *phronésis*. Le caractère indispensable et le mode d'être spécifique du savoir pratique est donc, pour notre idéologie scientifique, l'aporie qui l'oblige à reconsidérer ses préjugés. La résistance offerte par le savoir pratique à un modèle objectiviste est sûrement une des raisons qui explique la fidélité de Gadamer à l'égard de ce thème. Il y a là une énigme et un défi, celui d'un autre type de connaissance qui nous invite précisément à une conception plus différenciée de ce que peuvent être savoir, raison, vérité.

Ainsi il est tout à fait juste de dire que la distinction *phronésis*-technique, et de façon plus ambiguë *phronésis-théoria*, préfigure, dans l'oeuvre de Gadamer, la distinction de 1960 entre vérité et méthode⁸¹. En fait, c'est cet "autre type de savoir" qui, par son caractère indispensable dans le cadre de la communauté humaine, constitue en quelque sorte une "preuve" que la conception technico-scientifique du savoir est trop étroite et ne rend pas compte de la raison humaine dans toute l'étendue de son exercice. C'est certainement ce qui explique le recours à la *phronésis* aristotélicienne à des moments tout à fait stratégiques de *Vérité et méthode*, dès le premier chapitre⁸² et également au moment crucial où Gadamer amorce "la reconquête du problème fondamental de l'herméneutique"⁸³. Gadamer accorde ainsi un rôle insigne, mettant temporairement de

⁸⁰ *Polit.* 1253 a 3-4.

⁸¹ Voir l'article de J. Grondin, "Gadamers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie", *op.cit.*, p.64.

⁸² Cf. *VM*, p.37 *sqq.*

⁸³ *Ibid.*, p.334 *sqq.*

côté tous les autres modèles auxquels il a également recours, au modèle de la philosophie pratique, dont il dit souvent, comme nous l'avons déjà évoqué, qu'il est le *seul* modèle possible pour l'herméneutique et les humanités⁸⁴. Reste maintenant à apprivoiser sous un jour positif ce savoir d'*un autre type* qui, pour le moment, reste assurément encore bien énigmatique et surtout à voir de quelle façon il peut nous aider à mieux comprendre le phénomène herméneutique.

⁸⁴Cf. *GW*, t.10, p.242.

IV

Aristote et "son sens génial du conditionné"

Que le savoir pratique porte sur le singulier, le contingent et qu'il ne puisse faire l'objet d'une démonstration passe encore, mais que devons-nous penser d'un savoir qui ne correspond pas totalement à une réflexion individuelle "consciente"? Voilà assurément un des aspects les plus provocants auxquels nous confronte la réhabilitation gadamérienne de la philosophie pratique ancienne. Gadamer ne nie pas que la vie éthique de l'individu soit parsemée de moments conflictuels où la conscience doit faire retour sur elle-même et choisir délibérément son parti, aspect essentiel de la vie morale auquel l'éthique kantienne est d'ailleurs presque exclusivement consacrée. Toutefois, comme nous le dit Gadamer de façon tout à fait percutante, "la conscience n'est pas un *habitus* constant"⁸⁵ (sauf peut-être pour le dieu aristotélicien qui pense sans arrêt sa propre pensée), de sorte que la conscience aiguë que nous avons dans les moments de dilemme a le caractère de l'éveil subit, du choc qui se détache par rapport à notre mode d'être habituel. Mais c'est précisément ce mode habituel de notre être, cet *éthos*, que *l'éthique* au sens premier du terme est consacrée. L'éthique concerne donc plutôt cette "conscience large" de notre être habituel, collectivement formé, qui précède, soutient, et contribue imperceptiblement à développer notre sensibilité "morale", car comme le dit Gadamer "on ne peut guère nier que la vigilance de la conscience dépende de la substance des ordres éthiques dans lesquels elle occupe toujours déjà une place"⁸⁶. Ainsi, bien que Gadamer reconnaisse le rôle de ce qu'il appelle le *logos*, il suggère que nous avons peut-être exagéré l'importance de la détermination rationnelle consciente au détriment de *l'éthos*, lot de tout être fini et situé.

Quoiqu'il en soit, il ne s'agit pas de tomber dans l'excès contraire en niant tout rôle à la délibération rationnelle, mais de penser, comme le dit Gadamer, l'union essentielle du *logos* et de *l'éthos*. Par cette formule qui revient constamment dans ses écrits sur l'éthique, Gadamer nous invite simplement à reconsidérer notre vision peut-être un peu trop "pure" de la raison. Celle-ci dans son exercice humain, n'a en effet rien à voir avec un *intellectus infinitus* intemporel, désincarné, mais est au contraire intimement liée à l'histoire et à l'éducation reçues au sein d'une communauté donnée. De la raison aussi, dans son usage pratique, on pourra donc dire selon l'expression forte de Gadamer, qu'elle "dépend bien

⁸⁵L'*art de comprendre I*, op.cit., p.318.

⁸⁶*Ibid.*

plus de notre être que de notre conscience explicite"⁸⁷. Cette union du *logos* et *éthos* sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, est évidemment un legs de l'éthique aristotélicienne. Le Stagirite nous apprend en effet que la *phronésis*, cette vertu intellectuelle de la délibération pratique, ne peut-être pensée indépendamment des vertus éthiques, c'est-à-dire des vertus du caractère (par ex. le courage, la magnanimité, la tempérance, etc...) acquises par l'habitude⁸⁸. L'éducation, qui s'applique à inculquer certains modes de comportement en fonction d'une orientation normative commune, est un préalable indispensable à l'exercice de la *phronésis*. *Logos* et *éthos*, *phronésis* et vertus éthiques sont comme le concave et le convexe, l'un ne peut exister sans l'autre car celui qui ne possède pas la capacité de bien délibérer ne pourra pas être pleinement vertueux et inversement l'âme ne pourra pas, tout aussi habile qu'elle soit, délibérer correctement si le caractère n'a pas appris à gouverner ses passions et si la volonté n'est pas déjà justement orientée vers la recherche du bien.

"Voici l'enseignement qui constitue le coeur de la leçon d'éthique aristotélicienne: récompense et punition, louange et blâme, modèle et imitation, le fond de solidarité, de sympathie et d'amour sur lequel repose leur action, forment l'"Ethos" de l'homme avant que l'on puisse s'adresser à sa raison, et lui permettent seul d'entendre sa voix. "⁸⁹

Gadamer insiste d'ailleurs souvent sur la distinction subtile mais essentielle de l'éthique d'Aristote voulant que le savoir pratique ne soit pas seulement et entièrement rationnel (*kata logou*), mais plutôt s'accompagne de raison (*méta logou*)⁹⁰. Ainsi, être *raisonnable*, ne consiste pas à être déterminé uniquement et entièrement par la raison, mais plutôt à *pouvoir* être raisonné, à pouvoir entendre la voix de la raison, ce qui est rendu possible grâce aux vertus éthiques, transmises progressivement et imperceptiblement par l'éducation. C'est l'unité de ces deux dimensions, *éthos* et *logos*, dont il convient de n'hypostasier ni l'une ni l'autre, qu'il faudra tâcher de penser.

Ce que Gadamer admire tout particulièrement chez Aristote, c'est donc ce qu'il appelle "son sens génial du conditionné"⁹¹, le Stagirite accordant en effet une égale importance à

⁸⁷L'art de comprendre II, op.cit., p.324.

⁸⁸Sur l'union nécessaire de la *phronésis*, vertu intellectuelle, et des vertus éthiques voir "le Savoir pratique", op.cit., p.171 et VM, p.27. Chez Aristote, cf. EN 1144a20-37 "il n'est pas possible d'être homme de bien au sens strict sans prudence, ni prudent sans la vertu morale."

⁸⁹L'art de comprendre II, op.cit., p.326.

⁹⁰Cf. EN, 1144 b26-29.

⁹¹L'art de comprendre II, op.cit., p.324.

l'ethos, à "l'être ainsi né de l'habitude"⁹², qui est le résultat d'une éducation et du partage d'un certain mode de vie à l'intérieur d'une communauté, et au *logos*, c'est-à-dire à la délibération rationnelle qui mène au choix du moyen approprié pour arriver à un but, but qui, par ailleurs, a lui aussi été largement pré-déterminé par l'éducation reçue. L'éducation au sein d'une collectivité partageant certaines normes, certaines évaluations, certaines lois, institutions, cultes, bref ce que l'on pourrait appeler avec Hegel, "l'esprit objectif", constitue donc la condition préalable de tout savoir pratique. Ce conditionnement social qui oriente la volonté et le jugement, précède nécessairement et rend possible toute réflexion ultérieure de l'individu, qui n'est précisément, jamais tout à fait un "individu isolé". Gadamer s'est d'ailleurs toujours fortement opposé aux interprétations "personnalistes" ou individualisantes de l'éthique aristotélicienne, qui proposent de lire les traités d'éthique comme un ensemble de préceptes voués à l'édification de la conscience morale du sujet⁹³. "Bien entendu, nous dit Gadamer, l'éthique antique est une éthique politique, dans la mesure où elle voit toujours l'individu, sa conduite et son être dans l'horizon de la communauté politique"⁹⁴, ou pour reprendre la belle expression de W. Jaeger, nous pourrions dire que "l'homme (grec) ne fut pas seulement "idiotique", il fut aussi "politique"⁹⁵. Cette attention des Grecs à l'égard de l'essence communautaire de l'homme, se manifeste également dans la grande importance qu'ils ont accordée à l'amitié à l'intérieur de leurs traités d'éthique, thème auquel Gadamer s'est d'ailleurs très tôt intéressé et qui l'a amené à voir dans la philosophie pratique "un paradigme pour la critique de la pensée subjectiviste moderne"⁹⁶. Le rappel du rôle de *l'éthos* commun contribue donc à corriger, non seulement notre vision trop intellectualiste de l'éthique, mais également trop individualiste ou subjectiviste.

La première partie de *Vérité et méthode*, consacrée entre autre à la réhabilitation des concepts de *Bildung* et de *sensus communis* au sens politico-social latin du terme (tel qu'on le retrouve également chez Vico, Shaftesbury, et les philosophes écossais), procède

⁹²*Ibid*, p.356

⁹³C'est la raison pour laquelle Gadamer n'a jamais été d'accord avec l'interprétation de l'éthique aristotélicienne d'un commentateur comme R.-A. Gauthier (dans un livre comme *La morale d'Aristote*, Paris, PUF, 1958, par ex.), cf. *VM*, p.338, note 248, aussi *GW*, t.6, p.304-306..

⁹⁴*L'art de comprendre I, op.cit.*, p.285.

⁹⁵*Paideia*, t.1, trad. A. et S. Devyler, Paris, Gallimard, 1964, p.146.

⁹⁶Gadamer a, en 1929, inauguré son activité professorale par une conférence et un cours portant sur le rôle de l'amitié dans l'éthique ancienne. "Dass Platos Welt, Stadt und Seele in eines schauen konnte und dass Aristoteles, bei aller Ablösung der Ethik von der universalen Teleologie des Gutes, jede Verengung auf Gesinnungsethik zu vermeiden wusste und die philia neben die aretè stellen konnte, macht die praktische Philosophie der Griechen in vieler Hinsicht zum Paradigma einer Kritik am Subjektivitätsdenken, die uns noch heute zu denken gibt." *GW*, t.7, p.399.

exactement de la même intuition quant au rôle essentiel de *l'éthos* commun⁹⁷. Car l'être humain ne devient véritablement "humain" que s'il reçoit une formation qui lui permette de surmonter son "idiotie" et d'acquérir un sens pour ce qui est commun, "universel" (*allgemein*, c'est-à-dire, "commun à tous") au sens de ce à quoi tous ont part, de ce qui est communément partagé. Pour l'herméneutique ce rappel est d'importance cruciale. Il nous permet d'abord de saisir que toute compréhension se produit sur le fond d'une appartenance préalable à un *éthos*, une langue, ainsi qu'une histoire commune, partage fondamental sans lequel rien ne pourrait "faire sens". Loin de se résumer à une application d'un procédé cognitif formel et anonyme, l'art de comprendre engagera donc toujours ce que nous sommes, notre "être devenu", comme héritiers d'un monde qui nous a précédés, nous a imperceptiblement façonnés, et que nous transmettons à notre tour. La rencontre surprenante, le mot qui frappe, l'acquisition subite d'une lumière nouvelle ne se produisent, comme événements de compréhension privilégiés que sur ce fond sombre des évidences dont nous sommes toujours préalablement formés. Ainsi, ce qui aujourd'hui paraît inédit et éclairant contribuera à changer notre vision des choses, à nous transformer, jusqu'à être intégré à la totalité de notre expérience; si bien qu'au bout du compte, il en résultera une nouvelle "évidence" tenant à son tour "plus de l'être que de la conscience". Comme êtres de compréhension, nous sommes ainsi traversés, le plus souvent insensiblement, par ce cours incessant de l'expérience, l'éclair laissant place à la part plus sombre de ce que nous ne pensons plus du tout consciemment, non parce que nous l'aurions oublié, mais bien au contraire, parce que c'est cela même que nous sommes *devenus*. La rhétorique comme *psychagogia*, comme art de conduire les âmes, était encore tout à fait consciente de ce phénomène. Comment pourrions nous en effet persuader ou atteindre l'âme de quelqu'un sans d'abord savoir adapter notre discours aux convictions préalables de celui à qui nous nous adressons, à son *éthos* propre? L'herméneutique comme "art de comprendre" aura donc assurément à cet égard beaucoup à apprendre de l'ancienne tradition de la rhétorique, que l'on pourrait décrire comme un "art de savoir se faire comprendre".

⁹⁷À la lecture de la première partie de *VM* dans le texte allemand, un chose frappe l'attention, l'omniprésence du radical "Gemein" dans des termes comme "Gemeinsinn", "Gemeinschaft", "konkrete Allgemeinheit", "gemeinsam", "Gemeinsamkeit", "gemeine Wohl", "allgemeiner und gemeinschaftlicher Sinn"(p.23). Au centre de cette réhabilitation du sens pour ce qui est commun se trouve "le mode d'être du savoir éthique" tel que caractérisé par Aristote. Cf. *VM*, p.29.

Caducité de la philosophie pratique de type aristotélicien ?

V-1. Situation éthique contemporaine et rôle de l'expérience négative de l'*atopon* dans la prise de conscience du phénomène herméneutique.

"L'extrême de la non-compréhensibilité permet à l'essence de toute expérience herméneutique de se faire jour."⁹⁸

Ainsi, selon Gadamer, la formation et la participation de l'individu à une telle communauté de vues et d'orientations constitue la condition essentielle pour toute délibération éthique et, à plus forte raison, comme nous le verrons à la section suivante, pour tout retour réflexif sur l'éthique, car "si l'éthique est une théorie (*Lehre*) de la vie juste, elle présuppose cependant en même temps la concrétisation de celle-ci dans un "éthos" vivant"⁹⁹. Pour pouvoir parler d'éthique, il faut donc déjà participer à un *éthos* commun. Or, c'est précisément cette condition qui, selon certains, ferait défaut dans la société occidentale moderne. Nous n'aurions plus part à un *éthos* commun, nous n'adhérerions plus spontanément aux mêmes idéaux, aux mêmes orientations normatives, ce qui s'opposerait à une réhabilitation de la philosophie pratique d'Aristote, puisque celle-ci ne prendrait sens que dans le cadre de unitaire de la *polis* grecque¹⁰⁰. Richard Bernstein, un commentateur américain qui s'est particulièrement intéressé à la question de la praxis, oppose ainsi à Gadamer:

"Given a community in which there is a living, shared acceptance of ethical principles and norms, then phronesis as the mediation of such universals in particular situations makes a good sense. The problem for us today, the chief characteristic of our hermeneutical situation, is that we are in a state of great confusion and of uncertainty (some might even say chaos) about what norms or "universals" ought to govern our practical lives. Gadamer realizes -but I do not

⁹⁸*The Philosophy of H.-G. Gadamer, op.cit.*, p.387. Trad. personnelle.

⁹⁹*Herméneutique. Traduire, interpréter, agir.* Textes de Gadamer trad. F.Couturier, J.-C. Petit et M.Thoma, Québec, Fidès, 1990, p.61.

¹⁰⁰Il est intéressant de noter que cette critique est souvent adressée aux traités éthico-politiques d'Aristote lui-même, qu'on accuse d'avoir cédé à la nostalgie à l'aube de la disparition de la *polis* comme unité politique significative.

think he scarcely faces the issues that it raises- that we are living in a time when the very conditions required for the exercise of phronesis -the shared acceptance and stability of universal principles and laws- are themselves threatened (or do not exist)." ¹⁰¹

Cette critique, qui se veut conforme à un certain désarroi contemporain, représente-t-elle vraiment un obstacle sérieux à la réappropriation gadamérienne de la philosophie pratique aristotélicienne? La condition essentielle à une réhabilitation de la philosophie pratique d'Aristote, c'est-à-dire l'existence réelle de quelque chose comme un *éthos* commun, est-elle véritablement remplie ou non? Être encore capable de soulever publiquement cette question n'est-ce pas en quelque sorte y répondre?

Certes, Gadamer n'est pas du tout aveugle aux difficultés et au défis particuliers auxquels nous confronte notre époque. Son combat contre le subjectivisme et l'hégémonie de critères scientifico-techniques visant à redonner sa dignité propre à la sphère pratique et politique, tout comme sa défense de la vertu formatrice des humanités, témoigne indirectement de son inquiétude face à l'oubli progressif d'une dimension fondamentale de la condition humaine. Ses réflexions les plus récentes, qui abordent les difficiles problèmes suscités par le choc des diverses cultures, et son plaidoyer pour l'éveil d'une nouvelle conscience oecuménique de solidarité entre les hommes, atteste tacitement que Gadamer est loin d'ignorer l'aspect fragmenté et à certains égards, chaotique, du monde moderne. L'affaiblissement de la force cohésive de la religion et, plus récemment, des idéologies, ces "religions sécularisées", a assurément contribué à faire de nous des individus un peu plus "isolés" qu'avant. Gadamer a d'ailleurs souvent abordé le thème de l'absence de participation à un imaginaire collectif et à une sphère commune d'action qui se traduit par un esseulement et un isolement croissant des individus¹⁰².

Cette atmosphère de "crise de la compréhension" (crise éthique, crise dans l'intégration du savoir où l'on fait de plus en plus face à une hyper-spécialisation et au jargon des experts) que Gadamer ne cherche certainement pas à nier, et le sentiment général d'une difficulté croissante à "s'y retrouver", ne sont d'ailleurs certainement pas étranglés à l'essor contemporain de l'herméneutique. Cette atmosphère "trouble", le choc entre diverses "visions du monde" a en effet permis que nous nous interroguions plus à

¹⁰¹Bernstein, R, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, U. of Pennsylvania Press, 1983, p.157.

¹⁰²Cf. par ex. "Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung", in *Lob der Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp.123-139.

fond sur la part de l'interprétation dans notre rapport au monde, et que nous nous avisons des conditions nécessaires à tout échange compréhensif, conditions dont nous sentons précisément qu'elles nous font de plus en plus défaut. Cet aspect historique de la fortune de la philosophie herméneutique n'a pas échappé à Gadamer qui déjà en 1970 écrivait ceci:

"Le problème de la compréhension est devenu toujours plus actuel ces dernières années -ce qui n'est certes pas sans relation avec l'aggravation de la situation politique mondiale et sociale, et avec l'intensification des tensions qui traversent notre présent. Il se trouve que partout les tentatives de compréhension entre les zones, les nations, les blocs, les générations échouent"¹⁰³

Die Sprache spricht disions-nous en guise d'incipit à notre travail. Nous comprenons maintenant que la fortune du vocable herméneutique parle en effet de nous, de nos misères et de nos défis. "Les mots sont des mots d'ordre. Ils expriment ce qui manque et ce qui doit être. Une compréhension de soi devenue incertaine fait que tout le monde en parle"¹⁰⁴. Il semble donc assez raisonnable de penser l'avènement de l'herméneutique comme *koinè*, dans l'horizon de ce contexte éthique perturbé. Qu'une telle détresse éthique ait été nécessaire pour que nous nous avisions du rôle de l'interprétation en toute compréhension et que la réflexion sur ce thème prenne une tournure véritablement philosophique s'explique sûrement par le caractère particulièrement discret, invisible, de cette dimension qui se confond tant et si bien avec notre pensée, avec notre être le plus intime, que nous ne l'apercevons jamais *elle*, mais plutôt que nous voyons plutôt *par* et *à travers* elle. Gadamer s'est récemment penché sur le caractère mystérieux et caché de la manifestation de la santé (*die Verborgenheit der Gesundheit*)¹⁰⁵, caractère qui appartient également sans doute à la compréhension. Comme la santé, phénomène qui ne prend son sens et ne devient véritablement "visible" que par l'expérience douloureuse de la maladie, la dimension interprétative de notre rapport au monde ne se révèle à notre attention qu'à la faveur de sa perte ou de son échec. Sa présence est en quelque sorte cachée comme "l'arbre cache la forêt", comme la lumière qui sans attirer l'attention sur soi, donne visibilité à toute choses.

La compréhension, cette entente silencieuse de l'âme avec elle-même et ce partage d'un certain nombre de convictions communes avec les autres, qui fait que "l'on se comprend", jouit ainsi de l'invisibilité particulière à ce qui est trop *évident* pour se donner

¹⁰³*Langage et vérité, op.cit.*, p.146.

¹⁰⁴*Ibid*, p.162.

¹⁰⁵"We must address the fact that the real mystery lies in the hidden character of health. Health does not actually present itself to us." *The Enigma of Health, op.cit.*, p.107.

soi-même à voir. Il n'y a, en effet, que l'expérience négative, sur laquelle Gadamer a beaucoup insisté dans *Vérité et méthode*, qui puisse amener le phénomène de la compréhension à se révéler, de la même façon que "tout effort du vouloir-comprendre commence par la rencontre de quelque chose qui surgit en face de nous, étrange, provocant, désorientant."¹⁰⁶ Le caractère négatif de l'expérience éthique que nous vivons aujourd'hui sous la forme d'une perte d'orientation constitue donc en quelque sorte la condition pour que cette dimension discrète de la compréhension se donne à voir et que l'on prenne conscience du caractère universel de la dimension herméneutique. Expérience négative qui n'est pas sans avoir du bon puisque c'est seulement lorsque nous sommes déroutés par l'*atopon*, et que nous éprouvons que "les paroles sont comme des oracles"¹⁰⁷ que nous sommes à même d'apprécier la part interprétative de tout rapport compréhensif.

V-2. Donner voix à une solidarité aphone

"L'harmonie cachée est plus forte que celle de ce qui se révèle" (Héraclite, Fragment LIV)

Pourtant ce qui distingue Gadamer d'autres penseurs de la modernité comme Heidegger ou Adorno, qui condamnent une époque complètement oublieuse de l'être et irremédiablement engagée sur la voie de la rationalité technique, c'est qu'il ne sombre pas dans un pessimisme qui le conduirait à brandir les trompettes de l'apocalypse. "Il n'est jamais trop tard pour venir à la raison. L'on ne doit jamais (...) croire aux computations des prophètes de crise"¹⁰⁸ nous dit-il. Ce déni du catastrophisme ambiant ne se traduit pas par un quiétisme aveugle, mais vise plutôt à apercevoir plus sereinement, plus lucidement les nouveaux défis auxquels nous confronte la situation présente. On pourrait se demander, par ailleurs, si l'idée persistante que nous avons de vivre à une époque particulièrement confuse et chaotique n'est pas finalement en partie, le résultat d'un certain manque de culture historique. Le sentiment d'une décadence, outre quelle soit une constante des générations vieillissantes qui, sous la pression de l'initiative des *néoi*, pour parler comme Hannah Arendt, ont l'impression d'une "totale dissolution des mœurs"¹⁰⁹, est également un phénomène historique récurrent de l'imaginaire collectif. Déjà les Grecs

¹⁰⁶ *Langage et vérité, op.cit.*, p.148.

¹⁰⁷ *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, Library of the Living Philosophers, Éd. L.-E Hahn, Chicago et Lasalle, Open Court, 1996, p.387.

¹⁰⁸ *Herméneutique. Traduire, comprendre...*, *op.cit.*, p.32.

¹⁰⁹ Gadamer, *L'art de comprendre, op.cit.*, p.327.

dont nous envions la vie pleine, unifiée et harmonieuse au sein de la cité, se croyaient arrivés à "l'âge de fer" pour parler comme Hésiode. Notre vision idyllique de la Grèce nous fait oublier les interminables guerres civiles par lesquelles les cités étaient constamment déchirées, de même que les guerres fratricides entre cités grecques, ou contre "les barbares". *La République* de Platon prend sens par rapport à l'état d'anarchie réelle d'Athènes à cette époque. La situation de la Grèce ancienne pourrait nous apprendre le véritable sens de la confusion sociale, si nous avons une oreille plus attentive pour l'histoire, la *vita memoria*. En fait, chercher à atteindre ou maintenir l'équilibre harmonieux entre les parties de l'âme, de la cité, qui se trouvent constamment en état de tension, est une tâche infinie qui reste toujours à accomplir et à laquelle notre vigilance doit toujours veiller. Elle n'est pas une tâche propre à l'époque moderne.

C'est ainsi que Gadamer ne voit rien de particulièrement alarmant dans la situation que décrit Bernstein. Que les normes ne soient pas évidentes ou incontestées n'a rien de particulièrement anormal ou malsain et ne signifie pas que nous ne possédions aucune solidarité éthique. "Ein Konflikt von Traditionen, wie wir ihn heute haben, scheint mir insofern gar nichts besonderes. Phronesis ist immer Unterscheidung und Wahl dessen, was man für das richtige hält"¹¹⁰. L'exercice de la *phronésis* ne signifie donc pas nécessairement une acceptation béate des normes transmises, mais suppose au contraire, comme nous le verrons plus loin, la faculté de savoir prendre ses distances face à ce qui est transmis, prescrit. Souvent l'action sagace l'exige. Que les anciennes vérités soient aujourd'hui remises en question, et que l'on cherche de nouvelles façon de faire ou de voir, cela n'a rien de bien inédit. L'histoire n'est que le récit de telles ruptures. Mais l'histoire est aussi faite de ce qui se conserve imperceptiblement. C'est sur cette conservation discrète que Gadamer souhaite aussi attirer notre attention.

Ainsi, l'une des chose les plus importantes que nous puissions accomplir pour retrouver un partage commun dans notre vie sociale (et qui n'a précisément rien d'une "action") consisterait, selon Gadamer, à réviser cette impression de désastre qui domine notre conscience publique. Car ce n'est peut-être pas tant la perte de solidarité et de partage qui caractérise notre société, que la cécité face à ce que nous avons en commun et qui demeure malgré les conflits et les changements. Les médias, qui sans avoir besoin de la voix de Stentor, pour atteindre tous les citoyens (et qui réalisent ainsi comme Gadamer le fait remarquer, une des conditions essentielle à l'existence de la cité selon Aristote),

¹¹⁰Cf. la réponse de Gadamer à la critique de Berstein, in Bernstein, *op.cit.*, p.264.

contribuent à susciter cette impression de confusion. Gadamer avait déjà évoqué dans la première préface à *Vérité et Méthode* cette cécité particulière à notre époque surexcitée et "submergée par la rapidité des changements":

" Ce qui se transforme attire l'attention avec incroyablement plus de force que ce qui reste dans son état ancien. C'est là une loi de notre vie spirituelle. Les perspectives qui résultent du changement historique risquent toujours pour cela de n'être que de vaines déformations, parce qu'elles méconnaissent la présence cachée de ce qui se perpétue."¹¹¹

Notre interprétation éthique de nous-mêmes n'échappe apparemment pas à cette "loi" lorsque nous apercevons surtout les ruptures, ce qui fait l'objet de conflits, de contestations, ce qui nous sépare, ce qui a été perdu, alors que les liens qui nous unissent malgré tout et qui rendent possible toute discussion, de même que tout conflit qui ne soit pas que manifestation de violence brute, ne sont jamais portés à notre attention. Ces liens jouissent en fait, comme nous le disions, de l'invisibilité propre à cette dimension discrète qu'est la compréhension, notre attention étant surtout attirée par "*l'atopon*", le dérangent, l'insolite, ce qu'on ne comprend pas, alors que l'évident et ce qui est partagé passe inaperçu, de sorte que l'histoire de l'herméneutique se confond en quelque sorte avec l'histoire des misères de la compréhension.

"C'est un manque de notre être public, me semble-t-il, que l'on ne cesse de porter à la conscience des individus ce qui fait l'objet de combats et de doutes, alors que l'on laisse pour ainsi dire aphone l'élément véritablement commun, qui sert de lien entre les hommes. Nous récoltons sans doute le fruit d'une longue éducation au profit du différent, de la sensibilité qui requiert la perception des différences. Notre éducation historique va dans ce sens, notre accoutumance politique impose comme allant de soi les conflits et la posture de combat."¹¹²

Si nous avons le goût du paradoxe, nous pourrions dire qu'un des contenus de notre *sensus communis* est précisément l'idée de l'absence de tout *sensus communis*, et que nous nous entendons au moins sur une chose: notre manque d'entente! Mais ce serait oublier que nous sommes liés également de façon plus positive, à l'intérieur de nos pays et plus largement, comme héritiers de la civilisation occidentale par des usages, une

¹¹¹VM, p.13 sq.

¹¹²L'héritage de l'Europe, *op.cit.*, p.139. Cette sensibilité pour le différent et ce goût pour l'affrontement étaient très présents dans la Grèce ancienne. Pensons aux joutes dialectiques auxquelles se rapportent les *Topiques* d'Aristote. G. Kennedy, grand connaisseur de la rhétorique ancienne, fait remarquer que ce style antithétique est déjà, en quelque sorte, inscrit dans la langue grecque par la structure syntaxique du "*men...dé...*", cf. *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton U. Press, 1963, p.6.

conceptualité, des idéaux, une histoire qui nous unissent malgré la multiplication et la confrontation des points de vue (et d'ailleurs, "la raison", legs grec, est-elle autre chose que cet échange ouvert de points de vue ?), toutes choses qui continuent à déterminer les questions qui nous travaillent. Il importe donc finalement selon Gadamer de ne pas laisser sans voix ce qui, malgré toutes nos différences, nous lie, et de donner à ces éléments de solidarité une présence appropriée afin de corriger cette vision quelque peu tronquée de nous-même. "Wir sind nicht dazu da, Solidaritäten zu erfinden, sondern sie uns bewusst zu machen" ("Nous n'en sommes pas à devoir créer des solidarités, mais plutôt à nous les rendre conscientes")¹¹³.

Les lamentations contemporaines sur la perte des valeurs, le chaos et la confusion dans les moeurs de notre époque, prouvent d'ailleurs elles-même éloquemment que nous sommes plus soucieux de l'*éthos* commun et de nos solidarités que nos interprétations un peu trop alarmistes de la réalité sociale moderne veulent bien le laisser croire! Si l'on reste encore capable de dénoncer le culte des "experts" et la domination de la rationalité technique qui ne s'intéresse qu'à l'acquisition d'une maîtrise toujours plus grande des moyens sans aucun souci pour la justesse des fins, qui envisage toujours tout sous l'angle de la ressource, du produit, de l'exploitation, et qui nous conduit à concevoir faussement l'action sur le mode de la fabrication, ne peut-on pas raisonnablement penser que l'exercice politique et pratique de la raison n'a pas été tout à fait oublié et que nous sommes toujours portés par des solidarités éthiques?

L'accusation d'"anhistorisme", que l'on a pu faire valoir contre la réappropriation d'Aristote, et suivant laquelle notre présent n'offrirait pas les conditions requises pour que la *phronésis* fleurisse et qu'il fasse encore sens de parler d'un "savoir pratique"¹¹⁴, peut donc, être imputée à une interprétation catastrophiste de notre époque, interprétation qui ne cadre pas parfaitement avec la réalité des moeurs, et qui, comme nous le verrons plus loin, procède ultimement selon Gadamer, d'un cartésianisme de la fondation. Par cette critique d'une interprétation un peu trop alarmiste, Gadamer renoue avec la figure socratique de la philosophie. Il s'agit de mettre à l'épreuve les rumeurs, tout ce qui se fige

¹¹³Hans-Georg Gadamer *im Gespräch*, Heidelberg, Carsten Dutt, Universitätsverlag C. Winter, 1993, p.68.

¹¹⁴"At the heart of Gadamer's thinking about praxis is a paradox. On the one hand, he acutely analyses the deformation of *praxis* in the contemporary world, and yet on the other hand he seems to suggest, regardless of the type of community in which we live, that *phronesis* is always a real possibility. Ironically, there is something almost *unhistorical* in the way in which Gadamer appropriates *phronesis*." Bernstein, *op.cit*, 158.

dans la *doxa* afin d'offrir un accès mieux ajusté à l'état des choses. Cette interprétation pessimiste, Gadamer dans une réponse à Bernstein, l'associe d'ailleurs à une forme d'"arrogance intellectuelle"¹¹⁵.

"Verfallen wir nicht alle einem schrecklichen intellektuellen Hochmut, wenn wir die Antizipationen Nietzsches und die ideologische Verwirrung der Gegenwart mit dem wirklich gelebten Leben und seinen Solidaritäten gleichsetzen ? Hier ist in der Tat meine Abweichung von Heidegger fundamental(...). (...) in anderen Worten, wenn unter den Menschen, welcher Gesellschaft oder Kultur oder Klasse oder Rasse immer sie angehören mögen, keine Punkte der Solidarität mehr da wären, kann nur noch der Sozialingenieur oder der Tyrann, das heisst, die anonyme oder die direkt Gewalt, Gemeinsamkeiten konstruieren. Aber sind wir so weit? Werden wir je so weit sein? Ich glaube, dass die gegenseitige Vernichtung dann unvermeidlich bevorstünde."

Le sens de l'herméneutique de Gadamer et de sa réappropriation de la philosophie pratique consiste donc à redonner parole à ce que nous partageons, à ce fond d'entente tacite porté avant tout par la langue, qui précède toute mésentente et qui soutient toute communauté encore digne de ce nom. Évidemment, cette solidarité fondamentale attire inévitablement moins l'attention que le conflit naturellement tapageur et crillard et notre conscience doit donc développer pour elle une sensibilité plus aiguë. Mais face à cette impression de désordre, d'ailleurs de nature un peu trop "intellectuelle", il ne s'agit en tout cas certainement pas pour les philosophes, selon Gadamer, de chercher à *fonder* l'éthique ou à instituer de nouvelles normes enfin "claires" pour l'action, prétention qui serait assurément encore plus inquiétante que la confusion ambiante.

¹¹⁵*Ibid*, p.263-264.

VI

L'éthique philosophique comme anamnèse. L'ancienne sagesse grecque des limites contre l'arrogance rationnelle de la fondation.

"C'est auprès des Grecs que l'on peut apprendre que la pensée philosophique n'est pas obligée de souscrire à l'idée directrice d'une fondation ultime dans un principe supérieur si elle veut rendre raison. Elle se tient au contraire toujours déjà sous la direction de l'expérience du monde que lui procure la capacité conceptuelle et intuitive du langage qu'elle a à penser jusqu'au bout"¹¹⁶

La philosophie oppose le plus souvent *doxa* et *epistèmè*. Pourtant la pensée du philosophe, aussi dissolvante et intempestive soit-elle par rapport à sa propre époque, est le plus souvent condamnée à devenir la nouvelle *doxa* de demain, sombrant elle aussi peu à peu dans l'invisibilité propre à ce qui est "évident". Rompant d'abord avec les contenus de *l'éthos* commun, elle finit souvent par y être intégrée sous une forme plus ou moins affadie. C'est ainsi que l'inquiétude cartésienne, sa recherche de fondements absolument sûrs et évidents, sa méfiance et son rejet comme faux de tout ce qui ne peut être rationnellement déterminé, attitude nouvelle à son époque, est devenue un des lieux communs les plus prégnants de notre conscience collective. Ceux qui osent remettre en question la légitimité universelle de cette exigence sont aussitôt taxés de scepticisme ou de relativisme. Cet idéal crispé de la preuve et du fondement dernier n'est pas sans conséquences vis-à-vis des attentes que l'on nourrit à l'endroit de l'éthique philosophique. La philosophie ne devrait-elle pas, en effet, être en mesure de "fonder" théoriquement *l'éthos* ? La philosophie pratique n'a-t-elle pas pour devoir, en ces temps confus, d'assurer les bases de la morale et de fournir de nouvelles normes clairement établies, normes dont le caractère sensé et obligatoire puisse en quelque sorte être démontré ? Cette attente, fille d'une prétention débridée de la raison théorique, semble inquiéter Gadamer bien davantage que toutes les difficultés éthiques auxquelles notre ère pluraliste nous confronte. "Als ob es die Aufgabe des Philosophen sein könne, jemanden ein "Ethos" zu "lehren!"¹¹⁷. Ainsi,

¹¹⁶*La Philosophie herméneutique, op.cit., p.19.*

¹¹⁷*Über die politische Inkompetenz der Philosophie, op.cit., p.7.* "Ich muss darin ein Notsignal oder gar ein Armutzeugnis der bestehenden Gesellschaft sehen, wenn man einen anderen fragen muss, was ehrenhaft ist, was anständig ist und was menschlich ist. Und wenn man von jemand anderem, dem

il semble que même l'éthique ne soit pas tout à fait à l'abri d'une aliénation au modèle technico-scientifique du savoir. Il nous incombe donc maintenant de penser à fond le lien particulier qu'entretiennent l'éthique philosophique et *l'éthos* vécu tel que nous l'avons décrit au chapitre IV, la relation très particulière existant entre la *philosophie* pratique et la praxis constituant d'ailleurs selon Gadamer, "la question vitale de la philosophie pratique"¹¹⁸.

Fidèle à son approche de la *Begriffsgeschichte*, Gadamer suggère, en portant attention au langage, que les attentes fondationnelles d'inspiration technico-scientifique envers l'éthique philosophique sont en quelque sorte déjà inscrites dans notre utilisation moderne déformée des antiques concepts de "théorie" et "pratique". Alors que chez les Anciens, la *théoria* désignait l'activité de contemplation pure des choses nécessaires et éternelles, activité libre de toute visée utilitaire, nous ne désignons plus aujourd'hui sous ce titre que les divers schèmes explicatifs hypothétiques réputés "abstraits", élaborés en vue d'en tirer des "applications pratiques". *Praxis* et *théoria* se voient ainsi défigurées, le terme "pratique" n'évoquant plus que la sphère "impure" du "pratico-pratique", c'est-à-dire de l'utile que l'on oppose à ce qui n'est "que" théorique, c'est-à-dire à la fois abstrait et en attente d'applications concrètes¹¹⁹. La signification de la *praxis*, comme domaine propre de la vie et de *l'action* humaine au sein d'une communauté politique, est ainsi oubliée et confondue avec la technique. L'expression hybride d'"éthique appliquée" constitue le meilleur exemple de cette confusion; comme si l'on élaborait d'abord une théorie éthique pour se charger ensuite de l'appliquer à la façon d'un procédé technique. Dans la mesure où notre langage a lui-même perdu le sens de l'autonomie de la *praxis*, il n'est pas surprenant que nous ayons tendance à penser l'éthique selon des critères qui ne lui conviennent pas.

sogenannten Philosophen, darauf Antwort hören will. Da verrät sich nur, dass die Gesellschaft orientierungslos geworden ist (...)." *Ibid* p.10.

¹¹⁸"Welche Aufgabe kann die Philosophie im Bereich der sittlichen und politischen Praxis überhaupt haben? Das ist die eigentliche Lebensfrage der praktischen Philosophie." voir, "Aristoteles und die imperativistische Ethik", *GW*, t.7, p.386. À propos de la recherche de fondement et de l'idéal de preuve voir dans le même texte p.384 *sqq.* Sur la question du lien entre éthique philosophique et praxis, que Gadamer a constamment abordé voir en particulier, "Sur la possibilité d'une éthique philosophique", in *L'art de comprendre I, op.cit.*

¹¹⁹Pour une explication très claire et complète de la signification originale des concepts de *praxis* et de *théoria*, cf. N. Lobkowitz, *Theory and practice*, Londres, U. of Notre-Dame Press, 1967, pp.3-46. Cet auteur est au même diapason que Gadamer lorsqu'il questionne la prétention moderne à formuler une "théorie" (c'est-à dire pour l'esprit moderne, une "science applicable") de l'éthique." One might of course proceed to ask why the Greeks did not discover what today we would call "abstract but applicable theory." As far as ethics and politics is concerned, it would seem fair to suggest that the Greeks did not discover it because it does not exist; the belief that such a theory is possible and that man would be better off if it existed would seem to be one of the great confusions of modern times.", *Ibid*, p.44.

Or, il se trouve que le propre de la praxis est justement de ne pouvoir attendre la réflexion philosophique pour se déployer. Comme nous l'avons déjà constaté, l'être humain entre, dès sa naissance, dans un processus incessant de formation au sein d'un *éthos* commun qu'il n'a pas choisi et qui fait de lui ce qu'il est. Bien que peu de gens se mettent un jour à réfléchir conceptuellement sur l'éthique, tous doivent néanmoins agir et savoir se comporter convenablement au sein de la société. Si la philosophie veut rendre justice à l'éthique, elle doit donc pouvoir prendre en considération cette indépendance de la praxis face à la réflexion. De l'avis de Gadamer, Aristote mais aussi Kant sont peut-être les seuls philosophes qui aient réussi à penser cette autonomie de la sphère éthique et qui, par conséquent, n'aient pas surestimé l'importance d'une éthique philosophique face à la vie morale concrète. "Daher geht es auch bei Kant, wie bei Aristoteles, nicht darum, sittliche Verbindlichkeit durch theoretische Reflexion begrifflich zu begründen. Moralität und Sittlichkeit verlangen nicht besonders hohe Verstandesgaben oder eine geschulte Denkfähigkeit"¹²⁰. Tous deux peuvent nous aider à démasquer l'outrecuidante prétention d'une fondation théorique de l'éthique, ainsi que la chimère d'une acquisition d'une habileté de type scientifique dans ce domaine. En effet, Gadamer fait valoir que Kant a été le premier, à l'ère de la science, à marquer les limites d'une croyance au progrès dans le domaine des mœurs, et ainsi à reconnaître la spécificité inaliénable de la philosophie pratique¹²¹. Retenant la leçon de Rousseau, qui a comme on le sait, tourné en dérision l'idée de la perfectibilité morale de l'homme par les arts ou les sciences, Kant a en effet opposé une fin de non recevoir à une morale intellectualiste et a fortement marqué l'indépendance et la primauté de la raison pratique par rapport à la raison spéculative. L'éthique, qui concerne notre façon d'être et de nous comporter, ne doit certainement pas attendre d'être "fondée" réflexivement par la philosophie. L'éthique philosophique ne peut donc avoir pour but d'élaborer ou de "découvrir" une théorie morale "scientifique" et inédite, susceptible d'être ensuite appliquée techniquement à la réalité des mœurs. C'est bien plutôt l'inverse qui doit avoir lieu:

"On ne saurait échapper à la conditionnalité de tout monde vécu des humains. Notre tâche reste d'intégrer et de subordonner les connaissances théoriques et les possibilités techniques de l'homme à sa praxis, elle ne consiste aucunement à

¹²⁰*GW*, t.7, p.387.

¹²¹"Kant hat im Zeitalter der modernen Wissenschaft und ihrer glanzvollen Anfeuerung durch die Ideale der modernen Aufklärung die Grundfrage der praktischen Philosophie erstmals wieder aufgedeckt." *Ibid.*

transformer notre monde vécu, qui est justement le monde de la praxis, en une construction technique à fondement théorique."¹²²

En vérité, "l'éthique", nous dit Gadamer, "n'est rien d'autre que la pure élucidation d'un éthos concret"¹²³, puisque les "faits" qui s'offrent à l'éthique philosophique ne sont eux-même rien d'autre que notre manière toujours déjà éthique d'interpréter le monde. Ainsi le terme "*éthos*" qui donne son nom au retour réflexif qu'est l'éthique philosophique "n'a pas une résonance morale, mais descriptive",¹²⁴ de sorte que la philosophie pratique n'a selon Gadamer, aucune valeur prescriptive,

"...et s'affublerait d'un rôle ridicule si elle prétendait en avoir une. La rigueur d'un système de morale trouve son évidence incontestable dans les moeurs qui sont en vigueur. (...) Aristote dit avec raison que le "principe" qui doit servir de point de départ à toute méditation sur le bien réside dans le "fait" de la validité de la reconnaissance de la norme."¹²⁵

La philosophie pratique n'a pas pour but de fonder rationnellement l'éthique ni de fournir de nouvelles normes, mais plus simplement de porter au regard ce qui est toujours déjà là. De la même façon, l'herméneutique philosophique telle que Gadamer la conçoit n'est pas un procédé, une technique inédite qui serait parfaitement hétérogène par rapport à nos expériences de compréhension. Elle nous invite plutôt simplement à porter un regard sur ce qui se produit lorsque nous comprenons. "L'herméneutique que je désigne comme philosophique ne se présente pas comme un nouveau procédé de l'interprétation ou de l'explicitation. Au fond, elle décrit seulement ce qui arrive toujours là où l'interprétation convainc et réussit"¹²⁶.

Gadamer attire donc notre attention sur Aristote, qui a montré "avec une radicalité déconcertante" que *l'archè* de l'éthique n'est pas une idée générale *a priori* de ce qui est

¹²² *L'héritage de l'Europe, op.cit.*, p.104-105.

¹²³ *Langage et vérité, op.cit.*, p.214.

¹²⁴ *L'héritage de l'Europe, op.cit.*, p.111.

¹²⁵ *L'art de comprendre II, op.cit.*, p.356.

¹²⁶ *Herméneutique. Traduire, interpréter...*, *op.cit.*, p.17. L'herméneutique philosophique nous permet donc seulement d'avoir une conscience plus claire de ce qui survient lorsque nous comprenons un texte ou un discours, elle n'est pas prescriptive mais descriptive. Pourtant on pourrait se demander si Gadamer ne fait pas oeuvre prescriptive lorsqu'il soutient que la compréhension ne doit pas être dirigée vers l'intention de celui avec qui nous conversons (ou vers la *mens auctoris*), mais plutôt vers la "chose" qui est déposée "au milieu" pour parler comme les Grecs. Cette idée tout à fait conforme à l'esprit de la dialectique platonicienne est une des plus anciennes convictions de Gadamer en ce qui concerne l'échange compréhensif, cf. *L'éthique dialectique...*, *op.cit.*, p. 73 sqq.

bien, mais le "que"¹²⁷, le "quoi", c'est-à-dire, la réalité des moeurs existant au sein d'une communauté. "Ainsi se trouve indiqué, nous dit Gadamer, qu'il faut partir de la praxis même et de la conscience, vivante en elle, de ce qui est bien (*homologouménon*: "ce que l'on s'accorde à considérer comme tel")"¹²⁸. Le "principe" de l'éthique ne consiste donc pas en un étalon *a priori* universel et intemporel du bien, mais désigne le monde tel qu'il est toujours déjà interprété en fonction de ce que l'on s'accorde à reconnaître comme bien ou mal, à une époque donnée, dans une communauté donnée. Qui pourrait vouloir fonder cette dimension toujours "fondamentale" de l'existence humaine ? Pour reprendre la belle expression de Gadamer, "Faut-il encore une fondation pour ce qui, dès toujours, nous porte?"¹²⁹. Si Gadamer rejette toute prétention d'une fondation théorique de l'éthique, ce n'est pas donc pas parce qu'il mépriserait la question du fondement, mais plutôt parce qu'il la prend véritablement au sérieux et la pense "à fond".

On ne peut donc rejeter les traités éthiques aristotéliens sous prétexte qu'ils trahissent tel ou tel aspect du contexte historique particulier dont ils ont émergé. Certes Aristote suppose la figure englobante de la *polis* grecque mais "c'est toujours ainsi que la philosophie pratique s'élève du caractère pratiquement déterminé de notre être et se rapporte en retour à elle"¹³⁰. Il n'est donc pas surprenant que Gadamer s'oppose fortement à la conception objectiviste de l'éthique qui sous-tend "l'éthique matérielle des valeurs", courant philosophique avec lequel Gadamer avait été en contact au cours de sa formation universitaire. L'idée selon laquelle la philosophie pratique aurait pour but de nous amener à contempler le "ciel des valeurs", valeurs intuitionnables *a priori*, représente, à son avis, une "illusion fantastique de la raison théorétique"¹³¹ car "toute représentation rectrice d'un ordre perceptible de valeurs *a priori* (...) reste dans une singulière nuée"¹³². En fait, une éthique philosophique qui ne prendrait pas en considération l'aspect historique et conditionné de la vie humaine constitue, selon Gadamer, une véritable contradiction dans les termes.

Mais puisque le propre d'une philosophie pratique, comme retour réflexif sur la praxis vécue, consiste précisément en ce qu'elle ne vise pas d'abord à nous rendre plus savants,

¹²⁷"*to hoti*" cf. EN 1095 b6-1098 b2.

¹²⁸*L'idée du bien...*, op.cit., p.136.

¹²⁹"Préface à la seconde édition de *VM*", cf. La première traduction française de *VM*, par E. Sacre, Paris, Seuil, 1976, p.18.

¹³⁰*Langage et vérité*, op.cit., p.215.

¹³¹*Ibid.*

¹³²*Ibid.*, p.214.

mais bien meilleurs, plus vertueux, plus "sages", il nous reste maintenant à comprendre en quoi un retour réflexif sur l'éthique peut contribuer à cette fin, sans toutefois consister en l'application d'une théorie. Si la formation reçue au sein d'un *éthos* commun, suffit à nous apprendre comment nous comporter, en quoi un retour philosophique sur l'éthique peut-il s'avérer utile? Aristote dit d'ailleurs clairement que celui qui n'est pas déjà formé ne peut tirer aucun profit de leçons d'éthique¹³³, mais d'autre part, s'il l'est, pourquoi aurait-il vraiment besoin de cet enseignement? Cette question concerne également l'herméneutique puisqu'elle partage le mode d'être général de la philosophie pratique. Nous le voyons, en tant que théorie qui jaillit de la praxis et vise à y rejaillir, la philosophie pratique possède un mode d'être bien singulier et c'est ce qui fait son intérêt comme modèle pour l'herméneutique.

Exploitant un thème platonicien auquel les commentateurs ont généralement porté assez peu d'attention, disons d'abord que le retour réflexif sur l'éthique possède selon Gadamer une vertu anamnétique. Il s'agit de reconnaître le déjà connu, de se réapproprier consciemment ce que l'on savait déjà tacitement.

" Platon a déjà compris que la tâche de la philosophie était d'éveiller dans notre pensée ce qui réside déjà en vérité dans notre expérience du monde vécu et son enregistrement au sein du langage, et il a appelé pour cette raison toute connaissance une reconnaissance. La reconnaissance n'est nullement simple répétition d'une connaissance, mais au sens le plus authentique du mot "expérience" (*Erfahrung*, voyage (*Fahrt*)) au terme duquel le déjà connu va s'unir à une connaissance neuve en un savoir durable. Pour mesurer la portée de tout cela, il nous faut reprendre l'idée de la philosophie pratique et le concept de praxis, tels qu'ils se sont constitués avant de tomber sous la dépendance d'une science théorique et de son application, que nous classons aujourd'hui comme science appliquée."¹³⁴

Comme nous l'avons déjà suggéré, la philosophie pratique, qui porte sur un savoir d'expérience, n'est pas là pour nous faire découvrir quelque chose de fondamentalement inédit, mais agit plutôt comme rappel de ce qui est déjà su, savoir déjà implicitement présent dans la vie pratique¹³⁵. Ce rappel explicite a toutefois une vertu pratique car une assurance nouvelle naît de cette reprise consciente et volontaire.

¹³³EN, 1095 a1-10.

¹³⁴*L'héritage de l'Europe, op.cit.*, p.105.

¹³⁵Dans son livre *Le Philosophe et la cité*, Paris, Les Belles-lettres, Bibliothèque de la faculté de philosophie et de Lettres de l'Université de Liège, 1982, R.Bodéus évoque le lien entre l'expérience préalable qu'Aristote exige de l'auditeur de leçons d'éthique et la théorie platonicienne de l'anamnèse, qui

"Aristoteles war sich dessen wohl bewusst, dass die praktische Philosophie nichts anders tun kann, als diesen Drang nach Wissen und Selbstverständnis, der sich in menschlichem Handeln und Entscheiden immer schon betätigt, fortzusetzen und das vage Vorschwebende zu grösserer Klarheit zu erheben- wie durch das Zeigen auf ein Ziel, das dem Schützen beim Treffen hilft (EN A 1, 1093, sic: 1094-a23f), oder in genauer Durchgliederung der einem selbst schon bewussten Ziele (EEA2, 1214b11)." ¹³⁶

Avec cette réappropriation "anamnétique", ce qui a été transmis devient alors héritage au sens plein, c'est à dire héritage accepté et assumé, qui est alors nôtre d'une façon nouvelle. Tout ce qui vient d'être dit s'applique évidemment à l'herméneutique qui, comme invitation à l'interprétation des grands textes de la tradition, ne vise à rien d'autre qu'à cette reprise des oeuvres qui ont contribué à faire de notre civilisation (et donc de notre *éthos*) ce qu'elle est devenue. Elle est appropriation sur le fond de notre propre appartenance, saisie de ce qui nous saisit, "compréhension de ce qui nous prend" ¹³⁷. Il est donc très juste de décrire l'herméneutique comme une pensée de la "freie Verbindlichkeit", de la libre contrainte, ou de la contrainte librement reprise ¹³⁸.

Cette rencontre avec notre histoire et avec les grandes voix du passé constitue donc peut-être la façon la plus authentique pour les "êtres à longue portée" ¹³⁹ que nous sommes, de mettre en oeuvre le *gnôti séauton*, à condition bien sûr que nous n'oublions pas *l'hubris* qu'il y aurait à penser que nous puissions arriver à nous réapproprier toute la substance de notre "être devenu". La conscience de notre appartenance à un *éthos* commun, à une langue, et à une histoire qui "travaille" notre être, nous invite au contraire

toutes deux soulignent l'impossibilité d'enseigner quelque chose de façon uniquement verbale. Cf, p.188 sqq. "L'illusion qui consiste à croire que l'on peut enseigner par le discours (c'est-à-dire, procurer au premier venu la connaissance d'une réalité qu'il ignore), doit être dénoncée, dans la mesure où il apparaît qu'on ne peut comprendre un discours sans être familiarisé au préalable avec son objet." p.190.

¹³⁶GW, t.7, p.387.

¹³⁷Gadamer évoque cette expression de E. Staiger, cf. *La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.106.

¹³⁸Bien sûr, nous avons également la liberté de refuser les aspects de cet héritage qui ne nous conviennent pas, ce qui ne veut pas dire, toutefois, que toute réflexion sur la tradition doit viser à la dissolution de ce qui a été légué. "Celui qui a atteint sa majorité peut, mais sans y être cependant obligé, prendre en charge par discernement ce qu'il observait dans l'obéissance. La tradition n'est pas une justification, en tout cas elle n'en est pas une là où la réflexion en exige. Or c'est la question: où en exige-t-elle? Partout? J'oppose à cela la finitude essentielle de l'existence humaine et la particularité essentielle de la réflexion. Il s'agit de savoir où l'on place la fonction de la réflexion: est-elle du côté de la prise de conscience (*Bewusstmachung*) qui confronte ce qui a cours en fait avec d'autres possibilités, en sorte que l'on peut rejeter en leur faveur ce qui existe mais également prendre délibérément en charge ce qu'apporte *de facto* la tradition, ou la prise de conscience ne fait-elle jamais que dissoudre ce qui a cours?", "Rhétorique, herméneutique et critique des ideologies.", *op.cit.*, p.223.

¹³⁹"...comme êtres finis nous venons de loin et sommes à longue portée.", *VM*, p.474.

à prendre la mesure de nos propres limites, conformément au sens originel de l'invitation socratique du *gnôti séauton*. "Connais-toi toi-même", c'est-à-dire, saches que tu peux et dois aspirer à devenir *sophron* (tempéré), et (*phronimos*) prudent mais que tu ne peux prétendre être *sophos* (sage), cette prétention étant le signe le plus sûr d'un manque total de sagesse pratique. Comme le dit si bien Pierre Aubenque, qui a mis en évidence la source tragique de la *phronésis*, également apparentée à la vieille sagesse grecque des limites, "la *phronésis*, c'est le savoir mais limité et conscient de ses limites; c'est la pensée, mais humaine, et qui se sait et se veut humaine"¹⁴⁰. Ainsi, on peut dire que "l'éthique se constitue dans la distance qui sépare l'homme de Dieu"¹⁴¹. Car quel besoin les dieux, qui sont omniscients et en parfait accord avec leur raison sans qu'aucun manque ne vienne les troubler, pourraient-ils avoir d'une éthique? L'éthique est le propre d'un être fini, qui "s'habitue" et devient meilleur en découvrant peu à peu le sens de ses propres limites. C'est ainsi que la philosophie pratique, "philosophie des choses humaines" comme le dirait Aristote, doit d'abord consister, à l'avis de Gadamer, en "une méditation philosophique sur les limites imposées à toute domination techno-scientifique de la nature et de la société"¹⁴². Lorsque Gadamer fait valoir le modèle de la philosophie pratique pour l'herméneutique c'est sans aucun doute également à cette vieille sagesse grecque des limites qu'il pense. Vouloir *fonder* rationnellement et universellement l'éthique, c'est montrer que l'on a précisément aucune sensibilité pour ce qui est le propre de l'éthique: le sens de ses limites. L'herméneutique, qui "ne se comprend pas comme une position absolue mais comme un chemin voué à l'expérience"¹⁴³, expérience incessante et jamais achevée de la compréhension, qui ne peut avoir lieu que sur le fond de notre ignorance et de notre disposition à apprendre, est elle aussi, avant tout, une expérience de notre finitude¹⁴⁴. L'herméneutique philosophique doit donc consister avant tout en une méditation sur ce qui nous sépare des dieux et qui fait qu'il y a toujours encore pour nous quelque chose à comprendre, à apprendre. Les dieux, eux, n'ont pas cette chance qui s'offre par l'expérience herméneutique, ils savent déjà.

¹⁴⁰*La prudence chez Aristote, op.cit.*, p.160

¹⁴¹*Ibid*, p.176

¹⁴²*La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.118.

¹⁴³*Ibid*, p.57.

¹⁴⁴*Cf. VM*, p.379 sq.

VII

Qui a peur du relativisme?

VII-1. Diversité du bien et vertus de la diversité

"Schon die Griechen wussten es: das Gute ist ein buntfarbiges Etwas"¹⁴⁵

Gadamer, en soutenant qu'au principe de l'éthique se trouve la réalité immémoriale d'un *éthos* et que le rôle de la réflexion philosophique sur l'éthique ne peut consister qu'en une auto-élucidation de cet *éthos* commun, s'expose toutefois à une critique classique: celle de confondre, pour reprendre la célèbre distinction humienne, "être" et "devoir être". Si le principe de l'éthique consiste en l'"*homologon*", et qu'il n'y a pas d'étalon transcendant nous permettant de distinguer les moeurs conformes à l'idée de la justice et du bien de celles qui ne le sont pas, les sociétés justes des communautés en proie à la tyrannie, l'éthique n'est-elle pas alors une affaire purement conventionnelle et arbitraire? La diversité inouïe des cultures existantes ou ayant existé dans le passé ne démontre-t-elle pas d'ailleurs que tout n'est que conventions, et ne sombre-t-on pas ainsi bien vite dans un "relativisme" général? Ce vieux thème sophistique, qui a aujourd'hui repris du service, semble encore propre à déstabiliser les esprits. Il est déjà difficile de se détacher suffisamment des convictions morales que notre milieu nous a inculquées pour accepter l'idée qu'en fonction des époques ou des lieux, voler peut être plus grave que tuer. Mais il est certainement encore plus difficile de ne pas céder, au vu de cette "conditionnalité de l'inconditionné"¹⁴⁶, à l'idée que puisque le bien et le juste sont historiquement conditionnés, nos propres convictions sont elles-mêmes arbitraires et que par conséquent nous devons nous abstenir de porter tout jugement sur les autres époques ou sur les autres cultures. Comment penser ensemble la diversité et la variabilité historico-culturelle des évaluations normatives tout en rendant justice à leur caractère obligatoire, puisque nous ne pouvons renoncer ni à l'un ni à l'autre? Nous examinerons bientôt l'accusation de

¹⁴⁵*GW*, t.10, p.259.

¹⁴⁶*Langage et vérité, op.cit.*, p.59.

conventionnalisme pour ce qui concerne l'individu agissant au sein de sa société, mais nous aimerions d'abord affronter l'épineuse question de la diversité historique et culturelle des systèmes normatifs, en fonction de laquelle l'herméneutique, qui a le malheur de prendre notre historicité et notre nature d'animaux politiques au sérieux, est souvent perçue comme une pensée menaçante qui mènerait tout droit au nihilisme du "tout est relatif, donc tout est arbitraire, tout est égal".

L' "éthique des valeurs", même si ses principaux auteurs ne sont plus très lus et que cette école ne soit pas partie prenante dans les des débats contemporains en éthique, a réussi à marquer notre conscience commune en s'imposant dans le langage. N'est-il pas en effet devenu difficile de discuter une question d'ordre normatif sans qu'il ne soit automatiquement question de "valeurs"? Dans un article consacré à ce thème, Gadamer a décrit les deux directions apparemment opposées suivant lesquelles la philosophie des valeurs s'est développée au tournant du siècle. Face à la prise de conscience de l'historicité et la diversité du domaine normatif, deux grandes attitudes se sont dessinées: certains, dans la mouvance de Nietzsche, ont insisté sur "la toute puissance donatrice de valeurs de l'homme", tandis que "l'éthique matérielle des valeurs" de Hartmann et Scheler s'est donné comme but d'arriver à "la pure intelligence de la permanence d'un ordre des valeurs "de ce qui vaut en soi et pour soi"¹⁴⁷. Or, ces deux réactions caractérisent encore très bien l'ambivalence de l'attitude contemporaine générale envers les questions d'éthique. Elles ont toutes deux en commun de conclure un peu rapidement de la variabilité et la diversité des éthos vécus, à leur caractère arbitraire et gratuit. Alors que certains en tirent la conclusion que finalement "tout est égal, tout se vaut" et qu'il s'agit simplement de se décider aveuglément de son adhésion à tel ou tel système de valeurs (comme si une telle liberté de choix nous était jamais dévolue), les autres dénoncent cet historicisme nihiliste en essayant de trouver un étalon rationnel transcendant universel et anhistorique qui permette de juger "du dehors" les divers systèmes normatifs. Refusant de reconnaître l'aspect toujours historiquement situé de la réalité humaine, et ne reconnaissant une légitimité qu'à un savoir "scientifique", intemporel et universel, nihilistes et "objectivistes" refusent tous deux de reconnaître la particularité du savoir pratique. Gadamer suggérera d'ailleurs que le souci accordé dans le domaine de l'éthique au problème du "relativisme" repose simplement sur le recours inadéquat à un concept scientifique de vérité¹⁴⁸.

¹⁴⁷*Langage et vérité, op.cit.*, p.208.

¹⁴⁸En parlant de la *theoria* chez Platon et de la philosophie pratique d'Aristote, Gadamer dit "Hier stellt sich überhaupt nicht das Relativismusproblem. Ihm liegt der Wahrheitsbegriff der Wissenschaft und die Vergegenständlichung aller Forschungsbereiche zugrunde." *GW*, t.10, p.258. J.Grondin a beaucoup fait pour écarter ce qu'il appelle "l'épouvantail conceptuel" du relativisme: "On comprend dès lors qu'il n'y ait

Ce n'est, en effet, qu'à l'aune d'un modèle scientifique du savoir que le spectacle de la variabilité historique et de la diversité des mœurs semble si désespérant qu'il doit entraîner soit un scepticisme moral, soit une recherche de normes absolues et universelles. La croyance à l'effet que le bien ne puisse être compatible avec l'historicité ou la diversité des mœurs n'est-elle pas d'ailleurs étonnante? Il semble que nous ayons du mal à penser la multiplicité des entités éthiques de façon véritablement positive¹⁴⁹. Ce qui est bien ou juste nous semble devoir être unique et universel. Mais y a-t-il en tout temps et en tous lieux et pour tout genre de société qu'un seul système de mœurs, qu'une seule constitution, qu'un seul système judiciaire qui soit le meilleur? Nous sommes, par exemple, aujourd'hui convaincus que la démocratie est le seul régime qui respecte l'idée de justice, alors qu'Aristote avait pour sa part suffisamment de perspicacité pour savoir que le meilleur régime est celui qui convient à la situation du peuple auquel il s'applique, la royauté, l'aristocratie, ou la démocratie pouvant être le meilleur régime en fonction d'une situation donnée¹⁵⁰. Le bien est donc divers en ce qu'il se concrétise différemment en fonction des situations particulières. "Schon die Griechen wussten es: das Gute ist ein buntpfarbiges Etwas"¹⁵¹. Gadamer nous rappelle ainsi que le sens premier des humanités est d'exprimer "avec une ampleur confondante la prodigieuse diversité de l'essence humaine" et que "tout ce qui est l'humain ne signifie pas vraiment l'humain en général au sens de la spécificité générique de l'homme vis-à-vis d'autres genres du vivant, en particulier des animaux, mais

jamais eu de relativisme pour l'herméneutique. Ce sont plutôt les adversaires de l'herméneutique qui s'empressent d'agiter le spectre du relativisme parce qu'ils y soupçonnent une conception de la vérité qui ne s'accorde pas avec leurs propres exigences positivistes ou fondamentalistes et pour lesquelles une vérité qui n'est pas assurée de manière définitive et selon une méthode bien délimitée n'en est pas une.", *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p.226. Pour la question du relativisme, voir toute la conclusion p.223 à 229. Gadamer a récemment rappelé que c'est cet asservissement de la philosophie pratique à un modèle scientifique inapproprié, qui l'a séparé de Habermas lors de leur débat dans les années soixante-dix, "in those days Habermas objected that hermeneutics could have a future only if *phronesis*, Aristotle's practical knowledge to which I appealed, became science, I responded with the reverse claim: only if science were to be subordinated to *phronesis* could it fulfill the task of the future.", *The Philosophy of H.-G. Gadamer, op.cit.*, p.366.

¹⁴⁹Pierre Pellegrin, dans son introduction aux *Politiques* d'Aristote, a attiré l'attention sur cette caractéristique étrange de la pensée moderne. "Pour nos contemporains, de Descartes à Lévi-Stauss, la perfection se marque plutôt par l'unité que par la diversité, et l'universalité est une des caractéristiques essentielles de la naturalité" (p.37). Aristote, fait-il valoir, possédait pour sa part un fin sens historique qui lui a permis de penser "la diversité de l'excellence" (p.42). *Les Politiques*, trad. P.Pellegrin, Flammarion, 1993.

¹⁵⁰Pour la question de l'excellence et de la diversité des régimes politiques, cf. P.Pellegrin, "Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote" in *Aristoteles' „Politik", Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichschafen/Bodensee 1987*, Ed. G. Potzig, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, pp.125-151.

¹⁵¹*GW*, t.10, p.259.

englobe le vaste panorama de la diversité humaine¹⁵². Il est donc tout à fait sensé de penser que la diversité est la caractéristique première de l'être humain¹⁵³ et non une tare moderne qu'il s'agirait de dépasser par une détermination rationnelle de la seule organisation sociale qui réponde aux exigences du bien¹⁵⁴. Elle témoigne plutôt de l'espace de jeu (Gadamer parle souvent de *Spielraum*) qui s'offre dans le domaine des choses humaines, comme condition de la liberté et de la responsabilité. Cette diversité des moeurs tout comme la diversité des langues¹⁵⁵, ainsi que la variété infinie des mots grâce auxquels nous pouvons dire les choses, n'est certainement pas un défaut que nous devrions chercher à corriger scientifiquement par l'établissement d'un système de moeurs universellement contraignant, ou en développant une "*characteristica universalis*", mais tout simplement la manifestation de la part de liberté dont jouissent les êtres humains par rapport à leur environnement.

La reconnaissance de cette diversité humaine dans la manifestation du juste et du bien signifie-t-elle pour autant que nous devons reconnaître la légitimité de tous les systèmes de moeurs en vigueur dans d'autres cultures en nous abstenant de juger sur la base de nos propres convictions? Un tel historicisme présupposant que l'on puisse prendre une distance totale face à soi-même et son propre *éthos* est cependant contraire à l'esprit de l'herméneutique qui soutient que l'on ne peut éliminer sa propre perspective bien que l'on puisse toutefois l'élargir en se confrontant à d'autres points de vue. "La relativité inhérente au monde vécu a ceci de paradoxal que l'on peut certes prendre conscience d'elle, et ainsi des limites de son propre monde vécu, mais qu'on ne va nullement au-delà pour autant"¹⁵⁶. Ainsi la tolérance, vertu cardinale de la démocratie-libérale moderne, ne consiste certainement pas à devoir oublier nos propres exigences éthiques pour donner toute la place à celles des autres.

¹⁵²Langage et vérité, *op.cit.*, p.282.

¹⁵³"Die Mannigfaltigkeit der menschlichen Lebensformen und Lebensziele ist gar offenkundig und unterscheidet die Menschenwelt fundamental von allem anderen Formen des Lebens, durch die unser Planet ausgezeichnet ist." *GW*, t.10, p.259.

¹⁵⁴"...der Pluralismus von Ethosformen und Ethosgestalten in der tat zum Wesen der menschlichen Grundverfassung gehört. Das ist nicht erst eine Folge des modernen Relativismus, Historismus, Fragmentarismus..." *GW*, t.10, p.263.

¹⁵⁵"À l'homme est donné, avec la liberté à l'égard de l'environnement, la libre capacité de parler et, du même coup, ce qui fonde la diversité historique avec laquelle le parler humain se rapporte à cet unique monde. (...) Parce qu'il est depuis toujours en mesure de s'élever au-dessus de son environnement contingent et que son parler porte le monde au langage, l'homme accède d'emblée à la variété, dans l'exercice de son aptitude à la parole." *VM, op.cit.*, p.468-69. Sur la diversité conjointe des moeurs et des langues cf. son texte récent "L'Europe et l'oikouménè", in *La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.226.

¹⁵⁶*L'héritage de l'Europe, op.cit.*, p.102.

"C'est une erreur largement répandue que de considérer la tolérance comme une vertu qui renonce à s'attacher à son bien propre et entend défendre l'égalité de valeur l'autre (...) . Souffrir l'autre ne signifie nullement qu'on n'ait pas la pleine conscience de son être propre en ce qu'il a d'inaliénable"¹⁵⁷.

Le multiculturalisme, qui sombre souvent dans une telle acceptation vide de l'altérité et qui nous invite à tolérer en quelque sorte, l'intolérable, aurait sûrement beaucoup à apprendre de la pensée herméneutique, qui permet d'éviter ces écueils. "Il ne s'agit pas de pratiquer l'abandon et la disparition de soi au profit d'un laisser-valoir général, mais de mettre en oeuvre son être propre pour la reconnaissance de l'autre et pour sa reconnaissance"¹⁵⁸. Gadamer, qui a récemment accordé beaucoup d'attention à ce thème de la rencontre des diverses cultures et de la possibilité, pour cette multiplicité d'arriver à une entente, n'a pas hésité à qualifier cette exigence herméneutique de "tâche d'humanité"¹⁵⁹.

L'intérêt qu'a suscité le thème du droit naturel chez nos contemporains, question sur laquelle Gadamer est parfois revenu, est un bon exemple d'une peur de l'historicité qui se traduit par la recherche, sur la base d'une naturalité de l'homme, d'un étalon universel et transcendant du juste¹⁶⁰. Gadamer rappelle pourtant que le droit naturel chez Aristote, dont plusieurs contemporains se sont réclamés, ne consiste pas à "attribuer à certains contenus juridiques comme tels la dignité et l'invulnérabilité du droit naturel"¹⁶¹. En effet Aristote dit explicitement que le droit naturel n'est pas invariable car "bien qu'il existe aussi une certaine justice naturelle, tout dans ce domaine est cependant susceptible de changement"¹⁶². Il ne faut donc pas confondre naturalité et immuabilité car "même les choses qui existent par nature changent"¹⁶³. Il n'y a ainsi que chez les dieux que le droit ne soit pas variable (puisque'ils n'en ont pas besoin...). La distinction d'Aristote entre le juste naturel et le juste légal semble être une distinction interne au droit positif et non un système transcendant à l'aide duquel on mesurerait la conformité de tout ordre juridique réel. Selon toute vraisemblance, la distinction d'Aristote est plutôt à comprendre comme suit: alors que certaines dispositions de la loi sont strictement conventionnelles (par exemple "que la rançon d'un prisonnier est d'une mine, ou qu'on sacrifie une chèvre et non

¹⁵⁷*Ibid*, p.48.

¹⁵⁸*Ibid*, p.49.

¹⁵⁹*Ibid*, p. 239.

¹⁶⁰Leo Strauss, dans sa recherche "d'un étalon du juste et de l'injuste" (p.14) afin de combattre le "nihilisme"(p.17) qui résulte de l'historicisme, illustre parfaitement cette attitude. Cf. son introduction à *Droit naturel et histoire*, Flammarion, 1986, p.14-20.

¹⁶¹*VM*, p.342. Gadamer évoque d'ailleurs la question du droit naturel dès l'introduction de *VM*, p.14.

¹⁶²*EN* 1134 b30.

¹⁶³*Magna moralia*, I, 33, 1194, b32.

deux moutons"¹⁶⁴), d'autres ne sont pas indifférentes, ce sont ces dispositions qui sont dites "juste naturel". Mais bien que ces dispositions aient "la même force" partout, ce n'est pas de la même manière que "le feu qui brûle ici et en Perse", c'est-à-dire que les exigences du juste naturel peuvent être satisfaites de multiples manières¹⁶⁵.

Comme nous le verrons, le juste et le bien dans les affaires humaines est peut-être surtout une question de concrétisation et de prise en considération de la situation, plus que de contenu normatif qu'on pourrait énoncer une fois pour toute. Nous tenterons bientôt de nous approcher davantage de cet étrange "quelque chose" auquel Gadamer a consacré d'importants développements dans le cadre de ses travaux sur les Grecs. Mais avant nous aimerions nous demander si le savoir pratique tel que Gadamer l'entend consiste en un simple conformisme de l'individu face aux normes éthiques qui lui sont transmises. L'herméneutique fait-elle une place à la critique, à la liberté, ou l'individu est-il de part en part "travaillé par l'histoire"?

VII-2 L'herméneutique, une pensée du conformisme? L'esprit socratique de l'herméneutique gadamérienne.

S'il s'avérait facile, à la lecture des passages de *Vérité et Méthode* où Gadamer s'emploie à réhabiliter la tradition et les préjugés, de conclure que l'herméneutique était une pensée conventionnaliste, que devons-nous donc penser de ses écrits portant sur la philosophie pratique? La reconnaissance de *l'homologon* comme principe de l'éthique ne cautionne-t-elle pas l'opinion (de Habermas entre autres) voulant que Gadamer soit un simple zéléateur de la *doxa* et de l'ordre établi ? Bien sûr, comme nous l'avons fait valoir, l'herméneutique prend au sérieux l'appartenance de l'individu à un *éthos* particulier. À l'idée d'une parfaite maîtrise et d'une totale transparence, Gadamer a opposé un sens aigu des multiples conditionnements qui travaillent notre conscience et attiré l'attention sur les médiations langagières et sociales qui portent l'exercice de notre raison. Que l'*éthos* commun d'une société soit orienté vers la justice et le bien (ce qui peut, comme nous

¹⁶⁴EN 1135a5.

¹⁶⁵Bien qu'Aristote ne conçoive pas un droit naturel comme un contenu permettant de critiquer le droit positif, il n'en demeure pas moins comme Gadamer le fait remarquer, qu'il propose une instance critique *immanente* au système judiciaire, *l'épieikeia*, l'équité qui est un correctif par rapport à la généralité aveugle de la loi qui est la preuve qu'Aristote était bien conscient du rôle inaliénable de l'interprétation dans l'application de la justice. Cf. EN, V, 14.

venons de le suggérer, être satisfait par divers systèmes de moeurs), ou qu'il soit corrompu par la violence, cela ne change rien au fait que nous soyons d'abord modelés par l'éducation normative que nous avons reçue. Mais l'exercice de cette lucidité face à notre appartenance préalable signifierait-il que l'herméneutique soit pour autant une pensée particulièrement conventionnaliste ou traditionaliste? Gadamer n'a jamais soutenu que la traditionalité d'une norme, d'une interprétation ou d'une opinion constituait une justification suffisante de sa validité. Il a bel et bien attiré l'attention sur le fait que *l'éthos*, comme système normatif hérité de l'éducation est toujours, que nous le voulions ou non, comme une "seconde nature" pour l'homme, qui est formé par son milieu, par sa langue, avant de pouvoir procéder à toute réflexion, laquelle prend d'ailleurs sens sur le fond de cette appartenance première. Ceci impliquerait-il que la praxis humaine se résume selon Gadamer à une soumission aveugle à tout ce qui se dit, tout ce qui se fait au sein de notre communauté? Nous croyons bien au contraire qu'un examen attentif des textes gadamériens portant sur la philosophie pratique nous permettra de mettre en question le lieu commun voulant que l'herméneutique ne rende pas justice à la part de choix, de liberté et de responsabilité qui incombe toujours à celui qui agit, qui parle et qui comprend.

a) *La praxis comme lieu de "l'ainsi ou de l'autrement": distance, choix, responsabilité.*

"Bewusstsein von etwas bedeutet immer Abschied von der Eindeutigkeit des >So und nicht anders< und ein Heraustritt in die Möglichkeit des >So oder anders<."¹⁶⁶

Il ne faudrait pas croire que l'herméneutique néglige la faculté propre à l'homme de prendre ses distances, et ceci en premier lieu face à lui-même, ce dont témoigne éloquemment l'expérience herméneutique de la finitude¹⁶⁷. Gadamer, par sa critique de la

¹⁶⁶Gadamer, *GW*, t.10, p.440. C'est également ce qui caractérise "la primauté herméneutique de la question" et la logique de l'ouverture. "L'ouverture inscrite dans l'essence de l'expérience est précisément, du point de vue logique, celle du "comme ceci ou comme cela". Sa structure est celle de la question", question qui trouve "son achèvement dans une négativité radicale, dans le savoir du non-savoir." *VM*, *op.cit.*, p.385.

¹⁶⁷Dans un texte consacré au thème "La tâche de la philosophie", Gadamer dit que son projet philosophique consiste à "libérer la conscience historique de la pression exercée par l'idéal d'objectivité de la science moderne, et la développer elle-même comme une conscience herméneutique, capable à la fois de distance et de pénétration." *L'héritage de l'Europe*, *op.cit.*, p.153. Il ne faut donc pas confondre prétention à l'objectivité (comme liberté totale face à toute appartenance) et saine prise de distance. Le thème de la distance est important pour l'herméneutique, nous verrons bientôt comment. Ricoeur a largement exagéré en suggérant que l'herméneutique gadamérienne ne rendait justice qu'au thème de

distanciation comme "oubli de soi" et de la croyance en la possibilité d'une saisie "objective" du sens, a combattu l'idée de la possibilité d'une *Aufklärung* totale, mais il n'a jamais suggéré que nous devrions rester embourbés dans nos convictions particulières en ne prenant aucune distance face à nos préjugés. Au contraire, la prise de distance face à l'idiosyncrasie est le rôle même de toute formation, et la remise en question d'une conviction préalable dans notre rencontre avec l'autre, le cœur de toute expérience de herméneutique digne de ce nom. La formation qui nous amène à une "ouverture maintenue face à l'altérité, à des perspectives autres et plus générales", nous permet ainsi d'atteindre "un sens général de la mesure et de la distance par rapport à soi d'où procède une élévation, au-delà de soi-même à l'universel"¹⁶⁸. Gadamer rappelle d'ailleurs fréquemment que les définitions aristotélicienne de l'homme, comme être qui possède le langage et comme être qui peut rire, évoque d'une double façon la même capacité de *distanciation* face à l'immédiateté qui est propre à l'humain¹⁶⁹. Avoir un monde, nous dit Gadamer, cela consiste précisément à pouvoir prendre ses distances par rapport à ce qui afflue constamment vers nous, grâce à l'intermédiaire du langage¹⁷⁰. Nous ne sommes donc pas entièrement "absorbés" par le monde et l'espace de jeu dont nous disposons, nous force à devoir constamment choisir entre plusieurs possibilités. Les écrits de Gadamer sur l'éthique montrent qu'il n'a pas négligé cette dimension de la vie humaine. "La manière de vivre de l'homme n'est pas aussi fixée par la nature que celle des autres vivants. C'est ce qu'exprime le concept de "prohairesis" qui lui convient à lui seul. "Prohairesis" signifie anticipation préférentielle et choix préférentiel (*Vornahme und vorgängige Wahl*). Préférer sciemment une chose à une autre et choisir en connaissance de cause entre des possibilités est la caractéristique exclusive et particulière de l'homme"¹⁷¹. Que dans le domaine de la praxis, les choses puissent être, comme le dit

l'appartenance en négligeant celui de la distanciation. Cf. "La fonction herméneutique de la distanciation" in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, pp.101-119.

¹⁶⁸VM, p.33.

¹⁶⁹Cf., *La philosophie herméneutique*, op.cit., p.176.

¹⁷⁰"...ce qui, par opposition, distingue l'homme de tout autre vivant, c'est que son rapport au monde se caractérise par sa liberté à l'égard de l'environnement (*Umweltfreiheit*). Une telle liberté implique la constitution langagière du monde. Les deux choses vont de pair. S'élever au-dessus de l'affluence de ce qui se présente, venant du monde, cela veut dire avoir un monde et avoir une langue. (...) S'élever au-dessus de l'environnement, c'est *s'élever au monde*; cela ne signifie pas quitter l'environnement, mais adopter au contraire une nouvelle position à son égard, une conduite libre et ménageant une distance, dont l'accomplissement est toujours langagier." VM, p.468-69.

¹⁷¹"L'herméneutique comme philosophie pratique", in *Herméneutique, traduire, interpréter agir.*, op.cit., p.54. Ce concept de *prohairesis*, au centre de la philosophie pratique aristotélicienne prouve, selon Gadamer, que celui-ci a rendu justice aux deux moments essentiels de la vie éthique. "Aristote parvient à éclairer l'essence du savoir moral de telle manière qu'elle recouvre également avec le concept de "choix préférentiel", la subjectivité de la conscience morale qui se prononce sur un cas de conflit, et la substantialité qui la porte et détermine aussi bien son savoir moral que chacun de ses choix." *L'art de*

Aristote, "ainsi ou autrement", c'est précisément ce qui donne sens à l'action humaine, car si l'éthique donnait prise à un savoir de type scientifique, il n'y aurait plus aucun sens à parler de délibération, de décision et de responsabilité face aux choix que nous faisons¹⁷². Que nos choix soient préalablement orientés par les normes de notre *éthos* ne nous dispense donc pas d'avoir à distinguer ce qui, dans chaque situation, correspond au bien et d'avoir à choisir la possibilité qui convient. Toutefois, la liberté de choix dont il est question ici ne doit donc pas être confondue avec l'idée d'une totale indétermination ou encore avec l'exercice arbitraire d'une volonté de puissance. Le *phronimos* qui fait le bon choix en fonction de ce qui lui semble préférable ne jouit pas d'une totale liberté de mouvement. Les possibilités (et à plus forte raison, les *bonnes* possibilités) qui s'offrent sont limitées, comme dans le jeu, où l'exercice de la liberté est soumis à certaines contraintes et orienté vers un but, de sorte qu'un nombre limité de manœuvres sont possibles et profitables.

De la même façon, lorsqu'il s'agit de comprendre une parole ou un texte, nous disposons d'une certaine marge de jeu, mais non d'une liberté infinie. De plus, si nous pouvons effectivement et devons choisir d'interpréter "ainsi ou autrement" selon ce qui nous paraît le plus plausible et le plus vraisemblable, nous ne pouvons pas choisir d'entendre ou de ne pas entendre ce qui nous est dit¹⁷³.

b) *Savoir du bien et piété socratique du questionnement*

"Tous les noms du bien et du mal sont des symboles: ils n'expriment pas ils font seulement signe. Un fou celui qui veut obtenir d'eux le savoir." Nietzsche (s'inspirant d'une sentence d'Héraclite) ¹⁷⁴

comprendre II, op.cit., p. 321. "Le centre de gravité de l'éthique philosophique d'Aristote est donc la réconciliation du *logos* et de l'*éthos*, de la subjectivité du vouloir et de la substantialité de l'être." *Ibid.*, p.322.

¹⁷²Pierre Aubenque a bien fait apparaître que l'impossibilité d'une science de l'éthique est la condition de possibilité de l'action humaine: "...Dans un monde parfaitement transparent à la science, c'est-à-dire où il serait établi que rien ne peut être autrement qu'il n'est, il n'y aurait aucune place pour l'art, ni d'une façon générale, pour l'action humaine." *La prudence chez Aristote, op.cit.*, p.68.

¹⁷³Cf. *VM*, p. 487, où il est question du lien entre l'entendre (*Hören*) et l'appartenance (*Zugehörigkeit*).

¹⁷⁴*Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie générale française, 1972, p.102.

Mais qu'en est-il donc de l'idée du bien, qui guide nécessairement tout choix sensé? Le bien n'est-il présent que dans l'ensemble des normes traditionnelles par lesquelles nos évaluations sont toujours préorientées, ou est-il quelque chose que l'on pourrait apprendre de façon rationnelle et dont on pourrait en quelque sorte par la suite énoncer les axiomes? Si tel était le cas, nous n'aurions plus à nous questionner. Or, selon Gadamer, le "savoir" du bien est justement de telle sorte qu'on ne peut jamais prétendre le "détenir". Dans une étude approfondie qu'il a consacré à l'idée du bien, Gadamer fait remarquer que Platon n'emploie jamais le terme d'*eidos* pour désigner l'idée du bien, mais plutôt celui d'*idéa* qui "insiste davantage, dans la "vue", sur le "voir" que sur ce qui s'offre à la vue". Ceci suggère, à son avis, que le bien n'est pas quelque chose qui pourrait être conceptuellement défini et appris comme un *mathèma*, une connaissance, mais désigne plutôt "pour ainsi dire l'orientation de sens du questionnement et de la visée"¹⁷⁵. Ainsi, c'est la figure de Socrate, qui incarne parfaitement la "piété du questionnement"¹⁷⁶, que Gadamer suggère pour illustrer en quoi consiste un "savoir" du bien. Ce savoir, savoir radicalement différent du savoir scientifique ou technique, se manifeste d'abord par l'aveu d'un non-savoir. Ce savoir socratique du non-savoir, en ce qui concerne le bien, ne signifie pas que l'on adhère à un doute systématique radical de type sceptique et que l'on doit ainsi suspendre notre jugement sur toutes choses, afin d'atteindre l'ataraxie. Il trouve au contraire son sens dans la disponibilité constante à se questionner et à mettre nos opinions à l'épreuve. Hannah Arendt a certainement eu une intuition très juste lorsqu'elle a cru voir un lien entre la capacité à se comporter de façon morale et l'activité de penser, c'est-à-dire, la disposition à se questionner, à ne pas être "tout d'une pièce", mais à pouvoir entretenir un dialogue avec soi-même¹⁷⁷. On pourrait dire avec Gadamer que le savoir du bien consiste ainsi en une conscience du "non-savoir dans le devoir-savoir du bien"¹⁷⁸. Ce savoir n'a rien d'un savoir anonyme ou cumulatif, mais consiste en un examen dont on ne peut se décharger sur rien ni personne. "Avoir à s'interroger sur le bien, affirmer une préférence par une

¹⁷⁵L'idée platonico-aristotélicienne du bien, *op.cit.*, p.34. Voir aussi *La philosophie herméneutique*, *op.cit.*, p.233, "...l'idée du bien a le même sens que le formalisme de Kant. Il tombe sous le sens, en effet, que le "bien ne peut pas être quelque chose que l'on pourrait vraiment conceptualiser et embrasser de manière telle que l'on puisse en acquérir une connaissance susceptible de nous permettre d'en comprendre les différenciations particulières."

¹⁷⁶"Il est sûr que l'art de la compréhension est d'abord et avant tout un art de l'écoute. Mais pour cela il faut laisser ouverte la possibilité que ce soit l'autre qui ait raison. (...) Dans une belle formule, Heidegger avait déjà vanté la "piété de la pensée". J'aimerais ajouter que ce doit être aussi une piété du questionnement." *La philosophie herméneutique*, *op.cit.*, p.231.

¹⁷⁷Cf. *La vie de l'esprit*, trad. L.Lotringer, Paris, PUF, 1981, p.20 .

¹⁷⁸"Die sokratische Frage bleibt als Herausforderung bestehen, die wahre menschliche Weisheit (*anthropinè sophia*) ist, sich des Nicht-wissens im Wissenmüssen des Guten bewusst zu sein", *GW* t.7, p.108.

décision consciente, devoir donc se donner à soi-même une raison, voilà ce qui fait de l'homme un être humain"¹⁷⁹.

Gadamer nous invite donc à concevoir la *phronésis*, vertu de la bonne délibération (*euboulia*), non comme la détention d'un contenu de connaissance déterminé, mais comme *disposition* au dialogue, dialogue de l'âme avec elle-même qui pèse et sous-pèse ses motifs, ses intentions, qui évalue les circonstances et le bien-fondé de ses prétentions, mais aussi dialogue avec les autres bien sûr, sans lesquels la question du bien ne se poserait pas¹⁸⁰. La dialectique, comme art du dialogue n'a donc rien d'un "art mystérieux réservé aux philosophes", mais décrit le devoir de différenciation et de délibération incombant toujours à celui qui doit choisir, ce qui est une "situation inamissible de l'homme"¹⁸¹.

"Quand d'ordinaire celui qui sait doit fournir des raisons, il peut les tirer d'un savoir général qu'il a acquis en apprenant. (...) En revanche, il n'en va pas de même dans l'exercice pratique de la raison. Là on ne peut s'appuyer sur un savoir général acquis d'avance et pourtant on prétend former et porter un jugement en pesant le pour et le contre, et prendre dans chaque cas la décision raisonnable qui s'impose. Celui qui délibère avec lui-même et avec d'autres sur l'action qui dans une situation déterminée, serait juste, celui-là est manifestement prêt à ne donner à sa décision que de bonnes raisons et celui qui se comporte toujours aussi raisonnablement, celui-là possède la vertu de rationalité, c'est-à-dire de la "bonne délibération"¹⁸²

C'est cette disposition à se mettre à l'épreuve et à rendre raison de nos actes qui distingue le savoir pratique du savoir scientifique ou technique¹⁸³. Il ne consiste donc pas en la possession d'un procédé qui nous libérerait ensuite de tout examen, contrairement à la *technè* qui, elle, "est à son comble lorsqu'elle peut le plus se dispenser de ce en quoi consiste tout entière la *phronésis*: chercher encore, y regarder soi-même à deux fois, bien réfléchir pour éventuellement *se raviser*"¹⁸⁴. Savoir rendre raison ne consiste pas seulement à pouvoir convaincre mais également à avoir l'ouverture d'esprit suffisante pour se laisser persuader lorsque l'autre nous présente de bonnes raisons. Comme on le sait, ce

¹⁷⁹*L'idée du bien...*, *op.cit.*, p.97.

¹⁸⁰Parlant de l'utilisation platonicienne du terme *phronésis*, Gadamer souligne ainsi: "Nommer "*phronésis*" la "vertu" dialectique a du sens, et cela a du bon." *L'idée platonico-aristotélicienne du Bien*, *op.cit.*, p.47.

¹⁸¹*Ibid*, p.97.

¹⁸²*Ibid*, p.40.

¹⁸³ Par son ironie, Socrate montre "l'incoercibilité de la recherche du logos. Il ne s'agit pas de l'attitude d'un chercheur qui veut établir des propositions scientifiques à validité universelle, mais plutôt d'un modèle de connaissance de soi et d'auto-examen éthiques (...) qui n'a d'efficacité que par le dialogue", *L'art de comprendre II*, *op.cit.*, p.361.

¹⁸⁴"Le savoir pratique" in *L'idée du bien...*, *op.cit.*, p.163.

champ où se font valoir des arguments persuasifs, vraisemblables, probables, appartient à la rhétorique qui "raisonne sur des sujets qui requièrent la discussion" étant "susceptibles de recevoir deux solutions opposées"¹⁸⁵.

Le savoir pratique est donc tout le contraire d'une somme de connaissances transmissibles sur lesquelles on pourrait se "reposer". Il s'agit d'une incessante remise à l'épreuve, d'une investigation toujours reprise sous la forme du dialogue, où l'on s'efforce de donner des raisons convaincantes sans toutefois jamais pouvoir être sûr que l'on a bel et bien raison. Selon Gadamer, les dialogues socratiques de Platon ont eux-mêmes pour but de nous éveiller au questionnement et à la nécessité d'un tel examen incessant, "sans lequel la vie ne vaut pas d'être vécue"¹⁸⁶. Lorsqu'il met en évidence le rôle préalable de l'*éthos* normatif dont on hérite par notre formation, Gadamer ne suggère donc jamais que l'on doive s'en remettre aveuglément à cet ordre conventionnel, car "on peut toujours se réclamer de ce qui se dit ou se fait pour échapper à des obligations morales gênantes"¹⁸⁷.

c) *Socrate contre la doxa.*

Bien que nos évaluations soient toujours soutenues par un système normatif imperceptiblement intégré, la délibération en vue du bien reste donc essentielle, une obéissance aveugle aux normes ou aux lois dénotant un "pharisaïsme" ou une stupidité qui n'a rien de commun avec la *phronésis*¹⁸⁸.

"Die Bereitschaft zur Rechenschaftsgabe über das Gute ist selber die Weise, wie man vom Guten weiss. In der Tat sagt es Plato ausdrücklich. Die beruhigte Übereinstimmung mit den Konventionen der Gesellschaft ist kein Wissen, sondern

¹⁸⁵Aristote, *Rhétorique*. 1357a1.

¹⁸⁶Platon, *Apologie de Socrate*, 38 a 5. "Die platonischen Dialog haben auf diese Weise einen >protreptischen< Charakter, das heisst, sie rufen zur Philosophie auf, zum Denken und zur Rechenschaftsgabe.(...)Die wahre Protreptik ist also>Epagoge<, eine Hinführung, die zwar nicht zu einem endgültigen Wissen führt, aber zu einem Bestehen auf der Suche nach wirklichem Wissen." *GW*, t.7, p.106.

¹⁸⁷*L'art de comprendre I, op.cit.*, p.241.

¹⁸⁸"We try to find the best, the good in our decisions and this is always a very concrete thing. And not at all a blind obedience to the prescriptions of society. It may be the case that it is good and moral and even politically justified, to go beyond the prescriptions of conventions." "Practical philosophy as a Model of the Human Sciences", in, *Research in Phenomenology*, vol. IX, 1979, p.82. Sur le danger du pharisaïsme, comme attachement abstrait à la lettre de la "Loi", cf. *L'art de comprendre II, op.cit.*, p. 314.

>Doxa<. Wissen besteht nicht darin, sich mit der Doxa, der allgemeinen Zustimmung, zufriedenzugeben."¹⁸⁹

Que l'on obéisse aveuglément aux prescriptions d'un ordre conventionnel ou à des règles "rationnelles" cela ne change d'ailleurs rien à l'affaire. La tendance contemporaine à vouloir se décharger des décisions importantes en s'en remettant aux experts afin de "rationaliser" les domaines de la vie qui demanderaient plutôt une active délibération de chacun, comme "forme panique de la fuite devant la liberté"¹⁹⁰, ne vaut pas mieux que le conventionnalisme. Dans les deux cas, la même dérobade devant la responsabilité du jugement se paie d'un renoncement à la liberté, liberté humaine qui selon Gadamer "se présente moins dans le libre-arbitre que dans la responsabilité pleine et entière de tous nos actes"¹⁹¹. Nous réapprendre le sens de l'exercice du jugement contre un obscurcissement technico-scientifique du domaine de la *praxis*, voilà sûrement l'âme du rappel gadamérien de la philosophie pratique. Cela n'a rien à voir avec une promotion obscurantiste du traditionnel et du conventionnel¹⁹².

D'ailleurs, si l'action juste demande davantage que le respect abstrait de certaines normes préétablie, et que son poids porte ainsi surtout sur la bonne délibération, les normes elles-mêmes ne sont pas à l'abri d'une remise en question:

"La philosophie pratique suppose que nous sommes toujours déjà préformés par les idées normatives dans lesquelles nous avons été élevés et qui sont au fondement de l'ordre social. Cela ne signifie nullement que ces normes soient fixées à jamais et qu'elles échappent à toute critique. La vie en société procède en permanence à la transformation des valeurs jusqu'alors en cours. Mais il serait illusoire de vouloir détruire abstraitement des idées normatives et de les mettre en vigueur en prétendant à leur légitimité scientifique."¹⁹³

Contre la prétention de la critique des idéologies à dissoudre la tradition une fois pour toutes, par la seule force de la réflexion, Gadamer fait valoir que la réflexion émancipatrice est depuis toujours partie intégrante de la vie historique, les jeunes générations innovant par rapport aux anciennes et proposant un nouvel idéal qui se

¹⁸⁹GW, t.7, p.107.

¹⁹⁰Langage et vérité, op.cit., p.277.

¹⁹¹L'héritage de l'Europe, op.cit., p.44.

¹⁹²La philosophie herméneutique, p.236 "... Cette forme tout à fait distincte de connaissance, la *phronésis* a perdu sa légitimité. Mais ce n'est pas là de la science! (...) La tâche principale de la philosophie herméneutique est de nous y ouvrir les yeux. Nous avons besoin d'une nouvelle légitimation de la faculté de juger."

¹⁹³L'art de comprendre II, op.cit., p.347.

transmettra ensuite aux générations suivantes, qui à leur tour seront soumis à la même dynamique. S'il n'en était pas ainsi, l'humanité serait sans histoire: "la tradition ne se forme elle-même que dans un changement continu" ¹⁹⁴. Toutefois, ce mouvement de rupture est à comprendre comme une "négation déterminée", l'innovation prenant sens par rapport à ce qui est rejeté et s'appuyant sur un fond qui se maintient et non comme une dissolution "rationnelle" finale de tous les liens traditionnels ¹⁹⁵.

VII-3 Héritage rhétorique et médical de la philosophie pratique: l'importance du *kairos*

a) *Une exactitude d'un "autre type"*

Certains opposeront toutefois que la délibération "phronétique" telle que nous venons de la décrire ne répond pas aux exigences de méthode et d'exactitude qui sont propres au véritable savoir (de type scientifique s'entend...). On définit en effet la science moderne par son souci méthodique de l'exactitude et de la mesure. La science ne saurait renoncer à cette exigence qui la caractérise sans perdre ses vertus propres, et c'est donc à bon droit qu'elle fait de l'exactitude et de la méthode un de ses mots d'ordre. Qui pourrait soutenir en effet, qu'il est préférable en ce domaine de s'en remettre à l'"à peu près" ou à un flou dit "artistique"? Mais en vérité, on peut se demander s'il existe une seule activité humaine où l'on préfère volontairement s'en remettre à de tels pis-allers. Le poète ne cherche-t-il pas lui aussi le mot juste sans lequel l'équilibre du poème risque d'être brisé, le peintre n'applique-t-il pas la teinte qui convient exactement à l'esprit du tableau, le juge ne désire-t-il pas rendre la sentence la plus juste et le médecin proposer le traitement approprié ¹⁹⁶ ? Toute notre vie pratique obéit en fait à l'exigence d'un autre type d'exactitude que celle à laquelle les mathématiques nous habituent, il s'agit de ce que les Grecs appelaient le *deon*, le *prepon* ou le *kairos*, c'est-à-dire ce qui convient, ce qui est opportun, approprié, la "juste mesure" ¹⁹⁷. Alors que la mesure mathématique concerne le *poson*, le combien, "Die

¹⁹⁴*Ibid*, t.I, p.165.

¹⁹⁵*Cf. GW*, t.2, p.469.

¹⁹⁶"Da redet man von der Präzision der Mathematisierung. Aber ist die Präzisierung in der Anwendung der Mathematik auf die Lebenspraxis je so gross wie das Ohr des Musikanten, der beim Stimmen seines Instrument am Ende zufrieden ist? Gibt es nicht ganz andere Formen von Präzision, die gerade in einem Bereich liegen, der nicht Anwendung von Regeln oder Apparaten ist, sondern ein darüber hinausgreifendes Treffen des Richtigen?" "Vom Wort zum Begriff" in *Gadamer Lesebuch*, *op.cit.*, p.104.

¹⁹⁷Platon, dont Gadamer s'inspire, expose ainsi la nature des deux types de mesure "...dans une partie de cet art (de mesurer) nous placerions l'ensemble entier de tous les arts où l'on mesure par rapport à leurs

andere Art des Messens besteht dagegen darin, dass man selber das richtige Mass, das Angemessene selber trifft. Das kennen wir etwa aus dem Wunder der Harmonie der Töne oder auch dem harmonischen Wohlbefinden, das man Gesundheit nennt. Da geht es um das, was die Griechen >poion<, die Qualität nennen"¹⁹⁸. S'il est exclu, dans le domaine des choses humaines, qu'un seul étalon de mesure puisse être appliqué du dehors aux situations particulières, cela ne signifie pas que nous sombrions dans un relativisme où tout serait laissé à l'arbitraire individuel, mais que nous devons enrichir notre conception de ce que signifient "mesure" et "exactitude". L'expression méprisante de "flou artistique" trahit déjà, en suggérant que l'art est par définition étranger à toute exactitude, l'oubli de cet autre type de mesure dont Gadamer désire raviver le souvenir en puisant aux traditions grecques apparentées de la philosophie pratique, de la rhétorique et de la médecine.

Ce n'est donc pas à l'idée d'exactitude que Gadamer s'oppose en rappelant l'importance du *kairos*¹⁹⁹ dans les humanités car celui-ci, très important dans les traditions rhétorique et médicale grecques et présent dans la philosophie pratique d'Aristote et de Platon, constitue un type particulier d'exactitude et de mesure. Il s'agit de l'exactitude du médecin qui non seulement sait, comme Platon l'expose de façon comique, "échauffer ou refroidir le corps, faire, si bon (lui) semble, vomir ou évacuer par le bas" mais surtout qui sait "à qui et quand il faut appliquer chaque traitement et à quelle dose"²⁰⁰, ou encore de l'orateur qui sait non seulement composer un bon discours mais qui sait quel type de discours tenir

opposés un nombre, une longueur, une profondeur, une largeur, une vitesse; dans l'autre partie tous les arts qui ont en vue la juste mesure, le convenable, l'opportun, l'obligatoire [to deon- que Gadamer traduirait plutôt par "ce qu'il faut"], et d'une façon générale, tout ce qui est venu fixer sa résidence en ce qui tient le milieu entre les extrêmes." *Le Politique*, 284e, trad. Robin, Paris, La Pléiade, 1950. Voir aussi le *Philèbe* 55e-56d.

¹⁹⁸ Gadamer *Lesebuch*, *op.cit.*, p.104. Comme nous l'avons déjà mentionné, le thème platonicien des deux types de mesure est un thème auquel Gadamer avait été attentif déjà dans son premier article d'importance sur le *Protreptique* d'Aristote. Mais on le retrouve constamment dans les écrits de Gadamer sur l'éthique, notamment dans des textes récents. Cf. entre autres, *La philosophie herméneutique*, *op.cit.*, p.197, 238, *L'idée du bien...* *op.cit.*, p.107, *The Enigma of Health*, *op.cit.*, p.98, 108, 132-34, *Gadamer Lesebuch*, *op.cit.*, p.104-107.

¹⁹⁹Nous utilisons l'expression générique de *kairos* pour résumer tout ce que Gadamer entend par "l'autre type de mesure", c'est-à-dire ce qui est opportun, à-propos, approprié, convenable, conforme au juste milieu, car la notion de *kairos* a, au cours de son évolution très intéressante, correspondu à chacun de ces concepts. Contrairement à ce que l'on croit habituellement, le *kairos* n'était pas lié uniquement au concept d'occasion favorable. Avant de devenir une notion temporelle, le *kairos* possédait en effet un sens spatial. Chez Homère par ex. il désigne l'endroit du corps où l'on peut infliger une blessure mortelle. cf. *Iliade*, VIII, 84 (cité par Aubenque, *op.cit.* p.104, note 4). À partir de cette idée du "viser-juste", le *kairos* devient ensuite un concept normatif. Pour tous les développements sur cette question, cf. l'étude très complète de M.Trédé, *Kairos. L'à-propos et l'occasion. (Le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe s. av. J.-C.)*, Klincksieck, 1992.

²⁰⁰Platon, *Phèdre*, 268 a-b trad. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

à tel type d'homme et qui sait "en outre discerner les occasions de parler ou de se taire, d'être concis, émouvant, véhément et s'il est à propos ou mal à propos de recourir à telle espèce de discours"²⁰¹. Évidemment, ce sens de l'à-propos, de ce qui convient dans le cadre d'une situation particulière, qui différencie le pur technicien de la personne de jugement, n'est pas quelque chose qui puisse s'apprendre de façon théorique. Par son rappel de l'importance du *kairos* et de la juste mesure, qu'Aristote avait lui-même repris de la tradition rhétorique et médicale afin de distinguer son éthique de l'idée platonicienne d'un "bien absolu"²⁰², Gadamer nous invite donc à comprendre un type de jugement qui s'exerce sur le singulier et qui se distingue de la recherche scientifique de lois sous lesquelles les cas pourraient être simplement subsumés.

b) "*Faire preuve de compréhension*": l'*épieikeia*

Même dans le domaine humain où l'on a affaire à des lois, à savoir dans le domaine judiciaire, Gadamer fait valoir qu'un bon jugement exige la prise en considération de la particularité irréductible du cas en cause, la loi ne prenant véritablement sens que dans chacune de ses concrétisations. Une médiation de la loi, par essence, toujours trop générale face à la diversité infinie des cas qui sont, par définition, toujours uniques, s'avère à chaque fois nécessaire. Chez Aristote, le thème de l'équité (*épieikeia*) qui comme "redressement" de la loi est une forme supérieure du juste, vient souligner de façon très claire que même dans le seul domaine humain véritablement réglé par des lois, la généralité demande une médiation spéciale en fonction du cas toujours unique qui est en cause pour que le jugement soit rendu de façon appropriée. Il est à noter que la vertu morale de l'*épieikeia* (équité) qui est étymologiquement liée à l'*eikos* (le vraisemblable, le probable, le raisonnable), jouait, tout comme le *kairos* (l'opportun, le convenable, la juste mesure), un rôle clé dans l'ancienne rhétorique²⁰³. Dans un éloge funèbre, Gorgias nous permet de comprendre le lien qui unit étroitement les thèmes de l'équité et de l'approprié:

²⁰¹*Ibid*, 272 d. Ce thème du *kairos* dans le Phèdre de Platon fait dire à Gadamer que "déjà chez Platon s'annonce le dépassement du modèle "technique" d'une science qui s'apprend", cf. *L'art de comprendre II*, p.336.

²⁰²Sur la réappropriation par Aristote de la tradition médicale et rhétorique du *kairos*, cf. Pierre Aubenque, *op.cit.*, pp.95-106.

²⁰³Pour le lien étymologique entre l'*épieikeia* et l'*eikos*, deux empunts gadamériens important à la tradition rhétorique, voir Chantraine, P., *Le dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1990, p.354-55. L'*épieikes*, ce qui est raisonnable, convenable, équitable et modéré par opposition au *dikaios*, c'est-à-dire l'application stricte de la loi, s'oppose également à l'*aeikes*, l'affreux, ce qui ne convient pas, l'outrageux.

"Maintes fois, ils [les héros athéniens] donnèrent la préférence à l'équité dans sa douceur plutôt qu'au droit dans sa rudesse; maintes fois, à la rigueur de la loi, ils préférèrent la rectitude du discours. Car ils croyaient cette loi la plus divine et la plus universelle qui consiste à dire, à taire, à faire (ou à ne pas faire) ce qu'il faut quand il le faut"²⁰⁴. Ce thème nous met à même de saisir que la compréhension dans le domaine des choses humaines ne peut se réduire à un acte purement intellectuel de subsomption du particulier sous l'universel, même et surtout lorsqu'il est question de loi. Appliquer la loi trop géométriquement c'est manquer aux exigences du type de "rectitude" qui compte le plus, à savoir, celle de ce qui est approprié dans les circonstances²⁰⁵. De celui qui au contraire fait preuve d'équité en prenant en considération *l'eikos* et le *kairos*, on pourra dire qu'il "fait preuve de" ou qu'il "a" de la compréhension, ce qui ne veut pas dire qu'il soit intellectuellement très habile, ou qu'il détienne un étalon qui conférerait l'infaillibilité à ses évaluations, mais plutôt qu'il possède une sensibilité pour le caractère inaliénable de la particularité de la situation et qu'il peut voir ce qui convient. "Faire preuve de compréhension", vertu herméneutique s'il en est une, cela consiste donc à éviter d'asséner aveuglément des généralités en matière de jugement ou de conseils, alors que ce qui est exigé de nous, c'est d'avoir du tact, un bon coup d'oeil pour le singulier. L'herméneutique ne peut qu'être attentive au phénomène de l'équité qui, reposant sur un fond d'humanité, de solidarité et de perspicacité, relève d'une faculté qui dépasse la compétence purement technique dans l'application de normes ou de règles prédéterminées.

c) *Importance de la concrétisation et perspectivisme*

De même, lorsqu'il s'agit de la praxis, l'important ne consiste pas en une application de règles générales²⁰⁶.

²⁰⁴Cité par Panulde, *Contre Hermogène*, V, 548. Cf. *Les Présocratiques*, Paris, La Pléiade, p.1029.

²⁰⁵Le souci de compréhension et d'indulgence pour la situation particulière présent dans le thème de *l'épieikeia* peut donner l'impression de venir corrompre ce qui fait la force de la loi, c'est-à-dire le fait que personne ne devrait sous aucun prétexte la transgresser. Une approche trop compréhensive des circonstances atténuantes vient en quelque sorte amollir les lois qui visent au bien-être commun. C'est ce que Vico, par ailleurs très sensible au rôle de la *phronésis* comme prise en considération des circonstances dans la vie morale, a fait ressortir dans sa critique du rôle croissant de l'équité dans la pratique judiciaire de son temps, par rapport à l'inflexibilité du droit des anciens romains pour lesquels la loi était sacrée et ne souffrait aucune exception, même s'il devait en résulter une injustice pour l'individu. Mais cette critique de *l'épieikeia* ne fait que confirmer indirectement que l'application rigide de la lettre de la loi risque d'entraîner l'injustice. Pour la critique de Vico voir "La méthode des études..." in *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même. op.cit.*, p.257 sqq.

²⁰⁶"Würde nicht eine blosser Anwendung eines Allgemeinen auf den einzelnen Fall angesichts der Forderung der Situation eine Falsche Entlastung anbieten, statt den Menschen zu verantwortlicher Entscheidung zu nötigen? Als ob es in diesen Bereich mit Regelbefolgerung getan wäre!" *GW*, t.7, p. 386.

"Was nämlich in der konkreten Situation, in der Sie sich befinden-die mit anderen Situationen gewiss manche Ähnlichkeit haben kann, die aber doch diese sehr besondere Situation ist, in der Sie stehen-, was da vernünftig ist, was im Sinne des Rechten zu tun ist, das schreiben die Ihnen mitgegebenen allgemeinen Orientierungen über Gut und Böse gerade nicht so vor, wie zum Beispiel eine technische Gebrauchsanweisung den Umgang mit einem Gerät vorschreibt, sondern das Zu-Tuende müssen sie selber bestimmen. Und dazu müssen sie sich über Ihre Situation verständigen. Sie müssen interpretieren. Das ist die hermeneutische Dimension der Ethik und der praktischen Vernunft."²⁰⁷

Les tournures indéterminées de l'éthique d'Aristote qui nous invitent dans la lignée de la tradition rhétorique du *kairos*, à faire "ce qu'il faut"²⁰⁸, "au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut"²⁰⁹ ne doivent pas être comprises comme une indigence conceptuelle imputable à la négligence d'Aristote. Elles rendent au contraire parfaitement justice à la tâche personnelle de concrétisation des normes qui incombe à celui qui agit²¹⁰, ainsi qu'à la nécessité de la prise en considération de toutes les circonstances qui sont si diverses, qu'aucune théorie éthique ne pourrait toutes les embrasser²¹¹. Ainsi, selon Gadamer, il ne faudrait pas faire l'erreur de croire que la théorie du "juste milieu", représente une règle ou une norme à laquelle nous devrions nous conformer, car elle décrit en fait simplement ce qui se produit lorsque nous agissons de façon appropriée.

"La structure générale de l'*arété* élaborée par Aristote comme milieu entre deux extrêmes ne constitue en aucun cas une règle applicable. Le sens de sa doctrine n'est pas de devoir s'en tenir au juste milieu, mais de devoir être conscient de ce qu'on fait proprement, quand on fait ce qui est juste. C'est là en effet, que se laissent reconnaître les extrêmes, que tout le monde s'accorde à rejeter, alors que,

²⁰⁷H.-G. Gadamer *im Gespräch*, *op.cit.*, p.66.

²⁰⁸EN, 1107 a 4

²⁰⁹EN, 1106b21-23

²¹⁰Comme le fait judicieusement remarquer Pierre Aubenque, l'insistance d'Aristote sur le contexte particulier dans lequel un acte est posé ne vise pas du tout à restreindre, comme c'est souvent le cas dans des théories modernes, la liberté de celui qui agit et par le fait même sa responsabilité, mais au contraire à en prendre la véritable mesure. *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1993, p.97.

²¹¹"La célèbre analyse aristotélicienne des vertus éthiques, dont la structure est censée être celle d'un milieu entre des extrêmes, équivaut de façon significative à une non-définition. Les vertus reçoivent leur contenu relatif des extrêmes, dont les contours dans les convictions morales sont beaucoup plus marqués que ceux du louable milieu (...). Le *hōs dei* et le *hōs ho orthos logos* n'esquivalent pas la nécessité d'une conceptualisation rigoureuse, mais renvoient à la concrétude par laquelle seule l'*arété* accomplit sa détermination. Parvenir à cette concrétisation est apparemment l'affaire de celui qui fait preuve de *phronēsis*." *L'art de comprendre II*, *op.cit.*, p.346.

comme on le sait, le "juste" en tant que tel ne possède aucune détermination clairement assignable."²¹²

En effet savoir qu'il faut atteindre le juste milieu ne nous dit pas en quoi consiste cette justesse, ni comment on peut y parvenir. Ce savoir est si peu un savoir "positif" que ce qui nous guide, dans l'agir éthique, c'est peut-être surtout, comme le suggère souvent Gadamer, la sensibilité pour ce qui ne convient pas, pour ce qui "jure". Ceci nous rappelle évidemment le souvenir de Socrate et de son *daimon*, qui sans jamais prescrire à Socrate aucune action précise, l'avertissait lorsqu'il devait s'abstenir de poser certains gestes.

"L'application du savoir pur de la mathématique ne peut suffire là où il importe d'avoir un bon oeil. Il en va toujours de même avec l'harmonie, la symétrie et la beauté. Dans ces cas, la moindre déviation est déjà désastreuse. Une seule fausse note, en musique comme dans les relations humaines en général, peut déjà perturber l'harmonie comme l'humeur. Dans des cas pareils, on n'est même pas capable de dire ce qui aurait été approprié, mais nous savons tous avec certitude ce qui était inapproprié et ce qui a dérangé l'harmonie."²¹³

C'est pourquoi Gadamer suggère que les grands concepts directeurs fournis par les traités de philosophie pratique ne sont en fait que des "cibles" comme le dit Aristote, ou pour emprunter la belle image de Vico, des *lars compitales*, ces statues placées à la croisée des chemins afin d'indiquer les directions au voyageur²¹⁴. Cela serait une erreur d'attendre plus d'un traité d'éthique. Comme le dit Gadamer, "le véritable contenu de l'éthique aristotélicienne se trouve non pas dans les grands concepts directeurs (...) mais au contraire dans l'absence de lustre et la sûreté de la conscience morale concrète (*hōs ho logos ho orthos legei*) qui s'exprime dans des concepts aussi amples et en attente de détermination que ce qui "se fait", ce qui est "convenable", ce qui est "bon et bien"²¹⁵, etc.

Dans l'éthique telle que Gadamer la conçoit, à la suite d'Aristote et de la tradition du *kairos*, il n'y a donc pas d'action qui soit intrinsèquement condamnable, ou absolument bonne, puisque tout dépend de la situation, de l'intention, des circonstances particulières. Comme on le sait, les sophistes partageaient aussi cette conviction qu'il n'existe pas de

²¹²*L'idée du bien... op.cit.*, p.136-137. Voir aussi *GW*, t. 10, p.263. "Es handelt sich also bei der >phronesis< nicht um rationale Regelbefolgerung. Auch die Regel von der goldenen Mitte und ihre Begründung ist eine reine Beschreibung dessen, was der Mensch tut, der das Gute zu wählen hat."

²¹³*La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.198.

²¹⁴*EN*, 1094 a23. Vico, *Vie de Giambattista Vico, op.cit.*, p.250.

²¹⁵*L'art de comprendre II, op.cit.*, p.322 (traduction corrigée).

bien en soi ou de vérité absolue²¹⁶. Toutefois, ce qui les différencie radicalement par rapport à la tradition que nous venons d'évoquer (du moins les plus "nietzschéens" d'entre eux -si l'on nous passe cet anachronisme- tels les Thrasymaque et Calliclès, qu'on retrouve dans les dialogues platoniciens), c'est que leur *intention*, en attirant l'attention sur la "relativité" du bien, ne consistait pas à faire apparaître l'importance de la prise en compte de la situation afin de concrétiser correctement le bien et le juste, mais plutôt à mettre les esprits sens dessus dessous afin de donner libre cours à un égoïsme et une volonté de puissance débridée²¹⁷. Le perspectivisme de l'herméneutique n'a donc rien de sophistique ou de nietzschéen, car il ne vise pas à nous faire croire qu'il n'existe rien de tel que le vrai ou le bien afin de justifier une volonté de puissance, mais souligne plutôt l'assurance et "l'absence de lustre" avec laquelle notre conscience pratique sait déjà concrétiser le bien en fonction des situations avant toute réflexion "sophistiquée", toute "ratiocination" qui le plus souvent ne visent qu'à tenter de justifier l'égoïsme²¹⁸. Par son insistance sur l'importance de la situation et du point de vue pour toute expérience de compréhension, l'herméneutique gadamérienne peut donc se réclamer de penseurs aussi peu sceptiques qu'Aristote, Hippocrate et surtout Platon²¹⁹.

d) *La compréhension est-elle une application ?*

Nous voudrions maintenant examiner les conséquences de nos derniers développements pour l'herméneutique entendue comme art de comprendre et plus particulièrement comme pratique de l'interprétation des textes ou des oeuvres d'art. D'abord nous croyons que les réflexions de Gadamer sur "l'autre type de mesure" sont

²¹⁶Cf. G.Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, op.cit., p.12.

²¹⁷À ce sujet, voir aussi H.Arendt, *Considérations morales*, Paris, Rivages poche, 1996, p.52 sqq.

²¹⁸Gadamer aime souvent rappeler les pensées de Kant sur les raisons qui rendent la réflexion philosophique nécessaire en morale, et ce malgré le fait que la conscience "naïve" soit tout à fait capable et tenue d'agir moralement. "C'est une belle chose que l'innocence; le malheur est seulement qu'elle sache si peu se préserver, et qu'elle se laisse si facilement séduire" par "une dialectique naturelle, c'est-à-dire un penchant à sophistiquer contre ces règles strictes du devoir." *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. V.Delbos, Paris, Delagrave, p.108.

²¹⁹J.Grondin rapproche aussi l'herméneutique du perspectivisme de Leibniz: "Alles hat seinen Grund, wenn man es von seinem jeweiligen Standpunkt aus betrachtet. Das heisst beileibe nicht, dass alles gleichberechtigt ist. (...) Erst wenn man einen Wahreitsanspruch aus seiner Perspektive, aus dem, was für ihn sprechen mag, erwägt, setzt man sich in der Stand, seine sachliche Legitimation beurteilen zu können. Das ist kein Relativismus, sondern, wenn man so will, ein Rationalismus aus dem Geiste von Leibniz." *Gadamer Lesebuch*, op.cit., p.VIII. Dans la tradition herméneutique, Chladenius, inspiré par Leibniz, a souligné l'importance du "Sehe-punkt", ce qui est tout à fait en harmonie avec la tradition rhétorique. Cf. J.Grondin, "Hermeneutik" in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t.III, éd. G. Ueding, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, p.1362.

propres à écarter certaines confusions qui ne manquent pas de surgir autour de la question très importante de l'application. Ce thème, que Gadamer a placé au centre de son herméneutique, n'est pas exempt d'ambiguïté à cause de la teneur qu'a pris le terme "application" dans le cadre de l'opposition moderne entre la théorie et la "pratique", comme application utilitaire de la théorie. Si l'on suit cette signification du terme "application", nous risquons de confondre l'interprétation avec une *simple* procédure d'application d'un savoir théorique préalable, ou pire encore, de croire qu'elle doit être subordonnée à nos propres intérêts "pratiques", ce qui est à mille lieues de l'intention gadamérienne. En effet, lorsque Gadamer souligne la part de l'interprète dans toute compréhension, il ne veut pas dire que comprendre consiste à "distordre" les textes ou la parole de l'autre comme bon nous semblerait, en fonction de nos "intérêts" conscients. Certes, le sens d'un texte ou d'une parole, tout comme le "bien", n'est saisissable qu'à travers la concrétisation particulière qu'il reçoit dans une situation. Mais de même que dans la vie pratique il s'agit de faire ce qui convient et d'agir *de façon appropriée*, la compréhension ne consiste pas en une appropriation violente en fonction de nos intérêts privés, ou en une actualisation consciente. Ce qui entre en jeu n'est pas tant une intention déclarée *d'appropriation* de ce qui est dit (en fonction d'objectifs de notre volonté), mais il s'agit bien plutôt d'arriver à une compréhension *qui soit appropriée*, et donc, d'une "appropriation à la chose, *mensuratio ad rem*"²²⁰. Le rapprochement avec le savoir éthique contribue à écarter la vision de l'herméneutique comme émanant d'une volonté de puissance qui met tout à sa main et qui n'entend que ce qui s'accorde avec ses désirs. Ce qui est au cœur de l'herméneutique ne consiste pas en une domination mais en une forme de service face au texte, et plus généralement, face à l'exigence propre à ce qui nous est dit: "l'herméneutique n'est nullement "un savoir dominateur", c'est-à-dire une appropriation conçue comme prise de possession; elle se soumet elle-même à l'exigence dominante du texte"²²¹. L'application ne veut pas dire que nous devons chercher à soumettre le texte à notre volonté et prendre des "libertés", c'est plutôt nous qui devons nous soumettre à son exigence et nous *appliquer à le comprendre*. Assurément, notre concrétisation du sens du texte, se fait toujours sur la base de ce que nous sommes, des conceptions de notre époque, de nos expériences préalables, toutes choses que notre confrontation avec le texte ou avec autrui vise précisément à ébranler. Mais cette application, ou cette concrétisation en fonction de notre situation, "élément implicite de toute compréhension", ne met en oeuvre "aucune application consciente" car, comme le dit Gadamer, "il n'est pas question que la pratique herméneutique soit à chaque fois guidée

²²⁰VM, *op.cit*, p.282.

²²¹*Ibid*, p.333.

concrètement par une conscience d'application et par une intention d'application..."²²². Il n'est donc pas question, lorsque Gadamer met à jour le rôle de l'application dans toute compréhension, d'une entreprise d'actualisation délibérée des textes anciens. Gadamer s'oppose à l'idée d'une "actualisation au sens d'une application consciente, comme si aucune attache à l'oeuvre à réanimer ne devait guider l'ensemble de l'interprétation" car, nous dit Gadamer, lorsqu'on "veut nous faire accepter dans des réalisations reproductives une tendance grossière à actualiser et une allusion plus que précise au présent, nous éprouvons cela à juste titre comme inadéquat", c'est-à-dire, inapproprié²²³.

Là aussi, donc, c'est "l'exactitude même" de ce qui est approprié qui ressort lorsque l'interprétation réussit, la nature même de toute bonne interprétation étant justement de ne pas apparaître comme interprétation mais de disparaître derrière ce qui est présenté dans une "médiation totale". S'il n'y a pas de "sens en soi" indépendamment d'une médiation particulière du sens par un interprète, comme il n'y a pas de "bien en soi", mais toujours une concrétisation particulière de ce bien, cela ne signifie pas que tout soit remis à l'arbitraire individuel, mais au contraire que cette "liberté" nous contraint à présenter une interprétation qui ne manque pas de cette justesse propre à ce qui convient à ce qui est à la fois éclairant et approprié.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier ce que Gadamer a souvent rappelé: l'herméneutique, c'est l'art d'entendre et de s'entendre, l'un n'allant d'ailleurs pas sans l'autre. Or, savoir entendre et savoir être à l'écoute ne consiste pas à entendre uniquement ce qui s'harmonise avec nos intérêts personnels et fait pour ainsi dire "notre affaire". Comprendre sans entendre "tout de travers" c'est d'abord justement savoir laisser de côté nos intérêts immédiats et notre propre présomption de savoir afin de se laisser mettre en question par ce qui nous est dit. Être disposé à comprendre cela consiste donc, conformément au savoir socratique du non-savoir, à pouvoir faire valoir ce que propose l'autre contre soi-même et ses propres convictions, afin de se mettre soi-même à l'épreuve de ce qui est dit par l'autre. Car pour être vraiment à l'écoute, "il faut laisser ouverte la possibilité que ce soit l'autre qui ait raison"²²⁴. L'herméneutique nous initie donc à l'apprentissage de l'art

²²²*L'art de comprendre I, op.cit.*, p.157.

²²³*Ibid*, p.161.

²²⁴*La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.230. "Il est sûr que l'art de la compréhension est d'abord et avant tout un art de l'écoute. Mais pour cela il faut laisser ouverte la possibilité que ce soit l'autre qui ait raison."

rare et difficile de savoir "avoir tort"²²⁵. C'est pourquoi Gadamer accorde une grande importance au modèle du dialogue dans l'interprétation de textes, ce qui n'a rien d'une thèse particulièrement insolite puisque par exemple, comme l'a fait apparaître Pierre Hadot, l'enseignement de la philosophie par exemple a, dès le premier siècle après J.-C., pris une telle tournure herméneutique dialogique. En effet, l'enseignement philosophique s'est alors transformé en une interprétation des textes des fondateurs d'école, sous le mode d'une série de questions que l'on adressait aux textes, les *zetemata*²²⁶. Dans l'interprétation de textes qui, selon Gadamer, est à l'instar de la dialectique un "art de renforcer"²²⁷, il ne s'agit donc pas d'adopter une attitude de rejet immédiat de tout ce qui ne s'harmonise pas avec nos convictions préalables, mais de faire preuve d'une ouverture questionnante et de donner à ce qui est dit toute la force possible afin d'en évaluer le bien-fondé. Il n'y a d'ailleurs assurément aucune critique sérieuse et intéressante qui ne passe par cet art de renforcer. Mais alors, on peut dire que l'herméneutique comme art de faire parler les textes, de plaider en leur faveur en rendant ce qui est dit le plus cohérent, le plus convaincant, le plus parlant possible, met aussi en oeuvre un esprit et des moyens qu'elle emprunte à la rhétorique. Savoir écouter consiste donc, au sens fort, à savoir "faire parler", de sorte que la tâche de l'interprète se trouve en fait beaucoup plus proche de l'art de l'orateur que du comportement de l'auditeur²²⁸.

e) *Le caractère aventureux de l'agir, du parler et du comprendre: l'eikos*

"Le vrai et ce qui lui ressemble relèvent en effet de la même faculté" Aristote, Rhétorique 1355a16.

²²⁵"Que ni les principes, ni l'affirmation irréfutable, ni le contre-argument victorieux ne garantissent la vérité, mais que seule compte une autre sorte de confirmation, impossible à l'individu, voilà ce qui allait m'assigner ma tâche: elle consistait non pas tant à reconnaître ses propres limites au contact de l'autre qu'à les dépasser de quelques pas. Ce dont il s'agissait, c'était de pouvoir avoir tort.", *L'héritage de l'Europe, op.cit.*, p.150.

²²⁶"Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'antiquité", in *Studia Philosophica*, 39/1980, p.152. Hadot fait explicitement référence à Gadamer dans son texte et souligne les implications éthiques de la logique du dialogue comme question et réponse. Cf. p.160.

²²⁷*VM, op.cit.*, p.391.

²²⁸"...la lecture et l'interprétation de l'écrit sont si éloignées et détachées de l'auteur, de son état d'esprit, de ses intentions, et de ses tendances inexprimées que l'appréhension de la pensée du texte prend le caractère d'une production indépendante, plus semblable à l'art de l'orateur qu'au comportement de son auditeur. (...) L'art de l'interprétation emprunte très largement ses moyens à la rhétorique." *Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies, op.cit.*, p.213.

Comme pour le domaine de la praxis, il n'y a donc aucun étalon de mesure, aucune règle herméneutique applicable, qui puisse nous garantir en toute certitude que nous avons bien compris, ou que l'interprétation que nous faisons valoir est vraiment juste. Ainsi, Gadamer a constamment insisté pour dire que les humanités, comme l'ensemble de notre vie collective, partagent avec la rhétorique le champ de ce qui, sans pouvoir être prouvé ni assuré, est convaincant et brille dans le domaine du possible²²⁹. Pour ne pas voir *l'eikos*, le vraisemblable comme un simple idéal de résignation, il faut d'abord s'efforcer de restreindre l'emprise de l'idée cartésienne d'une association stricte entre vérité et certitude, qui relègue sans autre forme de procès, le vraisemblable dans le domaine du faux. En associant le vraisemblable au "faux-semblant", c'est-à-dire à ce qui tout en étant faux, prend les dehors du vrai en vue de tromper, nous nions toute validité à ce qui, ne pouvant pas être démontré reste néanmoins très probable, digne de confiance, particulièrement convaincant. Comme Perelman l'a bien montré dans ses travaux, en parfait accord avec la pensée de Gadamer, nous ne devons pas concevoir l'argumentation rhétorique comme une renonciation à la raison, mais bien plutôt comme la forme la plus propre de son exercice dans le domaine de la praxis. Savoir ce qui est bien, ce qui convient dans la vie pratique ne se démontre pas de façon contraignante mais reste soumis, comme nous l'avons déjà mis en évidence, au poids de l'argument le plus persuasif, et surtout à la liberté d'assentiment chez l'auditeur. Évidemment le vraisemblable peut finalement s'avérer faux, l'orateur habile peut être motivé par l'intérêt personnel et faire "injuste usage de cette faculté ambiguë de la parole"²³⁰. Mais n'est-ce pas là justement la raison pour laquelle nous ne devons pas chercher à nous délester de nos responsabilités en nous remettant à des procédés anonymes, mais plutôt cultiver constamment notre faculté de jugement afin de garder notre vigilance critique en éveil, avec l'idée que nous pouvons toujours être en proie à l'erreur? Gorgias un des pères de la rhétorique, nous invitait ainsi lui-même à exercer cette vigilance: "Que la persuasion, en s'ajoutant au discours arrive à imprimer jusque dans l'âme tout ce qu'elle désire, il faut en prendre conscience", faisait-il remarquer judicieusement²³¹. Dans le domaine qui ressortit à la compréhension, à l'exercice du langage et du jugement pratique, il y a donc un risque et c'est précisément parce qu'il y a un risque²³², puisque nous ne disposons d'aucun étalon fixe de mesure qui puisse nous

²²⁹ "Ce qui est éclairant n'est pas prouvé ou absolument certain, mais s'impose au contraire dans le champ du possible et de la présomption.", *VM*, p.511.

²³⁰ Aristote, *Rhétorique*, 1355 b5.

²³¹ "Éloge d'Hélène" in, *Les Présocratiques*, *op.cit.*, p.1033-34.

²³² "En vérité nous sommes constamment obligés de choisir en personne; atteignons-nous réellement le Bien ou même seulement ce qui est mieux, il subsiste là en général un risque, risque que nous ne pouvons éliminer en remplaçant la "responsabilisation de soi" par la science. *L'héritage de l'Europe*, *op.cit.*, p.132.

préserver de l'erreur, qu'il convient de ne pas se laisser leurrer sur les chances d'une "communication rationnelle sans contrainte" et d'exercer "en attendant" sa faculté de jugement, comme Gadamer nous incite à le faire par son rappel de la philosophie pratique et de la rhétorique. Tout le domaine des humanités, qui est très lié aux forces en jeu dans le monde éthico-politique, est particulièrement exposé au "péril de tenir pour vrai ce qui correspond aux intérêts de ces pouvoirs"²³³, mais vouloir se libérer de cette incertitude par un recours à la science, dans le but d'éliminer tout élément rhétorique du domaine pratique, n'est rien moins qu'une chimère. "Il n'y a pas de moyen permettant de distinguer ce qu'il y a de vrai ou de faux en elles [les sciences humaines], sinon celui dont elles se servent elles-mêmes, les *logoi*, les discours"²³⁴, c'est-à-dire le recours à des contre-arguments encore plus convaincants. Ainsi, le réveil de notre "conscience rhétorique", assoupie depuis trop longtemps, est peut-être une des tâches les plus urgentes qui s'impose à notre raison pratique.

"Comprendre est une aventure et s'avère comme toute aventure dangeureux."²³⁵ Mais à moins que l'homme ne devienne un dieu, il ne pourra que courir ce risque de l'agir, du parler, et du comprendre, risque qui constitue par contre également sa chance. Car sans ce risque il n'y aurait pas non plus de véritable *expérience*. Se risquer à comprendre et à mettre en oeuvre le "caractère singulièrement aventureux de la parole"²³⁶, tout comme se risquer à délibérer et à agir avec les autres, n'est-ce pas d'ailleurs ce qui fait tout l'intérêt de la vie? Dans ce type d'expérience nous ne sommes pas à l'abri mais subissons la "force métamorphosante"²³⁷ d'une rencontre, d'une participation à quelque chose qui nous dépasse. "La pensée grecque peut nous apprendre ce qu'est une telle participation, quand Platon parle de *methexis* (*participatio*), de *koinonia* ou de *mixis*. Ces expressions nous rappellent que dans l'être-ensemble nous ne prenons pas possession de quelqu'un d'autre et que dans la pensée nous ne prenons pas non plus possession d'une chose"²³⁸.

Vue sous cet angle, la diversité des interprétations possibles d'un texte comme la diversité des *éthos* communs ou des figures que prend le bien lorsqu'il se concrétise ne se présentent plus comme un scandale qu'il faudrait "étouffer" mais plutôt comme le signe d'une invitation toujours renouvelée à comprendre, à trouver les mots et les gestes qui

²³³La philosophie herméneutique, op.cit., p.69

²³⁴Ibid, p.71.

²³⁵Langage et vérité, op.cit., p.163.

²³⁶Ibid.

²³⁷Ibid, p.170.

²³⁸La philosophie herméneutique, op.cit., p.231-32.

conviennent. Il serait peut-être éclairant d'évoquer ici une vertu intellectuelle mineure qu'Aristote a présentée dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* et que Gadamer aime à voir comme l'équivalent aristotélicien de la "vertu herméneutique": la *sunésis*. La *sunésis*, qui en est venue à signifier une vertu intellectuelle de compréhension, d'intelligence, a d'abord le sens d'une rencontre entre deux fleuves, d'un point de jonction où les eaux de deux rivières se joignent dans un seul et même cours²³⁹. Comprendre c'est somme toute, se rejoindre, avoir "le même" en partage. L' image de la *sunésis* suggère qu'il s'agit d'*être en bonne intelligence avec* quelqu'un ou quelque chose, expression qui évoque bien par ailleurs, la part de complicité et de solidarité que la compréhension suppose. Si l'interprétation des oeuvres donne lieu à des concrétisations toujours nouvelles et différentes, l'oeuvre n'étant jamais exactement la même sans pourtant être tout à fait une autre²⁴⁰, c'est que la compréhension consiste en une telle rencontre, et que les rencontres sont, heureusement, toujours uniques.

VII-4 Pas de critères fixes, mais le beau, l'équilibré, le sain comme signes du bien

Pour clore notre long chapitre VII portant sur la part "perspectiviste" de l'herméneutique gadamérienne, nous voudrions risquer certaines idées qui, croyons-nous, sont susceptibles de nous permettre d'approcher d'un peu plus près cette idée insaisissable qu'est celle du bien. Si le bien, l'approprié, ne s'atteint pas par le biais d'une application de critères universels et intemporels et ne peut véritablement faire l'objet d'une conceptualisation, il n'en reste pas moins que nous devons pouvoir reconnaître sa présence grâce à certains signes distinctifs. Car, s'il n'existe pas, à cause de l'irréductible diversité des situations dans lesquelles le bien doit se concrétiser, d'étalon unique en fonction

²³⁹Cf. Bailly A., *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris Hachette, 1901, p.835. Le rapprochement que nous suggérons ici n'est pas de Gadamer. Celui-ci donne d'ailleurs une interprétation assez singulière de la *sunésis* chez Aristote, il la conçoit comme capacité d'indulgence de celui qui tente de faire justice à la situation d'autrui, de celui qui est "*verständnissvoll*", plein de compréhension et de compassion (voir *L'art de comprendre II*, op.cit., p.345, *GW*, t.7, p.379), ce qui chez Aristote n'est pas désigné par la *sunésis* mais plutôt par la *gnomè* et la *sungnomè*, ou "largeur d'esprit" de celui qui est "bien disposé à l'égard d'autrui", *EN* 1143a 19-22. La *sunésis* dans l'*ÉN* (VI, 11) semble plutôt désigner la capacité critique à pouvoir juger correctement (sans être soi-même en mesure de le déterminer) de la justesse de ce que le *phronimos* énonce ou détermine. Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op.cit., p.151. R.Bodéus, *Le philosophe et la cité*, op.cit., 192 sqq.

²⁴⁰"Être une seule et même chose et être pourtant différent, ce paradoxe vaut pour tout contenu de tradition, montre que toute interprétation est en vérité spéculative. L'herméneutique doit donc percer à jour le dogmatisme d'un "sens en soi"..." *VM*, p.498.

duquel on pourrait savoir à l'avance ce qui est bien, il n'en demeure pas moins que le bien possède, selon Gadamer, qui renoue ainsi avec un thème platonicien, un mode de manifestation propre: le beau²⁴¹. Le beau, qui possède une évidence telle qu'il semble aussi absurde qu'inutile de vouloir chercher des critères pour en juger²⁴², constitue ainsi un signe immanent qui permet au bien de se manifester à l'intérieur de chaque chose, comme ajustement particulièrement harmonieux entre le tout et les parties, de telle sorte que "seuls l'unité et l'ajointement interne de l'apparence (d'un beau concret) déterminent son être-bien"²⁴³. Ceci ne vaut pas seulement pour les beaux objets, mais aussi pour tout ce qui est appelé à former une totalité harmonieusement agencée, qu'il s'agisse de l'âme de l'individu dont les diverses parties doivent pouvoir s'accorder entre-elles, de la cité comme ensemble des citoyens, ou encore du cosmos tout entier²⁴⁴.

Il peut être très éclairant de rapprocher ce thème du bien, qui se manifeste comme cohésion harmonieuse des parties d'un tout, des études nombreuses que Gadamer a consacrées au thème de la santé et du caractère spécial de l'art de soigner. En effet la santé elle non plus ne se laisse pas définir comme un ensemble positif de caractéristiques qui devraient se retrouver chez chaque individu²⁴⁵. Elle se révèle plutôt de façon immanente comme harmonie interne que l'on ne peut "produire" à volonté par l'application de traitements uniformes pour tous.

²⁴¹ Ce thème emprunté au *Philèbe* de Platon ("Voilà donc à présent que la vertu propre du Bien est venue se réfugier dans la nature du Beau! (...) En conséquence, faute aux chasseurs que nous sommes de pouvoir attraper le Bien sous une forme unique, disons, maintenant, que nous l'avons saisi sous la triple forme de la Beauté, de la proportion et de la Vérité", *Philèbe* 64e -65a) est très présent dans l'oeuvre de Gadamer, dès son premier livre, qui portait surtout sur le *Philèbe*. On le retrouve également dans le livre qui constitue, cinquante ans plus tard, la suite de *L'éthique dialectique de Platon, L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*. C'est surtout dans ces deux livres sur la philosophie pratique de Platon et d'Aristote et non dans *Vérité et méthode*, où il intervient à la toute fin (ce qui indique toutefois son importance), que ce thème est exploité en lien direct avec la question éthique. Gadamer ne l'a presque pas évoqué dans les nombreux textes plus accessibles qu'il a consacrés à la philosophie pratique. Nous tenterons d'expliquer pourquoi.

²⁴² "Seule la Beauté a eu cette prérogative, de pouvoir être ce qui se manifeste avec le plus d'éclat et ce qui attire le plus l'amour." *Phèdre*, Trad. Robin, Paris, La Pléiade, 1950.

²⁴³ *L'idée du bien, op.cit.*, p.102.

²⁴⁴ "À celui qui cherche à penser l'essence transcendante propre au bien même, il ne sera pas permis de la penser comme "un bien". Il lui faudra plutôt observer l'ordre triplement étagé de l'être -âme, cité, monde-tel qu'il se déploie mythiquement dans les dialogues platoniciens (...). L'unité constituée par l'unité et la pluralité, qui apparaît ici sous les dehors du visible, ne constitue pas seulement sa beauté -c'est la dynamis du bien qui, donnant au tout sa cohésion, lui confère du même coup son unité." *Ibid.*, p.109.

²⁴⁵ Werner Jaeger a fait apparaître le lien de l'éthique aristotélicienne et platonicienne avec l'art médical dans son article "Aristotle's Use of Medicine as a Model of Method in his Ethic", in *The Journal of Hellenic Studies*, n.77, 1957, p.54-61.

"Of course one can also attempt to establish standard values for health. Health does not actually present itself to us. But the attempt to impose these standard values on a healthy individual would only result in making that person ill. It lies in the nature of health that it sustains its own proper balance and proportion. The appeal to standard values which are derived by averaging out different empirical data and then simply applied to particular cases is inappropriate to determine health and cannot be forced upon it. I use the term 'inappropriate' (ungemäss) intentionally in order to make clear that the application of rules on the basis of prior measurements is not something we naturally do.(...) But this is also a natural form of 'measure' which things bear within themselves. If health really cannot be measured it is because it is a condition of inner accord, of harmony with oneself that cannot be overridden by other, external form of control."²⁴⁶

Quoique l'on ne puisse définir conceptuellement les critères universels qui s'appliqueraient à tout ce qui possède la santé, et plus généralement à tout ce qui est bien, il n'en reste pas moins que nous pouvons reconnaître un individu sain, un peuple bien gouverné, ou un être particulièrement sage quand nous en voyons un. L'ajointement harmonieux du tout et des parties suffit, il n'est donc pas besoin que nous possédions un étalon unique et transcendant, pour juger de ce qui est bien ou sain²⁴⁷. "Le caractère mesuré de l'étant ne le fait pas seulement être ce qu'il est, il le fait ressortir comme totalité harmonieuse qui porte en elle-même sa mesure propre. Telle est la puissance de manifestation (*aletheia*) qui appartient à l'essence du beau"²⁴⁸. En rappelant l'importance de cet autre type de mesure, mesure immanente de ce qui convient à une unité particulière, et en l'exemplifiant par le phénomène de la santé, Gadamer nous aide non seulement à contrer l'hégémonie de la mentalité scientifico-technique selon laquelle il devrait exister des critères bien définis et universels de ce qui est bien, mais il nous invite également à réorienter notre regard vers le tout, vers la totalité, (*to holon, die Ganzheit*)²⁴⁹, dimension qui est occultée à notre époque passionnée de technique mais qui reste muette sur les fins. Le savoir pratique

²⁴⁶*The Enigma of Health, op.cit.*, p.107-108.

²⁴⁷Aubenque a fait remarquer que s'il y a un critère pour identifier le *spoudaios* ou le *phronimos* dans l'éthique d'Aristote, il ne s'agit pas d'une mesure transcendante mais d'un critère immanent: la santé. *La prudence chez Aristote, op.cit.*, p.46-47. De même, selon Aubenque, pour juger de ce qui est bien, Aristote ne propose pas d'étalon transcendant mais propose de regarder "l'immanence critique de l'intelligence. A l'intellection des intelligibles, il substitue, comme fondement de la règle éthique, l'intelligence des intelligents, et à la sagesse des Idées, la prudence des prudents.." *Ibid*, p.51.

²⁴⁸*VM*, p.508. Gadamer paraphrase le *Philèbe*, 51, d.

²⁴⁹Dans ses écrits sur la santé, qui ne concernent pas uniquement la santé de l'individu biologique, mais qui vise à fournir un nouveau modèle de compréhension qui est également valable pour la réalité sociale et notre interaction dans la nature, Gadamer insiste beaucoup sur l'importance de la prise en considération du tout (*to holon*). Il fait remarquer que la création moderne du terme allemand "Ganzheit" est symptomatique de notre oubli croissant de la nécessité de penser nos projets en fonction d'une orientation vers le tout. Cf., *The Enigma of Health, op.cit.*, p.105-106.

suppose, pour sa part, cette conscience de notre inclusion dans de grands ensembles qu'il s'agit moins de contrôler ou de produire, que de respecter dans l'équilibre et la cohésion interne qui leur permet de se maintenir²⁵⁰. Les études que Gadamer a consacrées au mystère de la santé lui ont permis d'emprunter au mode d'être de l'unité organique une dimension dont il s'est ensuite beaucoup inspiré pour penser la réalité sociale: le phénomène de l'équilibre.

" Die innere Unmöglichkeit, sich selbst zum Objekt seiner selbst zu machen , tritt erst mit der objektivierenden Methodik der modernen Wissenschaft ganz heraus. Ich möchte das hier vorliegende Verhältnis am Begriff des *Gleichgewichts* und durch die Erfahrung des Gleichgewichts interpretieren. Das ist ein Begriff, der schon in den hippocratischen Schriften eine grosse Rolle spielt. In der Tat liegt es nicht nur bei der Gesundheit des Menschen nahe, sie als einen natürlichen Gleichgewichtszustand aufzufassen. Der Begriff des Gleichgewichts bietet sich für das Verständnis der Natur überhaupt im besondern Masse an. Bestand doch die Entdeckung des griechischen Naturgedankens in der Erkenntnis, dass das Ganze eine Ordnung ist, die alle Vorgänge in der Natur in festen Abläufen sich wiederholen und verlaufen lässt. Natur ist also etwas, das sich gleichsam selbst und von selbst in seinen Bahnen hält." ²⁵¹

En réhabilitant le concept d'équilibre issu de la médecine et de la rhétorique²⁵², Gadamer remet en question la tendance marquée de la pensée scientifique moderne à voir les choses uniquement sous le modèle de la mécanique et de la fabrication²⁵³. "Mir scheint, die europäische Zivilisation hat in den letzten drei Jahrhunderten das Gesetz des Gleichgewichts vernachlässigt. Sie hat in einer bewundernswerten Weise die Wissenschaftskultur und ihre technische und organisatorische Anwendung zur vollen

²⁵⁰Pour aborder la question de ce maintien de l'unité d'une pluralité par ses propres force internes ainsi que l'inclusion dans une dimension totale, Gadamer parle avec le neurologue Viktor von Weizsäcker de "Gestaltkreis", cf. *Langage et vérité*, op.cit., p.141, aussi *The Enigma of Health*, op.cit., p.38, et p.88 où Gadamer évoque le "mystère du cercle". "...The mystery of *Kreis*, the mystery of this self-sustaining infinite process which is revealed in organic life (...). *Holon* is also that which is intact or undamaged, that which is sound and healthy. It is that process which, by virtue of its own self-contained and self-producing living power, finds its place within the totality of nature."

²⁵¹"Apologie der Heilkunst" in *Kleine Schriften*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, p.214. (Article repris dans *GW*, t.4)

²⁵²Gadamer, lorsqu'il aborde ce thème, renvoie souvent au *Phèdre* où Socrate suggère de concevoir le discours bien réussi selon le modèle d'un être vivant dont les diverses parties sont bien proportionnées et bien agencées, cf. *Phèdre* 264c, 268d à 270d. Pour des développements de Gadamer sur le sujet, cf. "Apologie der Heilkunst" op.cit., p.216 sqq.

²⁵³"Denn die moderne Naturwissenschaft ist nicht primär Wissenschaft von der Natur als dem sich selbst ausgleichenden Ganzen. Nicht die Erfahrung des Lebens, sondern die Erfahrung des Machens, nicht die Erfahrung des Gleichgewichts, sondern die der planmässigen Konstruktion liegt ihr zugrunde." *Ibid.*, p.216.

Entwicklung gebracht"²⁵⁴. Ce qui distingue le phénomène de l'équilibre c'est que l'on ne peut pas le "forcer". Lorsqu'on désire atteindre l'équilibre, il ne s'agit pas alors de déployer la plus grande puissance possible mais au contraire de savoir retenir et jouer de ses forces au bon moment afin de pouvoir se mettre au diapason et au rythme d'un ensemble. Gadamer évoque par exemple l'activité de scier (Gadamer pense à la scie dite "passe-partout" munie d'un manche à chaque bout tout comme celle que l'on voit sur la célèbre photo où il scie du bois avec Heidegger), où les deux scieurs doivent s'unir dans un seul mouvement rythmique parfaitement unifié. Utiliser une trop grande force n'améliore pas le cours des affaires, mais contribue simplement à faire échouer l'opération, qui demande avant tout une adaptation et un ajustement mutuel des forces et du rythme des partenaires²⁵⁵. Pour exprimer la sensibilité et le tact que demande l'expérience de l'équilibre, Gadamer évoque aussi, un vers de Rilke: "Es ist das Erlebnis der Balance, "wo sich das reine Zuwenig unbegreiflich verwandelt-, umspringt in jenes leeres Zuviel""²⁵⁶.

Le phénomène de l'équilibre qui caractérise la santé sert donc à son tour de modèle pour nous aider à mieux penser ce qui entre en jeu dans le mode d'être de l'éthique et de la politique. La médecine comme art subtil qui consiste à savoir favoriser ou rétablir l'équilibre naturel de l'individu peut donc être étendu, selon Gadamer, au-delà de la sphère strictement biologique, afin de nous aider à penser la réalité sociale. "Medicine seems to be a genuinely universal science especially if this "whole" of nature is extended to include the whole that is our social world"²⁵⁷. Gadamer, qui a exprimé le désir que l'équilibre puisse devenir " le modèle conducteur de notre expérience du monde"²⁵⁸, a insisté sur la fertilité du thème de l'équilibre pour penser la dimension politique. Ainsi, la vertu première du politicien serait à son avis "ein gewisses instinktives Gefühl für Gleichgewicht, für Gleichgewichtslagen und die vielen Möglichkeiten, Gleichgewichtslagen zu schaffen und zu steuern"²⁵⁹. Tout comme le cycliste, le politicien, nous dit Gadamer, "muss Gleichgewichtslagen schaffen, wenn er überhaupt steuern und Ziele erreichen will"²⁶⁰. Ce thème de l'équilibre prend la tonalité d'une véritable injonction éthique à l'heure où,

²⁵⁴Le thème de l'équilibre est au coeur d'un texte récent de Gadamer, "Vom Wort zum Begriff" in *Gadamer Lesebuch*, *op.cit.*; pour notre citation voir p.109.

²⁵⁵"Da steht der bezeichnende Satz, der das Wunderbare solcher Erfahrung von Gleichgewicht andeutet: Wenn sie aber Gewalt anwenden, dann werden sie es ganz verfehlen." *Apologie der Heilkunst*, *op.cit.*, p.215.

²⁵⁶*Ibid*, p.214. Vers tiré de la cinquième *Élégie à Duino*.

²⁵⁷*The Enigma of Health*, *op.cit.*, p.115

²⁵⁸*Traduire, interpréter, agir*, *op.cit.*, p.31.

²⁵⁹*Gadamer Lesebuch*, *op.cit.*, p.104.

²⁶⁰*Ibid*, p.107.

oublieux du "sens de la mesure", nous ne pensons le monde éthique et naturel dans lequel nous sommes inclus, qu'en terme de domination et de maîtrise scientifico-technique. Il nous rappelle les limites que nous devons poser à notre pouvoir-faire si nous voulons être capables de survivre dans un monde qui présente encore un visage humain. Nous devons donc nous demander, avec Gadamer, "si le caractère unilatéral du savoir qui est devenu dominant en Europe peut se prêter à un nouvel équilibre avec un nouveau savoir de vie - c'est-à-dire s'il peut y avoir un nouvel équilibre entre la mesure de la science et le sens de la mesure. Telle est en vérité la tâche vitale qui se pose à l'humanité d'aujourd'hui en vue d'un monde habitable, d'une *oikoumenè*."²⁶¹.

Si Gadamer est resté, malgré tout, assez discret sur le lien entre la philosophie pratique et le thème de sa manifestation immanente dans la beauté ou la santé, c'est peut-être qu'il craignait, à juste titre, qu'on travestisse ce qu'il présente simplement comme *signes* immanents du bien, en critères "applicables" de ce qui est bien, avec tout le dogmatisme et l'intolérance qui peuvent se camoufler sous un appel à l'équilibre, à la beauté ou à la "juste mesure". Gadamer, comme le montre sa critique de la "critique des idéologies", s'est d'ailleurs fortement opposé à l'application du modèle thérapeutique de la psychanalyse dans le domaine social. Lorsque Gadamer évoque la médecine comme modèle pour penser la sphère pratique, il vise simplement à mettre en évidence le caractère subtil de l'"intervention" du médecin qui par son traitement ne doit pas viser à "produire" la santé comme on fabrique un objet, mais doit plutôt chercher à atteindre un équilibre naturel qu'il ne peut tout au plus que favoriser par ses traitements. Gadamer ne prétend donc aucunement, en recourant à ce modèle, que quelqu'un pourrait revendiquer une lucidité supérieure ou une compétence semblable à celle du médecin, du haut de laquelle il pourrait ensuite entreprendre de guérir ses pauvres concitoyens de l'aliénation idéologique dans laquelle ils se sont embourbés. Bien au contraire, Gadamer s'est en effet toujours clairement détaché de telles prétentions dogmatiques, qu'il croyait retrouver dans le recours de la "critique des idéologies" au modèle de la psychanalyse pour penser la réalité sociale. "Parler d'aveuglement, nous dit Gadamer, présupposerait qu'un seul possède la conviction juste. L'affirmer serait sans doute une forme particulière

²⁶¹*La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.238. En parlant de ses réflexions où il nous invite à penser le monde comme un "tout", Gadamer écrit aussi ceci: "They are concerned with the task confronting our civilization of how to find a way back to what is 'appropriate', back to a situation in which the natural course of physical and organic life as well as of our mental and spiritual well-being can achieve a certain balance. Anything that can be objectified and made into an object has already been removed from that state of balance which characterizes the realm of nature. This is where something like 'appropriateness' belongs, that invisible harmony which, according to Heraclitus, is the mightiest of all and holds sway over all things." *The Enigma of Health, op.cit.*, p.135.

d'aveuglement.²⁶² car, dans le domaine politique, les conflits ne sont pas toujours attribuables à une aliénation idéologique, mais simplement au choc inévitable des intérêts divergeants, souvent légitimes, de chacun des groupes en cause. Croire que l'on pourrait totalement éliminer ces intérêts particuliers par une élévation consciente à la transparence de la rationalité correspond, selon Gadamer, à "une exagération, qui est inadéquate à la *condition humaine*"²⁶³. C'est pourquoi il faut être très prudent lorsqu'on évoque le modèle de l'art de guérir, qui vise chez Gadamer à mettre l'accent sur l'importance du respect d'un équilibre que nous ne pouvons pas forcer, et non à suggérer qu'il existerait en politique ou en morale des autorités qui pourraient, du haut de leur compétence supérieure, formuler des prescriptions sur ce qui est bien, vrai, juste et "rationnel". La prétention de la critique des idéologies à dicter ce qui est universellement bien pour tout un chacun et à vouloir, par le fait même, "éclairer" ceux qui sont encore "aliénés" par exemple à l'égard de certains ordres hiérarchiques, équivaut à douter du bon jugement des gens en matière d'éthique et de politique, ce que Gadamer ne s'est, pour sa part, jamais autorisé à faire. Selon Gadamer, les divers groupes en cause dans un conflit d'ordre politique ne peuvent arriver à un accord que par "une mise en jeu réciproque et constante d'arguments critiques (...) dans lesquels se reflètent les convictions concrètes des interlocuteurs" et non par une réflexion dite rationnelle où l'un des partenaires aurait pour rôle d'éclairer les autres²⁶⁴.

Il est important de noter en terminant que la réhabilitation gadamérienne de l'autorité ne touche absolument pas le domaine du jugement moral ou politique, dont on ne peut jamais se décharger sur quelqu'un d'autre et qui incombe ainsi toujours personnellement à chacun, comme nous l'avons vu. La seule relation de type éthique où il a fait apparaître le caractère indispensable de l'autorité est celui de la relation parent-enfant, qui est le ressort premier de l'éducation et de l'acquisition d'un *éthos* qui, comme on l'a vu, permet ensuite à l'enfant d'entendre la voix de sa raison. Cet exercice autoritaire envers l'enfant où l'élève vise d'ailleurs à former un être humain qui soit ensuite capable de juger librement par lui-

²⁶²L'*art de comprendre I*, *op.cit.*, p. 165.

²⁶³*Ibid*, p. 169.

²⁶⁴"Le concept de réflexion employé dans ce contexte (du discours sur l'émancipation) ne me semble pas dénué de dogmatisme. Il n'exprime pas l'accès à la conscience qui est propre à la pratique, mais il repose, comme Habermas l'a formulé une fois, sur un "accord contrafactuel". Il y a là la prétention de savoir d'avance -avant la confrontation pratique- ce avec quoi on n'est pas d'accord. Or c'est la signification de la pratique herméneutique de ne pas partir d'un tel accord contrafactuel, mais de le rendre possible et de le provoquer, ce qui ne veut pas dire autre chose que convaincre par une critique concrète." *Ibid*.

même et d'accepter ou de rejeter les normes qui ont contribué à le former²⁶⁵. Gadamer a récemment suggéré, comme plusieurs autres intellectuels allemands, que le nazisme aurait été rendu possible précisément par la nature trop autoritaire du comportement politique des Allemands de l'époque, ce qui contribue à lever toute ambiguïté quant à son attitude face au rôle de l'autorité dans le domaine éthico-politique²⁶⁶. La réhabilitation gadamérienne de l'autorité, dans *Vérité et méthode*, qui s'est attirée tant de critiques, ne visait certainement pas à faire l'éloge de l'autorité face à la prise de décision personnelle mais à remettre en question l'idée selon laquelle liberté de jugement et autorité seraient absolument antithétiques. Il y a des situations de la vie humaine où la confiance en une personne qui "fait autorité" dans un domaine, peut constituer non pas un renoncement à user de sa raison, mais une attitude tout à fait libre et raisonnable. Par ailleurs, si l'exercice de l'autorité peut se transformer en un usage dogmatique et en abus de pouvoir, Gadamer nous invite également à prendre conscience du fait qu'une croyance inquestionnée en sa propre liberté et en sa propre compétence rationnelle en toute chose, en sa propre émancipation idéologique, peut constituer également une forme dogmatique de liberté qui s'abuse elle-même. Ainsi, la "liberté critique" selon Gadamer trouve sa forme la plus digne lorsque nous l'exerçons d'abord à l'égard de nous-mêmes. Nous retrouvons ici la vieille sagesse grecque des limites qui est au cœur de l'herméneutique.

²⁶⁵Hannah Arendt a mis en évidence, de façon très convaincante, l'importance première de l'autorité dans toute éducation qui vise à former des êtres libres. Elle a surtout fait apparaître le danger qu'il y a à penser le domaine de l'éducation des "néoi", qui ont avant tout besoin de connaître le monde dans lequel ils arrivent, en fonction d'un esprit d'émancipation. Cf. "La crise de l'éducation", in *La crise de la culture.*, Paris, Gallimard, 1972, p.223-252.

²⁶⁶"Die Imperative der Klugheit sind an jeden Menschen gestellt. Das ist etwas, was in Deutschland fehlte. Es war ein Land, das keine Revolution und keinen Sturz von Autoritäten gekannt hatte und Unterordnung gewohnt war. So wurde unsere politische Unreife uns zum nationalen Verhängnis. Es war Ausdruck dieser sonderbaren Entpolitisierung gewesen, die Max Weber im damaligen Deutschland nötigte, den Ausdruck >Verantwortungsethik< zu prägen. Als ob Verantwortlichkeit nicht der Kern aller Ethik wäre! (...) Es war wohl auch eine Schwäche der protestantischen Kirche, dass sie der Obrigkeit eine Art religiöser Autorität verlieh und damit die kritischen Aufgaben der Intelligenz vernachlässigen liess.". "Über die politische Inkompetenz der Philosophie", *Sinn und Form*, Berlin, 1993, Jan/fev, p.11.

VIII

Parenté de l'herméneutique, de la praxis et des "arts libéraux": des exercices qui portent leur télos en eux-mêmes.

Le lien du bien avec le beau et l'équilibré, héritage d'une tradition métaphysique peut-être un peu trop rapidement décriée, peut donc encore nous éclairer dans le domaine de la praxis, à condition que nous n'en usions pas de façon dogmatique. Il ne s'agit pas de voir ces concepts comme des "critères" idéels applicables possédant un contenu défini et pouvant nous servir à déterminer une fois pour toutes ce qui est universellement bien, mal, vrai, faux, sain, malsain, mais plus simplement comme des "signes" immanents du bien. Le rapprochement entre le bien et le beau peut encore éclairer d'une autre façon la particularité du savoir pratique. Nous aimerions donc nous y attarder encore un peu.

Le beau a joué un rôle très important dans l'éthique ancienne, comme Gadamer l'a remarqué dans *Vérité et Méthode*, lorsqu'il suggère qu'elle est une éthique du goût, c'est-à-dire de ce qui "convient", de ce qui est approprié dans une situation particulière. Selon la pensée éthique ancienne, le bien, comme praxis vertueuse, partage avec le beau de n'être soumis à aucun impératif utilitaire et d'être désirable en lui-même. "Quelque chose est beau lorsque la question de son utilité ne se pose jamais"²⁶⁷, le beau possède ainsi une "liberté" qui le distingue par rapport à l'ordre technique des "moyens". De la même manière, la praxis se distingue de l'activité fabricatrice en ce qu'elle n'est pas subordonnée à la production d'une oeuvre qui soit extérieure à celui qui agit. Sont but est simplement l'*eupraxie*, l'activité de l'homme vertueux ne visant rien d'autre que la mise en oeuvre de sa propre *arété*. La praxis fait donc partie de ce genre d'activité immanente qui, comme le beau, est désirable sans qu'aucune considération utilitaire n'intervienne, "l'action, la bonne pratique étant à elle-même sa propre fin"²⁶⁸. À la limite, on pourrait dire que l'idéal éthique grec du *kaloskagathos* pose la beauté comme motivation de la praxis vertueuse. En effet, pour l'éthique grecque, contrairement à l'éthique kantienne basée sur l'idée de devoir et de contrainte, la pratique vertueuse est motivée par un idéal de beauté, car celui qui agit bien et de façon non égoïste ne le fait pas uniquement par obligation mais en quelque sorte par amour du beau. Ainsi, le magnanime, le "beau et bon" dont la vertu est

²⁶⁷La philosophie herméneutique, op.cit., 194.

²⁶⁸EN, 1140 b6.

accomplie renoncera à son propre avantage pour la beauté du geste, seul avantage, mais de taille, qu'il retire de sa grandeur d'âme. En amitié par exemple, il préférera agir en faveur de son ami plutôt que de privilégier son propre avantage, de sorte que, comme le dit Aristote, "du point de vue de l'utile c'est son ami qu'il préfère, mais du point de vue du beau et du bien, c'est lui-même avant tout, puisqu'il se réserve le plus beau trésor"²⁶⁹.

Avec cette idée d'une activité qui n'a d'autre but que l'excellence intrinsèque qui résulte de sa mise en oeuvre par celui qui l'exerce, nous sommes au coeur du rapprochement gadamérien de la praxis et de l'herméneutique, rapprochement qui touche également l'ensemble des humanités que l'on a tendance à mécomprendre en les jugeant à l'aune d'une activité fabricatrice ou scientifique. La notion ancienne "d'arts libéraux" (*liberales artes*) qui, surtout avec les disciplines langagières du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique, auxquelles il faudrait bien pouvoir ajouter l'herméneutique comme pratique exégétique), a constitué l'assise de la tradition éducative occidentale, et dont les humanités sont héritières, conservait encore l'idée de la dignité particulière qui revient à ce qui est cultivé pour son excellence intrinsèque, activités qui comme le disait Cicéron, "conviennent à l'homme libre"²⁷⁰. Ainsi, nous dit Gadamer,

"Le trivium divisé en grammaire, dialectique et rhétorique, laquelle comprend aussi bien la poétique, possède par rapport à tous les modes particulier du faire et du fabriquer quelque chose, une position universelle analogue dévolue à la praxis et à la rationalité qui la guide. Bien loin d'être des sciences, ces éléments constitutifs du trivium sont des "arts libéraux", c'est-à-dire appartiennent au comportement fondamental de l'être-là humain. Ils ne sont pas ce que l'on fait ou apprend pour que l'on soit ensuite celui qui l'a appris. Pouvoir cultiver cette aptitude appartient au contraire aux possibilités de l'homme en tant que tel, de ce que chacun est, ou peut."²⁷¹

On comprend que, lorsque Gadamer décrit l'herméneutique comme un "art de comprendre", le terme d'art ne soit pas à saisir au sens d'un procédé, d'une *technè* dont nous pourrions disposer sous forme d'un recueil de règles, transmissibles de façon anonyme, mais bien plutôt dans la lignée de la tradition des "arts libéraux" qui doivent non

²⁶⁹ *Les grands livres d'éthique* (Grande morale), trad.C. Dalimier, Paris, Arléa, 1995, 1212b14-18.

²⁷⁰ Cicéron, *De orat.*, I, 72, cité par I.Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Etudes augustinienes, 1984, 52. Pour la dignité particulière des arts libéraux selon Gadamer, *L'idée du bien...*, *op.cit.*, p.106., sur les lien entre les "arts libres" et la "liberté" du beau, *La philosophie herméneutique*, *op.cit.*, p.194. Sur les liens entre la sensibilité esthétique et la formation, "La perte de la formation sensible comme cause de la perte des critères de valeur, in *Herméneutique. Traduire,...*, *op.cit.*, pp.35-49.

²⁷¹ *Langage et vérité*, *op.cit.*, p.195.

pas être produits, mais *cultivés* et qui ne sont pas séparés de la mise en oeuvre immanente de notre propre *eupraxie*. Gadamer a ainsi constamment insisté pour que l'herméneutique soit comprise non pas sur le modèle de la logique²⁷², mais plutôt de la rhétorique, qui désigne tout comme l'herméneutique une aptitude essentielle universelle qui doit être cultivée, exercée. La conception sophistique d'un enseignement technique de la rhétorique, déjà critiquée dans le *Phèdre* de Platon, n'a rien à voir avec l'idéal d'humanité et de formation totale de l'individu qu'incarnera la rhétorique à partir d'Isocrate et dans le monde romain, tradition qui tout en subissant certaines métamorphoses, se prolongera dans le monde chrétien par le cycle d'étude des arts libéraux pour retrouver ensuite une vigueur nouvelle à la Renaissance. Comme Gadamer le fait remarquer dans *Vérité et méthode*, l'idéal rhétorique ancien comme "art de bien dire" n'a rien à voir avec un art de tromper par l'usage d'un langage fleuri, mais constitue ultimement, un art de bien penser et de bien vivre, contribuant au développement entier de la personne²⁷³. Les anciens possédaient une si forte conscience de l'union entre langage et pensée (ce dont témoigne la polysémie du terme *logos*), qu'ils évaluaient à sa juste mesure l'importance de la rhétorique pour l'éducation. H.-I. Marrou, dans sa fameuse *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, nous donne une idée de l'ampleur de cet idéal lorsqu'il parle de l'enseignement de la rhétorique comme d'une véritable "conquête du Verbe"²⁷⁴. Or, une telle entreprise nécessite un exercice constant, et il n'y aurait aucun sens à prétendre que nous avons maîtrisé une fois pour toutes l'art de vivre, l'art de penser, de comprendre, ou de bien parler. Comme le dit Gadamer à propos de la dialectique platonicienne, "la pensée est bien un art, mais un art que chacun exerce et dans lequel on n'a jamais fini d'être un apprenti. La vie est tout aussi peu un art que l'on pourrait posséder à fond..."²⁷⁵. L'idéal de formation rhétorique de l'Antiquité était tout à fait conscient du caractère infini de cette tâche. "À vrai dire, on n'avait jamais fini d'étudier la rhétorique", écrit Marrou, "un lettré

²⁷² Cette question se trouve au centre de la polémique de Gadamer avec Hasso Jaeger, cf. "Logik oder Rhetorik?" in *GW*, t.2, p.292-300 et "Rhétorique et herméneutique" in *Langage et vérité*, *op.cit.*, p.176-199. Nous y reviendrons.

²⁷³ Cf. *VM* p.35.

²⁷⁴H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t.1, Paris, Seuil, 1981, p.294. Marrou, dans un sous-chapitre intitulé "L'homme contre le technicien", montre d'ailleurs en quoi l'éducation ancienne de type rhétorique, axée sur la notion de parole (*logos*), s'oppose par sa généralité et son insistance sur l'aspect commun de toute culture, à un asservissement à la science et à la technique qui ont tendance à se développer pour elles-mêmes, en elles-mêmes. Cf. pp.330-334. Sur la victoire de l'idéal éducatif d'Isocrate sur celui de Platon, et la rhétorique comme "enseignement-roi", cf. *ibid.*, p.292. Sur la rivalité entre rhétorique (Isocrate) et philosophie (Platon), et Isocrate comme "père de l'humanisme", cf. W.Jäger, *Paideia*, t.III, trad.anglaise G.Highet, New York, Oxford Univ. Press, 1944, p.46 *sqq.* Gadamer a, pour sa part, toujours résisté à l'idée d'un antagonisme aussi tranché entre philosophie et rhétorique, insistant sur l'attitude relativement bienveillante de Platon à l'égard de l'art de discourir dans le *Phèdre*.

²⁷⁵*L'idée du Bien.*, *op.cit.*, p.106.

hellenistique ne cessait jamais tel un étudiant, de s'exercer à la déclamation, pour se faire la main, se maintenir en forme: on déclamait, on déclamait encore jusqu'à la vieillesse, jusqu'au tombeau." Marrou rapporte d'ailleurs l'histoire étonnante du sophiste Polémon qui, ayant exigé d'être porté dans son tombeau avant de pousser son dernier soupir, continuait de s'exercer et que l'on entendait crier à l'intérieur de sa tombe close: "donnez-moi un corps et je déclamerai encore!"²⁷⁶. Bien que l'on puisse accuser Polémon de n'avoir pas le sens du *kairos*, de ce qui est approprié dans le cadre la situation, cette anecdote comique illustre parfaitement l'esprit dans lequel les humanités, tout comme la praxis dont elles relèvent, doivent être cultivées, éprouvées. Il ne s'agit pas de les apprendre, mais plutôt, comme dirait Montaigne de s'y "essayer", tâche à jamais inachevée et qui, comme le suggère Gadamer, est à la mesure de notre humaine finitude. "Nun ist der entscheidende Gedanke, der ebenso für die sogenannten Geisteswissenschaften gilt, wie für die >praktische Philosophie<: In beiden kommt die endliche Grundverfassung des Menschen gegenüber der unendlichen Aufgabe des Wissenwollens in die bestimmende Position"²⁷⁷.

L'oubli moderne de ce lien spécial qui unit les humanités à la praxis, et ainsi, de ce qui les différencie du savoir de la science ou de la fabrication, se manifeste par la domination du concept scientifique de "recherche" qui fait peser sur elles son exigence pressante de spécialisation du savoir, d'accumulation progressive d'informations (souvent insignifiantes) et de nouvelles découvertes, le tout dans un esprit de "progrès". Ainsi l'esprit du "à la science et en avant", pour employer la formule rimbaldienne²⁷⁸, en est venu à exercer une hégémonie presque indiscutée, qui relègue le modèle d'intégration du savoir et d'exercice incessant de soi-même de la praxis et des "arts libéraux" aux oubliettes²⁷⁹. Gadamer considère d'ailleurs le rappel de cette parenté comme un des

²⁷⁶Philostrate, *Vie des sophistes*, I, 25,544, cité par Marrou, *Histoire de l'Antiquité...*, *op.cit.*, p.305. Quintilien, dans son *Institutio oratoria*, a pour sa part élaboré un programme éducatif qui couvrait une période allant de l'enfance jusqu'à la retraite.

²⁷⁷"Vom Ideal der praktischen Philosophie", in *Lob der Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p.74.

²⁷⁸"L'éclair", *Une saison en enfer*.

²⁷⁹Dans un livre récent, R. Sullivan, a brossé un tableau fouillé du combat que se sont livré diverses visions de la philologie dans l'Allemagne du XIXe et XXe siècle où il évoque le remplacement de la tradition de la "philologie classique", liée au concept de *Bildung*, par l'esprit positiviste de l'*Altertumswissenschaft* du grand érudit Wilamowitz-Moellendorff, puis la résistance opposée par Nietzsche et divers autres philologues ayant été professeurs ou proches de Gadamer (Friedländer, Jaeger, Natorp par ex.). Ce tableau peut donner une idée des influences que Gadamer a subies et des choix qu'il a fait par rapport à l'application du concept de "recherche" en philologie. Cf. *Political Hermeneutics*, University Park and London, The Pennsylvania State U. Press, pp.17-87. Gadamer a lui-même écrit un court texte sur le sujet "Philosophie und Philologie", in *GW*, t.3, p.271-277, où il explique, tout en rendant hommage à Wilamowitz, la conviction de la nouvelle génération dont il faisait partie au début du siècle, selon laquelle "die Haltung redlicher Forschung nicht alles sein dürfe", cf. p.275. Cette expression dit

grands buts de son entreprise philosophique. "Au bout du compte, la tâche la plus noble de l'herméneutique en tant que théorie philosophique est de montrer, comme l'a fait Polyani, que seule l'intégration de toutes les connaissances de la science dans le savoir personnel de l'individu mérite d'être appelée "expérience", l'expérience qui "se trouve partout où le monde est éprouvé, où une étrangeté a été levée, où se produit l'illumination, l'intuition, l'appropriation"²⁸⁰.

C'est également au nom de cette importance de l'intégration du savoir, à l'ère d'une science qui semble avoir "renoncé à comprendre" et à se faire comprendre, que Gadamer a fait valoir le rôle social indispensable de la rhétorique. Cette intuition essentielle de la pensée ancienne, que l'on trouve d'abord dans le *Phèdre*, voulant qu'il ne suffise pas de dire quelque chose de vrai mais qu'il faille encore savoir se faire entendre et atteindre l'âme particulière de l'auditeur à partir de ses propres convictions et dans un langage qui puisse le toucher et le convaincre, pourrait s'avérer d'une grande pertinence à notre époque²⁸¹. *Alétheia* n'est rien sans *Peithô* comme le rappelle la légende de Cassandre, prophétesse véridique mais dont le discours n'exerçait aucune influence parce qu'elle avait été privée, par Apollon, du pouvoir de persuader²⁸². C'est ainsi que Gadamer a fait valoir que la science ne pourrait exercer aucune influence si la rhétorique n'intervenait pas pour l'intégrer au langage et à la sphère de compréhension commune,²⁸³ ce qui vaut également pour tout autre domaine du savoir, à commencer par la philosophie²⁸⁴. L'herméneutique

tout: la recherche, le questionnement sur l'authenticité, la datation des oeuvres, etc. est certes importante mais n'est pas tout, ni même le principal.

²⁸⁰ *La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.112.

²⁸¹ Voir aussi Aristote qui fait de la "vulgarisation" une des fonctions de la rhétorique "...quand nous posséderions la science la plus exacte, il est certains hommes qu'il ne serait pas facile de persuader en puisant notre discours à cette seule source..." *Rhétorique*, 1355a 24-25.

²⁸² Voir à ce sujet l'étude érudite de Marcel Détiéne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1973. p.62.

²⁸³ "Précisément à une époque dont la conscience de soi se situe dans la science, il importe de rappeler que la science, en dehors des étroits lieux de recherche, et dans une certaine mesure, même à l'intérieur de ceux-ci, n'aurait tout simplement aucune influence sans la rhétorique." *L'art de comprendre, op.cit.*, p.24. Voir aussi p.171, "Je trouve digne de remarque que la culture scientifique de notre époque n'ait pas amoindri l'importance de la rhétorique, mais lui ait donné un développement accru, comme l'enseigne chaque coup d'oeil sur les mass-media.". T.Kuhn a montré avec plus de détails comment la persuasion rhétorique joue un rôle primordial au sein même de la recherche scientifique, son insistance sur le partage de convictions communes par les groupes de chercheurs, sur le caractère tacite du rôle des exemples dans l'apprentissage, ou sur l'absence de critères démonstratifs contraignants dans le choix de l'adhésion à un paradigme, met en lumière le rôle de la rhétorique en science. Cf. Kuhn, *op.cit.*, *Passim*, p.237-284.

²⁸⁴ Cicéron parlant de la nécessité pour celui qui aspire à l'excellence de posséder à la fois les mérites propres au philosophe et à l'orateur, dit qu'il faut mépriser le fin parleur s'il est ignare, mais que le philosophe ne vaut pas plus s'il s'avère, tout savant qu'il est, incapable de communiquer son savoir à autrui. C'est ainsi que, selon lui, il ne faut pas louer "les balbutiements de celui qui connaît la réalité, mais ne peut l'exprimer par son langage". *De l'orateur*, III, 35, 141.

comme art de comprendre et la rhétorique comme art de se faire comprendre sont donc tout à fait solidaires dans leur insistance conjointe sur la nécessité de l'intégration des savoirs complexes ou spécialisés qui, utilisant un langage abstrus et éloigné de la *Lebenswelt*, restent le plus souvent condamnés à l'exercice d'un monologue ou d'un dialogue entre initiés. Les avancées de la science, imputables à une extrême spécialisation des chercheurs, et la difficulté croissante à pouvoir avoir une vue sur le "tout", nous amènent d'ailleurs à nous demander si un savoir qui n'est en quelque sorte pas "su" peut vraiment prétendre à ce titre. Quoi qu'il en soit, il est certain que le type de savoir mis en oeuvre par les humanités, qui doit être compris sur la base du modèle de la praxis, n'a rien d'un savoir cumulatif et anonyme et ne donne lieu à aucun "progrès", ou du moins pas au sens courant du terme. Cela aurait-il un sens par exemple de croire que l'on peut se dispenser de lire Aristote ou Homère en nous disant que quelqu'un d'autre, éminent spécialiste, l'a compris avant nous? L'expérience herméneutique de la compréhension d'un texte ou de l'échange dialogique contribue à un élargissement de notre point de vue, nous transforme et donc participe à former notre "être-devenu", ce qui pour l'individu est toujours une sorte de "progrès". "Ceci aussi est une sorte de progrès, certes non comme celui de la recherche en arrière duquel on ne peut pas retomber, mais un progrès qui doit être renouvelé dans l'effort de notre vie"²⁸⁵.

Pour l'herméneutique, ce rapprochement avec la praxis et la tradition des arts libéraux, tout particulièrement de la rhétorique, plutôt que des sciences modernes ou de la technique (conçue comme science "appliquée"), a des conséquences majeures. En effet, comme la rhétorique, l'herméneutique, nous dira Gadamer, en tant qu'"art de l'interprétation et du comprendre n'est pas une habileté spécifique que l'on peut apprendre pour devenir quelqu'un qui a appris cela, une espèce d'interprète (*Dolmetscher*) de métier, mais appartient à l'être de l'homme en tant que tel. Dans cette mesure, c'est à juste titre que ce que l'on appelle les "sciences de l'esprit" ont porté ou portent le nom de *Humaniora* ou de *humanities*"²⁸⁶. Ainsi, non seulement l'herméneutique, comme aptitude humaine universelle, n'est pas quelque chose que l'on pourrait acquérir ou "détenir" une fois pour toutes comme une bonne recette ou une bonne formule et demande plutôt l'exercice constant de notre vigilance tout en se cultivant comme une "vertu" (nous voyons maintenant le sens que doit prendre l'expression "hermeneutische Tugend" que nous avons évoquée dans notre introduction), mais le sens des paroles ou des "textes éminents" qui font l'objet d'un effort herméneutique toujours renouvelé, n'existe pas

²⁸⁵ *Herméneutique. Traduire...*, op.cit., p.77.

²⁸⁶ *Langage et vérité*, op.cit., p.195.

indépendamment d'une telle mise en exercice. En effet, il y aurait quelque chose d'absurde à prétendre que nous avons "compris une fois pour toutes", et "pour de bon cette fois", le sens des dialogues de Platon, des poèmes de Mallarmé ou des écrits historiques de Thucydide. En histoire, en art, en philosophie, le but est-il d'ailleurs d'"en finir" ? Comme le disait Montaigne, malgré le nombre infini d'interprétations auxquelles donnent lieu les grandes oeuvres "trouvons-nous pourtant quelque fin au besoin d'interpréter? s'y voit-il quelque progrès et avancement vers la tranquillité?". Ce dernier suggérait par ailleurs que la prétention à mettre un terme à cette poursuite est simplement signe de paresse: "Il y a toujours place pour un suivant, et pour nous- mêmes, et route par ailleurs. Il n'y a point de fin en nos inquisitions; notre fin est en l'autre monde. C'est signe de raccourcissement d'esprit quand il se contente, ou de lassitude". Comme Apollon qui s'exprimait toujours "obliquement" et dont le discours ne repaissait pas l'esprit mais allait plutôt "l'embesognant"²⁸⁷, le sens des oeuvres n'est pas donné comme le serait un simple objet. Ainsi, la célèbre formule de Gadamer, qui a suscité tant de controverses et de méfiance, selon laquelle "dès que l'on comprend on comprend autrement"²⁸⁸, ne visait pas à justifier l'arbitraire interprétatif, mais soulignait plutôt la nécessité pour une oeuvre d'être éprouvée par quelqu'un, de donner lieu à ce que Gadamer aime appeler un "accomplissement" (*Vollzug*) de son sens. Ce n'est que par le biais de cette rencontre nouvelle et dans l'accomplissement toujours renouvelé de son sens que l'oeuvre existe réellement. Les études en humanités ne visent donc pas en premier lieu à accumuler des "informations" avec l'idée que l'on avancerait ainsi de plus en plus vers la découverte du sens "objectif", ce qui un jour nous dispenserait d'avoir à revenir sur une oeuvre, ou sur une époque de l'humanité. "Quand *Illiade* d'Homère ou la campagne des Indes d'Alexandre nous parlent à la faveur d'une appropriation nouvelle de la tradition, il n'en résulte pas un dévoilement plus avancé d'un être en soi, mais il en va ici comme dans le véritable dialogue, où quelque chose se dégage qu'aucun des partenaires n'embrasse de lui-même"²⁸⁹.

²⁸⁷Montaigne, *Les Essais*, Paris, La Pléiade, 1962, p.1045-46. Il y aurait assurément une étude intéressante à faire sur la vision du phénomène de l'interprétation chez Montaigne, qui revient souvent sur ce thème. Son attitude très sceptique face au principe herméneutique luthérien de retour aux écritures (*sola scriptura*) par exemple est très révélatrice de sa conception de l'interprétation comme d'une tâche infinie et toujours à reprendre. "Ceux-là se moquent, qui pensent rapetisser nos débats et les arrêter en nous rappelant à l'expresse parole de la Bible" (p.1042). "J'ai vu 'en Allemagne que Luther a laissé autant de divisions et d'altercations sur le doute de ses opinions, et plus, qu'il n'en émet sur les écritures saintes." (p.1046). Orthographe modernisé.

²⁸⁸ *VM*, p.318.

²⁸⁹ *VM*, p.487.

La récurrence de l'emploi du terme de "tâche" (*Aufgabe*) par Gadamer, lorsqu'il parle de ce qui a lieu dans l'expérience herméneutique, fait ainsi apparaître qu'il s'agit de quelque chose que nous devons mettre en oeuvre, au sens où nous devons nous y appliquer. Même les oeuvres d'art n'existent pas sans que nous y mettions, en quelque sorte, du nôtre et y prenions part. "L'oeuvre de l'art n'est pas fabriquée comme une marchandise (...) quand elle se trouve dans une collection, un musée, ou ailleurs pour l'accomplissement d'une contemplation ou quand un livre dans une bibliothèque attend d'être éprouvé comme art dans l'accomplissement de la lecture, cela n'est pas une façon de faire habituelle, mais une forme de pratique très élevée que la *théoria* grecque nous a fait connaître"²⁹⁰. C'est donc à la nécessité d'un tel accomplissement que Gadamer fait référence lorsqu'il suggère que l'herméneutique est d'abord et avant tout une "pratique" et que l'on doit la penser dans le sillon de la philosophie pratique. Ce rapprochement avec la praxis ne vise donc pas du tout à suggérer que l'herméneutique devrait avoir quelque chose comme des "conséquences" pratiques, ou pourrait être "appliquée" de façon pratique, interprétations pragmatistes ou utilitaristes auxquelles il faut prendre garde²⁹¹. Cette nécessité d'un accomplissement du sens a également des conséquences pour la philosophie elle-même, qui n'est pas conçue, chez Gadamer, comme un ensemble doctrinal systématique, mais plutôt comme l'exercice d'un "philosopher", les écrits philosophiques n'ayant une portée, comme le dit Platon, que "pour tous ceux qui sont capables, à l'aide d'une petite

²⁹⁰ *La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.216. Pour comprendre à fond le sens du concept de *praxis* il aurait fallu consacrer des développements au concept grec de *théoria* comme forme suprême de praxis - idée que l'on trouve chez Aristote. Il suffit peut-être de comprendre que pour Gadamer, la praxis ne s'oppose pas en premier lieu à la théorie, vue comme une forme de participation, ou de "pâtir" de la chose contemplée, une "*Kommunion des Dabeiseins*", mais à l'activité de fabrication -mode auquel se rapporte la technique et la science moderne, dont les "théories" n'ont rien à voir avec l'antique concept de la *théoria*. Celle-ci ne visait pas à maîtriser conceptuellement le monde, mais était conçue comme un "subir" de la chose contemplée. *VM*, p.150. Pour le concept de *théoria*, cf. *Ibid*, p.129 sqq et le texte "Lob der Theorie" dans le recueil du même nom, *op.cit.*

²⁹¹ Gadamer a écarté toute confusion à cet égard dans une entrevue accordée à R. Kearney et J. J. Cleary. À la question: "Was sind die moralische Folgerungen Ihres hermeneutischen Gesichtspunktes? Zum Beispiel, ist eine konservative Politik unter Hochachtung vor der Tradition versteckt?" Gadamer répond comme suit: "In den mir gestellten Fragen spüre ich eine Erwartung, die ich unerfüllt lassen muss. Auch wenn man mir zubilligt, dass die Hermeneutik keine Methode ist, ist doch das Schema von Mittel und Zweck in unserem Denken so vordringlich, dass sich immer die Frage eindrängt, wozu die Hermeneutik eigentlich taugt. Man möchte mindestens erfahren, ob sie nicht in die praktische Philosophie hinübergreift und sich dadurch in ihrer Nützlichkeit legitimiert. Das klingt an sich nicht einmal abwegig. Selbst in dem Begriff der praktischen Philosophie schwingt aber noch das Missverständnis des neuzzeitlichen Utilitarismus eifrig mit. Eine praktische Philosophie müsse doch praktisch sein, anwendbar wie eine Gebrauchsanweisung. In Wahrheit ist das ein Missverständnis des Begriffs von Praxis und von praktisch. Diese griechischen Begriffe hatten noch keinen solchen krämerhaften Beigeschmack." Entrevue à paraître, ayant eu lieu en 1995.

indication, de trouver par eux-mêmes"²⁹². L'herméneutique de Gadamer nous rappelle que la philosophie aussi doit être exercée, mise en oeuvre, incarnée par celui qui s'y adonne, qu'elle n'est pas une somme impersonnelle de propositions ayant un sens en elles-mêmes, une entreprise qui serait guidée par une idée cumulative de progrès, mais qu'il nous incombe de ramener à la vie du dialogue les grandes oeuvres philosophiques du passé, qui elles-mêmes ont grandement contribué à former notre "être devenu". L'herméneutique comme pratique de l'interprétation des textes philosophiques, mais surtout comme exercice de notre "vertu herméneutique", c'est-à-dire de notre aptitude à entendre ce qui est dit²⁹³ et à nous entendre entre nous par le dialogue, peut assurément être considérée comme un mode authentique du philosopher, et peut-être même comme forme "d'exercice spirituel", pour emprunter l'expression de Pierre Hadot²⁹⁴. La philosophie aussi doit donc être pensée elle aussi comme quelque chose donnant lieu à un accomplissement selon Gadamer.

Pour nous éclairer davantage sur ce qu'il entend par l'"accomplissement" (*Vollzug*) du sens, notion qu'il a héritée de l'enseignement du jeune Heidegger²⁹⁵, Gadamer évoque

²⁹²Cf. *La philosophie herméneutique*, op.cit., p.214 où Gadamer s'inspire de Kant qui soutenait qu'on ne peut apprendre la philosophie mais tout au plus à philosopher (voir la note du traducteur à la même page), ainsi que de la *Septième lettre* de Platon. Pour notre citation, voir 341e. Gadamer pensait peut-être également au merveilleux passage où Platon dit que ce qu'il enseigne à ses auditeurs "n'est pas un savoir qui, à l'exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions; mais, résultat de l'établissement d'un commerce répété avec ce qui est la matière même de ce savoir, résultat d'une existence qu'on partage avec elle, soudainement, comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit de lui-même dans l'âme..." 341c-d. Selon Gadamer, Platon décrit là non pas un savoir doctrinal ésotérique mais l'essence même de tout apprentissage et de tout enseignement authentique. Cf. "Dialectique et sophistique dans la septième lettre de Platon", in *L'art de comprendre I*, op.cit., p.228.

²⁹³Selon Gadamer, d'ailleurs, l'herméneutique est "l'âme de tout enseignement qui veut enseigner à philosopher". *La philosophie herméneutique*, op.cit. p.32.

²⁹⁴Hadot renouvelle l'interprétation de la philosophie ancienne (et de la philosophie tout court) en rappelant qu'elle consistait d'avantage en une invitation psychagogique à choisir un certain mode de vie et à s'adonner à une pratique philosophique, qu'en l'élaboration conceptuelle de doctrines. Selon lui, lorsque l'on aborde les oeuvres philosophiques de l'Antiquité, nous devons nous souvenir que pour la philosophie cette époque, "il s'agit parfois de convertir ou de consoler ou de guérir ou d'exhorter, mais il s'agit, toujours et surtout, non pas de communiquer un savoir tout fait, mais de former, c'est-à-dire d'apprendre un savoir-faire, de développer un *habitus*, une capacité nouvelle de juger et de critiquer, et de transformer c'est-à-dire de changer de manière de vivre et de voir le monde", *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard (Folio), 1995, p.412. La conception gadamérienne de la pratique herméneutique s'harmonise très bien avec une telle conception de l'activité philosophique. L'insistance de Gadamer sur la figure socratique du philosophe et sur l'importance de l'harmonie dorienne entre le *logos* et l'*ergon*, le dire et les actes, contribue à renforcer la communauté de vue entre les deux penseurs.

²⁹⁵Gadamer a souvent parlé d'un autre *Zauberwort* par lequel le jeune Heidegger savait subjugué ses auditeurs, la notion de *Vollzugsinn* que celui-ci rapprochait de la distinction médiévale entre "*actus signalus*" et "*actus exercitus*", ce qui lui permettait de différencier le simple énoncé de la mise en exercice du sens de cet énoncé, cf. *GW*, t.3, pp.127, 200-202, 389.

*l'energeia*²⁹⁶ aristotélicienne, mode d'être de la *praxis*, qui désigne une vitalité s'exerçant librement, "une mobilité sans direction et sans but, qui s'apparente un peu à la vitalité ou encore à l'éveil, à la vision ou à la "pensée"²⁹⁷. L'accomplissement, ajoute-t-il, ne correspond pas à un "comportement cognitif objectivant" mais s'approche de la "*physis*", c'est-à-dire de "quelque chose de vivant dans toute sa mobilité"²⁹⁸, mode d'être qu'exemplifie parfaitement le jeu qui se définit précisément comme accomplissement, comme "*energeia* qui porte en elle-même son "télos"²⁹⁹. Les humanités qui doivent, selon Gadamer, être comprises dans leur lien avec la *Bildung*, la formation qui elle non plus, contrairement à l'activité de fabrication, "n'a pas plus que la nature de buts qui lui seraient extérieurs"³⁰⁰, nous procurent précisément quelque chose comme "une libre mobilité particulière"³⁰¹, en nous confrontant à d'autres points de vue et en nous donnant l'occasion d'exercer notre jugement. Les humanités servent ainsi à cultiver ce qu'il y a de plus humain en nous, notre aptitude à comprendre, à penser librement, à parler, à juger par nous-même. Ce rapprochement gadamérien entre l'ensemble des humanités et la *praxis* nous amène à comprendre qu'on ne doit pas les considérer simplement comme des disciplines, ou des "branches" particulières de la connaissance. Elles participent insensiblement, en nous transmettant notre langage et notre histoire, comme véritable véhicules de la *Wirkungsgeschichte*³⁰² du monde occidental, à former notre identité, nous dotant d'une "seconde nature", d'un *éthos* commun si l'on veut. Ainsi, loin de se limiter à un domaine épistémologique particulier, qui procéderait différemment des sciences naturelles, les humanités contribuent à faire de nous ce que nous sommes. Elles exercent ainsi, par le biais de la famille et de l'école, une influence directe sur l'humanité de demain, et comme le dit si bien Gadamer, "là où il y a en elles de la liberté, elles esquissent la trace indélébile de la liberté"³⁰³. On conçoit donc maintenant que la réhabilitation gadamérienne des humanités par le rappel de leur parenté avec la philosophie pratique aristotélicienne va donc bien au-delà de la caractérisation purement épistémologique d'un champ de connaissances distinct. Non seulement les humanités participent-elles du mode d'être qui relève de la *praxis*, mais elles contribuent à la formation de cette deuxième nature qu'est

²⁹⁶ Sur la notion d'*energeia* et de *Vollzug*, cf. *La philosophie herméneutique*, pp.203, 206-207, 214-215.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.206.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.215.

²⁹⁹ *VM*, p.131.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.27.

³⁰¹ *Ibid.*, p.31.

³⁰² "Ce qui les distingue (les sciences humaines) de l'ensemble des sciences, c'est que leurs connaissances prétendues ou réelles déterminent directement les affaires humaines dans la mesure où elles transposent d'elles-mêmes dans l'éducation et la formation humaines." *La philosophie herméneutique, op.cit.*, p.71.

³⁰³ *La philosophie herméneutique*, p.70.

notre *éthos* commun. Avec elles, il ne s'agit pas de "procédures ou de manières de faire, mais plutôt de ce que l'être est devenu"³⁰⁴.

³⁰⁴ *VM*, p.33.

IX

Conclusion: L'éthique, la rhétorique et l'herméneutique, trois aspects solidaires de la raison dans son exercice pratique et langagier.

"Peut-il être nécessaire de définir autrement le concept de raison ou de rationalité, de manière à ce qu'il corresponde mieux aux conditions réelles de la vie humaine et aux possibilités limitées de l'homme?"³⁰⁵

Nous avons, au cours de notre étude, examiné les ressources qu'offraient la philosophie pratique et la rhétorique pour penser ce qui est en jeu dans l'art de comprendre. Or, il s'est avéré que le rapprochement de ces trois disciplines sous-tendait, plus profondément, une redécouverte et une réhabilitation de la raison dans la particularité de son exercice pratique, face à l'hégémonie du concept scientifico-technique de vérité et de savoir. À la lumière de ce que nous avons mis en évidence dans cette recherche, il appert en fait que, loin de se réduire au rôle subalterne de modèle, l'éthique et la rhétorique constituent, avec l'herméneutique, des aspects solidaires de l'exercice de la raison pratique, et nous aimerions en terminant émettre quelques observations sur ce thème. Ceci nous permettra, en outre, d'évoquer une dimension à laquelle nous regrettons de n'avoir pu, dans le cadre limité de ce mémoire, consacrer toute l'attention qu'elle méritait, à savoir le caractère langagier des trois disciplines à l'étude.

Il importe, en effet, de souligner qu'à la source de la solidarité existant entre l'éthique, la rhétorique et l'herméneutique, se trouve d'abord et avant tout le rapport essentiel qu'elles entretiennent toutes trois avec le langage. Cela est évident pour la rhétorique et l'herméneutique, mais s'avère également vrai pour l'éthique. Le langage est en effet le milieu où se tisse une entente et un partage fondamental de certaines visions et évaluations normatives communes, à partir desquelles quelque chose comme un échange compréhensif peut à son tour être possible.

"C'est la langue qui constamment construit et porte cette communauté de l'orientation au monde. (...) Dans le parler-ensemble se construit (...) un aspect commun de ce dont on parle. (...) La communauté qui est tellement commune

³⁰⁵Gadamer, *L'art de comprendre II*, op.cit., p.101.

qu'elle n'est plus mon opinion ou ton opinion, mais une interprétation commune du monde, rend seule possible la solidarité éthique et sociale. Ce qui est juste et est tenu pour juste exige par essence la communauté qui se constitue dans le se-comprendre des hommes. Une opinion commune se comprend en fait constamment dans le parler-ensemble et retombe ensuite dans le silence de l'entente et de l'évident."³⁰⁶

La naissance du questionnement philosophique sur le langage dans le contexte historique général d'un ébranlement des moeurs et d'une crise de la compréhension que l'on peut résumer sous le titre de "sophistique", événement qui a profondément ébranlé l'*éthos* de l'Athènes du Ve siècle, nous renseigne d'ailleurs beaucoup sur la co-originarité de l'éthique et du langage. Il n'est pas surprenant que notre époque, qui se comprend elle aussi, sous le signe d'une rupture avec la tradition et où domine une atmosphère de crise éthique³⁰⁷, accorde une importance accrue à la réflexion sur le langage et sur le phénomène de la compréhension.

Cette solidarité des dimensions éthique et langagière tend à suggérer que le langage ne se limite pas à être une somme d'énoncés et que le sens ne se limite pas à une cohérence logique entre des propositions. Les Grecs, beaucoup plus sensibles que nous au pouvoir du *logos*, qui désignait pour eux, comme on le sait, à la fois *langage* et *raison*, lui ont consacré des "éloges" nombreux et inspirés qui témoignent d'une conscience beaucoup plus éveillée que la nôtre pour cette dimension première de la vie humaine. Toutefois la primauté accordée par la tradition philosophique aux travaux de logique chez Aristote³⁰⁸ semble avoir contribué à orienter la réflexion concernant le langage, le sens, ou la vérité, uniquement vers l'énoncé, ou ce que l'on appelle la "proposition", comme Heidegger l'a

³⁰⁶*Langage et vérité, op.cit.*, p.151. Ce passage est évidemment une réminiscence d'Aristote qui au début de ses *Politiques*, fait dériver la nature politique de l'homme, l'institution de la justice et des normes éthiques, du partage d'un langage commun:

"...L'homme est un animal politique(...). Car comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. (...) le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet qu'une seule chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux: le fait que seuls ils aient la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité."(*Pol.* 1253a8-19)

³⁰⁷Nous avons déjà parlé de la teneur peut-être un peu trop "alarmiste" de cette interprétation, *supra*, chap. V.

³⁰⁸Sans parler de la théorie platonicienne des idées qui aurait pour sa part contribué à dénigrer, selon Gadamer, l'importance du langage dans sa matérialité. Nous ne pouvons aborder ici ce thème complexe. cf. VM, p.441.

bien relevé³⁰⁹. L'herméneutique contemporaine, en mettant pour sa part l'accent sur le caractère dialogique des écrits platoniciens par exemple, ou en se réappropriant, comme nous l'avons montré, les traités d'Aristote qui avaient été négligés, tels la *Rhétorique*, les *Éthiques*, et la *Politique*, contribue à corriger cette vision trop étroite du langage, en nous permettant d'embrasser à la fois l'aspect communautaire et contextuel de l'avènement du sens et le caractère langagier de l'exercice de la raison.

Ainsi, nous pourrions dire qu'en réhabilitant la rhétorique et la tradition de la philosophie pratique, Gadamer a lui-même fait mentir sa propre opinion voulant qu'il y ait une histoire de l'oubli, mais que "le souvenir (n'ait) pas d'histoire"³¹⁰. L'hégémonie du concept cartésien de rationalité, mettant l'accent sur le caractère démontrable, méthodique, certain, universel, et absolu de la vérité, rendait nécessaire un effort de mémoire que Gadamer a initié en évoquant la philosophie pratique et la rhétorique qui, avec l'herméneutique, nous aident à nous souvenir, comme nous avons cherché à le montrer, de ce que la "raison" veut dire dans le domaine des choses humaines. Ces trois disciplines nous apprennent en fait que la raison pratique ne désigne pas tant une faculté intellectuelle possédée par des "sujets", laquelle nous permettrait de déterminer "scientifiquement" ce qui est bien pour tous, dans toutes les situations et en tout temps, mais bien plutôt une disposition à *s'entendre*, à atteindre ensemble un accord par l'intermédiaire de l'élément commun par excellence qu'est le langage³¹¹. "Voilà exactement la question qui se pose", écrit Gadamer,

"La raison, cette excellence menaçante et menacée de l'homme peut-elle être définie de manière suffisante à partir de la conscience et de la conscience de soi? Il faut se rappeler inlassablement que les Grecs, les fondateurs de la pensée occidentale, voyaient dans la raison et le *logos* quelque chose que les hommes ont fondamentalement en commun (*gemeinsam*) et par opposition à quoi toute particularité est en un sens privée de raison."³¹²

³⁰⁹Sur le caractère "dérivé" de l'énoncé, cf. *Être et temps*, § 33. Sur l'attitude de Heidegger et de Gadamer face à l'énoncé, cf. J. Grondin, "L'intelligence herméneutique du langage" et "L'universalisation de l'herméneutique", in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

³¹⁰"...je ne pense pas qu'il y ait une histoire du souvenir de l'être. Le souvenir n'a pas d'histoire. Il n'y a pas de souvenir croissant au même titre où il peut y avoir un oubli croissant." *La philosophie herméneutique*, op.cit., p.55.

³¹¹"Le langage n'est pas un simple moyen parmi d'autres(...), il entretient une relation intime avec la communauté potentielle de la raison. C'est la raison qui s'actualise de façon communicative dans le langage." *La philosophie herméneutique*, op.cit., p.111.

³¹²*L'art de comprendre II*, op.cit., p.101.

Faire preuve de raison, dans le domaine de la praxis, consiste justement à renoncer à l'entêtement de celui qui désire avant tout l'emporter à tout prix (ou "*avoir* raison" comme le veut l'expression courante), pour tenter de voir les choses avec les yeux des autres, à quitter sa particularité ou son idiosyncrasie pour s'élever à une généralité et une communauté de vue par la discussion et l'échange rhétorique d'arguments convaincants. Nous pourrions parler d'un concept herméneutique de raison comme disposition à *s'entendre*, à prendre part, par le langage, à ce qui, n'étant ni à toi ni à moi, est commun, nous échoit en partage, est déposé "au milieu"³¹³, comme le disaient si bien les Grecs. Le titre du premier livre de Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon*, révèle en fait une intuition qui est l'âme même de ce qu'il a par la suite désigné sous le titre d'"herméneutique". L'éthique, la rhétorique et l'herméneutique, dimensions entées les unes sur les autres, désignent ainsi, selon trois points de vue différents, la même rationalité immanente à la participation commune au langage.

À la lumière de ces observations, il s'avère donc finalement que, bien que Gadamer se soit toujours défendu de jouer un rôle de censeur ou d'autorité morale, son herméneutique philosophique possède néanmoins une portée pratique et même, dirions-nous, éminemment éthique. D'ailleurs, comme Gadamer aime souvent à le souligner, l'herméneutique comme réflexion sur l'art de comprendre, qui partage le mode d'être de la philosophie pratique, jaillit de la praxis et doit ultimement y rejaillir. En réfléchissant sur les conditions historiques, langagières et sociales de la compréhension et de l'exercice de la raison, l'herméneutique tend à éveiller nos capacités d'entente. Qu'est-ce donc que l'herméneutique? À cette question qui a tout d'abord motivé nos recherches, nous serions peut-être finalement tentés de répondre tout simplement que l'herméneutique, comme art de l'entente, désigne surtout, selon la belle expression de Gadamer, une *tâche d'humanité*.

³¹³Sur l'évolution de la notion d'"*es meson*" de l'époque de la Grèce archaïque, où elle désignait la place du butin déposé "au milieu", jusqu'à son rôle dans l'avènement de la "parole-dialogue" et de la démocratie à l'époque classique, voir M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, op.cit, p.81 sqq.

Bibliographie

A)Oeuvres de Gadamer

- Gesammelte Werke*, t.1 à 10, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985-95. [Nous énumérons à la suite les traductions que nous avons utilisées.]
- L'éthique dialectique de Platon* (1931) (trad. F. Vatan et V. von Schenck), Paris, Actes Sud, 1994.
- Le problème de la conscience historique* (1957), Paris, Seuil, 1994.
- Vérité et Méthode* (1960) (trad. du premier tome des *Gesammelte Werke* par P.Fruchon, J.Grondin et G. Merlio), Paris, Seuil, 1996.
- "Préface à la seconde édition de *VM*" (in La première traduction française de *VM*, par E. Sacre), Paris, Seuil, 1976,
- Kleine Schriften*, t. 1 à 4, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967-1977.
- Philosophische Lehrjahre: eine Rückschau*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977.
- L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (1978) (trad. P.David et D.Saadjian), Paris, Vrin, 1994.
- "Practical philosophy as a Model of the Human Sciences" in *Research in Phenomenology*, vol. IX, 1979, p.74-85.
- L'art de comprendre I et II* (t.1, trad. M. Simon; t.2, trad. P.Fruchon, I. Deygout, P. Forget, J.Grondin, J. Schouwey), Aubier-Montaigne 1982 et 1991.
- Herméneutique. Traduire, interpréter, agir.* (trad. F.Couturier, J.-C. Petit et M.Thoma), Québec, Fidès, 1990.
- Langage et Vérité* (trad. J.-C. Gens), Paris, Gallimard, 1995.
- La philosophie herméneutique* (trad. J.Grondin), Paris, PUF, 1996.
- Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History (applied hermeneutics)*, édité par D. Misgeld and G. Nicholson, SUNY Press, Albany, 1992.
- H.-G. Gadamer im Gespräch*, éd. C.Dutt, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1993.
- "Über die politische Inkompetenz der Philosophie", in *Sinn und Form*, Jan/fév, 1993, p.5-12.
- L'héritage de l'Europe* (trad. P.Ivernel), Paris, Payot-Rivages, 1996.
- The Enigma of Health, the Art of Healing in a Scientific Age* (trad. J. Gaiger et N. Walker), Standford U.Press, Standford, 1996.
- Gadamer Lesebuch*, publié sous la direction de J.Grondin, Tübingen, Mohr, 1997.

B)Ouvrages sur la philosophie pratique

- Arendt, H., *Considérations morales*, Paris, Rivages poche, 1996.
- Aristote, -*Éthique à Nicomaque* (trad. J.Tricot), Paris, Vrin, (1959) 1990.
- Éthique à Eudème* (trad. V. Décarie), Paris, 1991.
- Les grands livres d'éthique (Grande morale)* (trad.C. Dalimier), Paris, Arléa, 1995.
- Les Politiques* (trad. P.Pellegrin), Paris, Flammarion, 1993.

- Aubenque, P., *La prudence chez Aristote* (1963), Paris, PUF, 1993.
- Bernstein, R.J., -"From Hermeneutics to Praxis", in *Review of Metaphysics*, 35, 1982, 823-845.
 -*Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
 -*The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity-Postmodernity*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- Bodéüs, R., -*Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
 -"Les fondements naturels du droit et la philosophie aristotélicienne", *Cahiers du département de philosophie*, Montréal, Université de Montréal, no. 95-03, 1995.
- Foster, M., *Gadamer and the Practical Philosophy the Hermeneutics of Moral Confidence*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1991.
- Gauthier, R.-A., *La morale d'Aristote*, Paris, PUF, 1958.
- Kenny, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Oxford U. Press, 1992.
- Jaeger, W., "Aristotle's Use of Medicine as a Model of Method in his Ethic", in *The Journal of Hellenic Studies*, n.77, 1957.
- Lobkowitz, N., *Theory and Praxis: History of the Concept from Aristotle to Marx*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1967.
- Pellegrin, P., "Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote" in *Aristoteles' „Politik"*, *Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichschafen/Bodensee 1987*, Göttingen, éd. G. Potzig, Vanderheock und Ruprecht, 1990.
- Riedel, M., (éd.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972.
- Schuchman, P., "Aristotle's Phronesis and Gadamer's Hermeneutics" in *Philosophy Today* 23, 1979, p.41-50.
- Smith, P.C., -"The Ethical Dimension of Gadamer's Hermeneutical Theory" in *Research in Phenomenology* 18, 1988, 75-92.
 -*Hermeneutic and Human Finitude: Toward a Theory of Ethic Understanding*, New York, Fordham University Press, 1991.

C) Ouvrages sur la rhétorique et la tradition des arts libéraux

- Aristote, *Rhétorique* I, II, III (texte établi et traduit par M. Dufour), Paris, Belles-Lettres 1932-1938.
- Barthes, R., "L'ancienne rhétorique", *Communications*, n.16, Seuil, 1964.
- Détienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1973.
- Dockhorn, K., "Rezension von *Wahrheit und Methode*", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 218, n.3-4, 1966,
- Grimaldi, S.J., *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetorics*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972.
- Grondin, J., "Hermeneutik", *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. III, éd. G. Ueding, Tübingen, M. Niemeyer, 1996.
- Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1984.
- Hadot, P.,-"Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'antiquité", *Studia Philosophica*, 39/1980.
-*Qu'est-ce que la philosophie antique?* , Paris, Gallimard (Folio), 1995.
- Ijsseling S., *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- Jaeger, W., -*Paideia*, t.I (trad. A. et S. Devyer), Paris, Gallimard, 1964.
-*Paideia*, t.II et III (trad.anglaise G. Highet), New York, Oxford Univ. Press, 1944.
- Joy, M., "Rhetoric and Hermeneutics", *Philosophy Today*, v.32, 1988, p.273-285.
- Kennedy, G.A., -*The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton U. Press, 1963.
-*Classical Rhetoric and its Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.
- Kopperschmidt, J., *Rhetorik*, zwei Bände, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990,1991.
- Krajewski, B., *Traveling with Hermes: Hermeneutics and Rhetoric*, Amherst, U.of Massachusetts Press, 1992.

- Labriolle, P. de, "Pour l'histoire du mot *humanité*", *Les humanités, classe de lettres*, 1931-32, p.421-27, 478-84.
- Marrou, H.-I., *-St-Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.
-Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, 2 t., Paris, Seuil, 1981.
- Perelman, C., *-Rhétorique et philosophie*, Paris, PUF, 1952.
-Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique, Bruxelles, éd. de l'Université de Bruxelles, 1958
-The New Rhetoric and the Humanities, Dordrecht, Boston, London, Reidel Pub.Com. 1979.
- Raynaud, P., "Rhétorique et vérité", in *Mesure. La rhétorique aujourd'hui.*, n.3, Paris, J.Corti, 1993.
- Reboul, O., *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF, 1991.
- Romilly, J., *Magic and Rhetoric in Greece*, Cambridge, Harvard U. Press, 1975.
- Trédé, M., *Kairos. L'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe s. av.J.-C.)*, (sans lieu d'édition), Ed. Klincksieck, 1992.
- Vico, G., *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, suivi de *Méthode des études de notre temps* (trad. A.Pons), Paris, Grasset, 1981.

D) Ouvrages sur l'herméneutique

- Figal, G., "Freie Verbindlichkeit. H.-G. Gadamer's Hermeneutik", n.48, *Neue Zürcher Zeitung*, du 27 fév. 1996.
- Fruchon, P., *La philosophie herméneutique de Gadamer*, Paris, Ed. du Cerf, 1994.
- Grondin, J., *-Hermeneutische Wahrheit ? : Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Königstein, Forum Academicum. 1982, 1994.
-Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (trad. française: *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.)
-L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Vrin, 1993.
-Der Sinn für Hermeneutik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
-Sources of Hermeneutics, Albany (Sunny series), State Univ. of N.Y. Press, 1995.

- Hahn, L.-E (éd), *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, Library of the Living Philosophers, Chicago & Lasalle, Open Court, 1996.
- Ricoeur, P., - *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
- Sullivan, R., *Political Hermeneutics: the Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*.
University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1989.
- Vattimo, G., -"Vérité et rhétorique dans l'ontologie herméneutique" in *La fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil, 1987.
- *Éthique de l'interprétation*, (trad. J.Rolland), Paris, La Découverte, 1991.

E) Ouvrages philosophiques

- Arendt, H., -*La vie de l'esprit* (trad. L. Lotringer), Paris, PUF, 1981.
-*La crise de la culture* (trad. P. Lévy), Paris, Gallimard, 1972.
- Augustin, *Les confessions* (trad. J. Trabucco), Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- Heidegger, M., -*Gesamtausgabe* t.19, *Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1924-25), Frankfurt, Klostermann, 1992.
-*Gesamtausgabe*, t.61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt, Klostermann, 1985 (trad. : *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, T.E.R. Mauvezin, 1992).
-*Être et temps* (trad. E. Martineau), Paris, Authentica, 1985.
-*Qu'est-ce qu'une chose?*, Paris, Gallimard, (coll.Tel), 1971.
- Kuhn, T., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.
- Montaigne , *Les Essais*, Paris, La Pléiade, 1962.
- Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, (trad. G.-A. Goldschmidt), Paris, Librairie générale française, 1972.
- Platon, *Oeuvres complètes*, 2 t. (trad. Robin), Paris, La Pléiade, 1950.
- Les Présocratiques* (édition établie par J.-P. Dumont), Paris, La Pléiade, 1988.
- Strauss, L., *Droit naturel et histoire*, Paris ,Flammarion, 1986.

F) Outils méthodologiques

Bailly, A., *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris Hachette, 1901.

Chantraine, Paul, *Le dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1990.

Makita, E., *Gadamer-Bibliographie (1922-94)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.