

Retour de Gadamer¹

par Paul Ricœur

Le caractère tardif de la traduction intégrale de *Vérité et Méthode* par les Éditions du Seuil (la première édition allemande de *Wahrheit und Methode* date de 1960, la dernière de 1980 [sic]²) pourrait faire de cette parution un non événement; ce l'est en effet au plan de l'histoire des idées : le grand livre de Hans-Georg Gadamer est traduit et discuté depuis plus de vingt ans dans les grandes langues de culture. En revanche, ce qui peut faire événement, c'est précisément la lecture tardive de l'ouvrage. Nous le lisons aujourd'hui dans un contexte qui n'est plus celui de sa conception et surtout de sa première réception. Nous pouvons aujourd'hui entreprendre une lecture débarrassée des querelles des années soixante et découvrir des richesses que les polémiques de cette époque empêchaient d'apercevoir et même que l'attitude défensive de l'auteur contribuait à dissimuler. Plaide pour une relecture l'accueil favorable réservé à plusieurs recueils d'importants articles de Gadamer : *L'Actualité du beau* (Alinéa, 1992), la tranche d'autobiographie dans *Années d'apprentissage* (Critérian, 1972 [sic]³), les deux volumes de *l'Art de comprendre* (Aubier, 1991), *Langage et Vérité* (Gallimard, 1995) et le tout dernier volume publié aux PUF sous le titre de *la Philosophie herméneutique* (1996). Il faudrait mettre à part ce joyau que constitue le commentaire de *Cristaux de souffle* de Paul Celan sous le titre *Qui suis-je et qui es-tu?* (Actes Sud, 1987). En outre, l'accueil enthousiaste réservé à l'auteur lui-même par un vaste public dans le cadre de conférences données à la Maison de l'Allemagne de la Cité Universitaire et du Collège international de philosophie laisse augurer que la lecture tardive de *Vérité et Méthode* peut être l'occasion d'une redécouverte de l'ouvrage qui reste sans conteste le plus important

¹ Texte paru le 4 juillet 1996 dans le journal *Libération* pour souligner la publication de la première traduction intégrale de *Vérité et Méthode* aux éditions du Seuil, dans la collection l'Ordre Philosophique. Les coquilles ont été corrigées lors de la retranscription. Les erreurs ou inexactitudes ont été corrigées en notes de bas de page. Retranscription et annotations par Marc-Antoine Vallée pour le Fonds Ricœur. Merci à *Libération* pour les autorisations.

² La dernière édition allemande date de 1990 (et non de 1980). Référence exacte : *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960/1990.

³ Texte édité en français en 1992 (et non pas en 1972). Référence exacte : *Années d'apprentissage philosophique*, traduit et présenté par Elfie Poulain, Paris, Critérian, 1992.

publié en Allemagne depuis *Être et Temps* de Heidegger, et trente ans après ce maître livre.

Comment avait-on lu *Vérité et Méthode* à l'époque de la publication partielle de l'ouvrage par le Seuil en 1976? Essentiellement comme un livre « réactif ». D'une part, l'ouvrage offrait peu de moyens pour le situer et surtout mesurer le degré de sa dissidence par rapport à la pensée de Heidegger, alors dans la phase ascendante de sa réception en France. D'autre part, l'auteur paraissait enfermé dans sa querelle avec les tenants de la pensée « objective » représentée tant par les versions positivistes du néokantisme allemand que par les avancées de philosophies centrées sur la logique et l'épistémologie des sciences. La lutte contre le « méthodisme » paraissait nourrir un plaidoyer hostile à l'idée même de méthode, lequel cautionnait ainsi la déplorable dichotomie entre comprendre et expliquer; ces malentendus paraissaient rejeter Gadamer du côté de Dilthey et de son opposition entre les sciences dites de l'esprit et les sciences de la nature. En outre, l'herméneutique philosophique de Gadamer se trouvait prise sous les feux de la critique des idéologies, menée par les successeurs immédiats de Horkheimer et d'Adorno et parmi ceux-ci par Habermas, à l'époque où il écrivait *Connaissance et intérêt*, ces auteurs, tenus plus ou moins à tort pour des post-marxistes, s'en prenaient alors à l'idée chère à Gadamer d'« entente » en tant qu'idéal d'une compréhension partagée; on reprochait à celle-ci de méconnaître les sources plus ou moins dissimulées des distorsions systématiques de la communication, au niveau du pouvoir, des intérêts, des traditions et des conventions. Habermas n'avait pas encore formulé, dans le voisinage de Karl-Otto Apel, son principe régulateur du consensus sans limites ni obstacles, qui devait le placer dans une situation de conflits à fronts renversés avec Gadamer devenu toujours plus attentif aux circonstances concrètes de la conduite d'un dialogue engageant la personne totale des protagonistes/antagonistes. On n'avait pas assez remarqué, il y a vingt ans, que *Vérité et Méthode* ne commence pas par la question de la vérité dans les sciences de l'esprit, c'est-à-dire par la reprise du débat ouvert par Dilthey au début du siècle, lui-même hérité du conflit entre les Lumières et le romantisme à l'époque de Schleiermacher. En fait, *Vérité et Méthode* ne commençait pas par un débat centré sur l'objectivisme et l'historicisme, mais par une méditation sur l'esthétique. C'est là que l'ouvrage identifie son véritable adversaire, l'idéalisme allemand, sous sa double forme kantienne et

hégélienne. Si l'herméneutique pouvait, au plan des sciences humaines, opposer au regard objectivant et au traitement méthodologique de l'expérience le rapport fondamental d'appartenance qui nous relie à titre primordial à toute espèce d'expérience, c'est parce que ce renversement avait été opéré auparavant, ailleurs que dans le champ des sciences de l'esprit et loin de la querelle autour de l'historicisme. C'était d'abord une autre généalogie que celle des sciences que l'herméneutique de l'art se découvrait, principalement avec le concept de goût reçu de Balthasar Gracian, repris par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*. C'est précisément cette riche généalogie qui permettait de rompre avec l'orientation majeure de l'esthétique kantienne qui impose le point de vue subjectif tant au goût qu'au génie. La grande trouvaille fut alors de faire du concept de jeu le fil conducteur d'une ontologie de l'œuvre d'art. Dans le jeu, ce ne sont pas les joueurs qui mènent le jeu; le jeu lui-même les aspire et les entraîne. Le jeu a primauté sur la conscience du joueur. La parenté s'impose alors avec le jeu du dialogue socratique et platonicien, vers quoi la deuxième partie devait revenir sous le signe du jeu de la question et de la réponse.

Un second rapprochement s'impose alors à l'intérieur de *Vérité et Méthode* : il nous fait enjamber la deuxième partie et relier directement la première consacrée à l'expérience esthétique et la troisième centrée sur l'expérience langagière en tant qu'ouverture fondamentale au monde. Le langage n'y est pas traité comme une compétence nous conférant maîtrise du monde, mais comme médiateur opérant ouverture. L'appartenance mutuelle entre l'expérience langagière et la présence au monde surmonte, aux yeux de Gadamer, l'exil de tout système de signes en marge de l'expérience vive. Toute la dialectique du langage se résume dans la confrontation entre l'autonomisation du langage dans des systèmes de discours et la capacité primordiale du langage de dire le monde, de le porter au discours. Je dirais aujourd'hui qu'une lecture réactualisante de *Vérité et Méthode* devrait joindre les meilleures pages sur l'expérience esthétique de la première partie avec celles sur l'expérience langagière de la troisième partie, à la faveur de la parenté entre le jeu sous sa forme ludique et le jeu sous sa forme dialogale; ainsi serait encadrée la contribution de la deuxième partie plus ou moins enlisée dans la querelle autour des sciences humaines, par une philosophie qui peut légitimement revendiquer une authentique universalité dans la mesure où elle fait

prévaloir, dans tous les domaines d'expérience, l'assurance d'appartenance sur la prise de distance à la faveur de laquelle le regard scientifique découpe son objet.

Une telle proposition de relecture est confortée par l'interprétation que Gadamer lui-même a donnée ces dernières années de son itinéraire de pensée. À cet égard, deux textes s'imposent. Le premier, intitulé *Auto-présentation* se lit dans *la Philosophie herméneutique*; il contient une section écrite en 1980 [sic]⁴ et ajoutée à la version de son *Auto-présentation* destinée au volume de *Library of Living Philosophers* (1996). Le second, de loin le plus significatif à mon avis, date de 1985 et s'intitule *Entre philosophie et dialectique. Essai d'autocritique* [sic]⁵. Il se lit dans *l'Art de comprendre. Écrits 2*. Dans ce dernier texte, Gadamer déclare d'emblée que ce qui, dans *Vérité et Méthode* a vieilli, « *c'est l'accent mis naguère dans les sciences dites de l'esprit sur les disciplines philologiques et historiques* »⁶. L'universalité de l'expérience herméneutique ne pouvait alors apparaître que comme une prétention mal fondée, dans la mesure où l'accent principal n'était pas mis sur une appréhension globale de la dimension langagière de toute expérience du monde, la dimension scripturaire s'inscrivant à l'intérieur de la précédente.

Mais la co-appartenance du langage et du monde propre à toutes les sciences, y compris les sciences de la nature, ne s'imposerait pas si le caractère obligatoirement propédeutique de l'expérience esthétique n'était pas affirmé avec une force croissante. Ainsi la prétention universelle de l'herméneutique se retrouve dialectiquement liée à l'origine du projet de philosophie herméneutique. L'expérience du jeu au cœur de l'expérience *princeps* et celle du dialogue, c'est-à-dire du jeu des questions et des réponses, sont ainsi reconnues comme l'origine double et conjointe de la visée universalisante de l'herméneutique. Le caractère inépuisable de l'œuvre d'art (comment ne pas penser à l'interminable combat de Cézanne avec la montagne Sainte-Victoire) et le caractère ouvert du dialogue, en retard par rapport à l'entente présumée qui le suscite et

⁴ Le texte date de 1973. Un ajout a été apporté en 1990 (et non pas en 1980). Référence allemande : *Selbstdarstellung* (1973), *Gesammelte Werke*, 2, 479-508; *Mit der Sprache denken* (1990), *Gesammelte Werke*, 10, 346-353.

⁵ Le titre français exact est plutôt *Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique* (1985). Référence allemande : *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik* (1985), *Gesammelte Werke*, 2, 3-23.

⁶ *L'art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991, p. 11.

par rapport à l'aporie sur laquelle il se conclut toujours prématurément, apparaissant ainsi comme les deux piliers de la philosophie herméneutique de Gadamer.

Mais ces précieuses notations rétrospectives délivrent en outre un secret que *Vérité et Méthode* tenait captif, à savoir la nature du rapport entre Gadamer et Heidegger. On découvre dans *l'Auto-présentation* et dans *l'Essai d'autocritique* que ce n'est pas à l'occasion de tel ou tel thème de *Être et temps* que Gadamer a pris ses distances mais à l'égard de son interprétation globale de la pensée grecque et plus précisément de celle de Platon et d'Aristote. Certes, Gadamer ne renie rien de l'apprentissage des années vingt à Marbourg : c'est Heidegger qui lui a littéralement ouvert les yeux sur la philosophie grecque; avec Heidegger, les pensées de la tradition philosophique redevenaient vivantes parce qu'elles étaient comprises comme « *des réponses à de véritables questions* » (*la Philosophie herméneutique*, p. 18); et ce nouvel art de lire les penseurs grecs faisait rupture avec l'approche alors prévalante qui juxtaposait un historicisme au niveau des « *théories* » et une affirmation d'intemporalité au niveau des « *problèmes* ». À Heidegger aussi est due la redécouverte de la *phronésis*, vertu de la raison pratique, selon l'éthique d'Aristote. Et pourtant...

Et pourtant, c'est véritablement sur la lecture des textes grecs que Gadamer devait se séparer de son maître. Tandis que Heidegger refermait l'œuvre ouverte de Platon sur le platonisme, tenu pour l'ancêtre de la métaphysique millénaire, avec son système d'oppositions binaires (intelligible contre sensible, etc.), et qu'il faisait corrélativement de la destruction de la métaphysique le mot d'ordre d'accès à la philosophie vivante, Gadamer lisait de plus en plus les *Dialogues* de Platon comme des dialogues, c'est-à-dire précisément comme un jeu ouvert de questions et de réponses. La condition première de l'interprétation de Platon et des Grecs n'était plus alors la destruction, répliquant à un oubli présumé de la question de l'être, mais l'entrée dans le cercle même du dialogue, comme un de ses protagonistes franchissant la distance temporelle et culturelle. La théorie du jeu de la question et de la réponse, étayée par celle de l'art comme jeu, apparaît alors soudain comme la continuation du dialogue platonicien tout autant que comme la rupture avec la métaphysique et son déguisement scolaire. Du même coup aussi, le vis-à-vis privilégié de Gadamer cessait d'être identifié à Dilthey. C'est, en profondeur et en vérité, le retour et le recours à Platon qui constituent en tant que tels la

réplique à l'idéalisme allemand. *Vérité et Méthode* peut alors être lu comme la laborieuse reprise – à travers la querelle des Modernes autour des sciences de l'esprit, du dialogue avec les *Dialogues* de Platon. Ajoutons : avec l'Aristote de la sagesse pratique. Et, ajoutons encore : avec l'énigmatique poésie de Celan.