

Sous la direction de **Simon Castonguay**
et **Cyndie Sautereau**

collection
KAIROS



Série *Travaux communs*

Pratique et langage

Études herméneutiques



PRATIQUE ET LANGAGE

PRATIQUE ET LANGAGE

Études herméneutiques

Sous la direction de
Simon CASTONGUAY et Cyndie SAUTEREAU



**Presses de
l'Université Laval**

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Mise en page : In Situ inc.

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.

Dépôt légal 4^e trimestre 2012

ISBN 978-2-7637-9974-2

PDF : 9782763799759

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|----|
| Présentation..... | 1 |
| <i>Simon Castonguay et Cyndie Sautereau</i> | |
| Où en est l'herméneutique après la disparition de ses fondateurs?..... | 11 |
| <i>Jean Grondin</i> | |

PREMIÈRE PARTIE PRATIQUES HERMÉNEUTIQUES

| | |
|--|----|
| Entre la méthode et le style : usages de l'herméneutique chez Ricœur..... | 33 |
| <i>Daniël Frey</i> | |
| Objectivations et problématisations : statuts et usages de l'herméneutique chez Foucault..... | 65 |
| <i>Simon Castonguay</i> | |
| Éthique et herméneutique du soi : Heidegger et Ricœur, lecteurs d'Aristote..... | 95 |
| <i>Sophie-Jan Arrien</i> | |

| | |
|--|-----|
| <i>Phronèsis</i> et philosophie pratique dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer | 111 |
| <i>Cyndie Sautereau</i> | |

DEUXIÈME PARTIE
LANGAGE: DIALOGUE ET DIALECTIQUE

| | |
|--|-----|
| Dialectique et dialogue dans l'herméneutique de Paul Ricœur et de H.-G. Gadamer | 145 |
| <i>Francisco J. Gonzalez</i> | |
| La conception herméneutique du langage chez Gadamer et Ricœur | 195 |
| <i>Marc-Antoine Vallée</i> | |
| Herméneutique et compréhension | 219 |
| <i>Guillaume Paugam</i> | |
| L'ontologie fragmentée | 245 |
| <i>Jobann Michel</i> | |
| Les auteurs | 261 |

PRÉSENTATION

SIMON CASTONGUAY ET CYNDIE SAUTEREAU

Les travaux majeurs publiés dans les dernières décennies nous confirment que l'herméneutique s'est taillée une place de choix dans le paysage philosophique – pensons, entre autres, à l'*opus magnum* de Hans-Georg Gadamer intitulé *Wahrheit und Methode (Vérité et méthode)*, paru en 1960, à *Du texte à l'action* (1986) et à *Soi-même comme un autre* (1990) de Paul Ricœur ou encore à des ouvrages qui s'inscrivent davantage dans le courant postmoderne comme *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994) (*Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*) de Gianni Vattimo ou *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) (*L'Homme spéculaire*) de Richard Rorty.

Pourtant, à l'origine, l'herméneutique frayait davantage avec la méthode qu'avec la philosophie. Avant de devenir, avec F. Schleiermacher, une théorie générale de l'interprétation, puis de s'élever avec M. Heidegger, H.-G. Gadamer et P. Ricœur au rang d'herméneutique philosophique, l'herméneutique était un ensemble de règles permettant d'interpréter

des textes sacrés (*Les Écritures*), mais également profanes (les œuvres de l'antiquité classique) ainsi que des textes juridiques. C'est avec le dépassement, au XIX^e siècle, de son caractère régional que l'herméneutique a pu se réclamer d'une réelle autonomie philosophique. L'herméneutique a alors cessé de servir uniquement la théologie et la philologie et s'est élargie pour devenir une réflexion sur l'interprétation des textes en général puis sur l'interprétation et la compréhension elles-mêmes. L'herméneutique est devenue *philosophique*. De l'interprétation du texte, elle s'est étendue à la compréhension de l'être entendu comme question.

Ainsi, si l'herméneutique, en un sens disons premier et surtout restreint, fut d'abord identifiée à la seule interprétation des textes, puis à la défense de l'autonomie des sciences humaines, sa vocation s'est élargie pour devenir avec M. Heidegger un mode d'être au monde. L'herméneutique philosophique a dès lors thématiqué un rapport originaire que le sujet de la vérité entretient avec lui-même, tel que l'atteste sa situation d'être-au-monde. D'une préoccupation épistémologique, la question s'engagea donc vers un horizon ontologique. Mais pour autant, cela n'impliqua nullement l'abandon du questionnement épistémologique : l'herméneutique postheideggérienne a su prolonger la réflexion sur ses propres conditions de possibilité, tant comme discours que comme pratique. Même si la radicalisation opérée par M. Heidegger sembla affranchir l'herméneutique de sa problématique fondamentalement épistémologique, il n'en reste pas moins que l'herméneutique philosophique continua de se développer suivant une interrogation sur ce qui la rend possible comme *discours et pratique*.

Bien que de façon différente, c'est la voie qu'ont notamment empruntée H.-G. Gadamer et P. Ricœur. H.-G. Gadamer reconnaît ainsi l'universalité de l'herméneutique dans l'historicité propre aux médiations langagières toujours portées par la tradition. Toute compréhension repose sur une entente

langagière préalable, sur un fonds langagier commun préalable : « La communauté de tout comprendre qui est fondée dans son caractère langagier, écrit H.-G. Gadamer, me semble être un point essentiel de l'expérience herméneutique »¹. Or, comme nous le montre fort justement Marc-Antoine Vallée dans son texte, P. Ricœur reconnaît également le fonds langagier propre à la compréhension. En outre, pour H.-G. Gadamer, l'herméneutique en tant que réflexion sur la pratique de la compréhension prend toujours ancrage dans les situations concrètes et ne cesse d'y retourner par l'éclairage qu'elle apporte sur ces dernières. En ce sens H.-G. Gadamer se plaît à rappeler que l'herméneutique philosophique est *philosophie pratique*. Quant à l'herméneutique ricœurienne, comme Daniel Frey s'attache à le montrer dans son essai, elle est plus qu'une simple théorie de la compréhension, elle est aussi une pratique philosophique, c'est-à-dire une *manière de philosopher*. L'herméneutique semble ainsi pouvoir être définie à la fois comme expérience d'appartenance langagière au monde et comme distanciation réflexive récupérée dans une pratique de transformation de soi. En effet, qu'elle soit dirigée par l'idée régulatrice d'une entente communicationnelle ou qu'elle soit conçue comme parachèvement de la transmission culturelle, l'herméneutique demeure toujours *une pratique de la compréhension langagière*.

L'herméneutique, d'abord discipline extraphilosophique, semble finalement avoir conquis son propre espace de légitimité en devenant une philosophie à part entière, voire même une philosophie première. Mais si l'herméneutique est alors entendue au sens d'une pratique philosophique qui concerne toute vie humaine, ne risque-t-elle pas alors de se dissoudre dans la réflexion philosophique *at large* ? Une menace semble

1. H.-G. Gadamer, « L'herméneutique comme philosophie pratique » dans *Langage et vérité*, trad. fr. Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 252.

ainsi planer sur l'herméneutique : la perte de sa spécificité. Cette menace, G. Vattimo l'évoquait déjà dans les années 1990 lorsqu'il brandissait le spectre d'une dilution de la signification philosophique de l'herméneutique du fait de sa généralisation et de son élargissement. Ainsi écrit-il que « l'herméneutique est en train de prendre, dans la philosophie contemporaine, un tour non seulement " œcuménique ", mais aussi quelque peu général et vague, au point de perdre, pour l'auteur de ce livre, beaucoup de sa signification. Il devient notamment de plus en plus difficile de dire ce que l'herméneutique signifie pour les problèmes dont, traditionnellement, la philosophie a parlé – des problèmes comme ceux de la science, de l'éthique, de la religion, de l'art ² ». Ce qui est en jeu ici, ce n'est rien de moins que la fécondité de l'herméneutique pour la pensée contemporaine. L'herméneutique, aujourd'hui, a-t-elle encore quelque chose à nous dire ?

Nous avons voulu explorer cette question en prenant pour témoins les deux domaines privilégiés pour l'herméneutique que sont la *pratique* et le *langage*. C'est autour de ces deux axes que nous avons souhaité poursuivre le dialogue avec ceux qui nous ont précédés. Ces deux domaines nous apparaissent à la fois comme le lieu de la spécificité de l'herméneutique, mais également comme l'endroit où elle peut perdre pied pour se fondre dans la pensée philosophique et perdre tout caractère propre. Nous faisons ainsi l'hypothèse que dans les domaines de la *pratique* et du *langage* l'herméneutique repose, à l'heure actuelle, sur un fil : c'est là, en effet, que la menace précédemment identifiée est la plus tangible ; là est également le lieu où se joue la spécificité de l'herméneutique. Tel sera, par conséquent, notre point de départ.

2. G. Vattimo, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Paris/Bruxelles, De Boeck, 1997 [1994], p. 9.

En ouverture du recueil, Jean Grondin nous livre une réflexion sur la portée de l'héritage que nous laisse l'herméneutique philosophique pour le XXI^e siècle. En spécialiste incontesté de H.-G. Gadamer, mais aussi en grand connaisseur de l'histoire de l'herméneutique, c'est un appel à la reconnaissance de la tradition qu'il nous lance; ainsi la pérennité de l'herméneutique ne sera possible selon lui que par l'usage du dialogue, dont la conception gadamérienne reste probablement un modèle probant pour penser le défi qui attend notre monde « globalisé ».

Suite à ce rappel de la tradition herméneutique qui est la nôtre, la première partie du recueil interroge *la pratique*. Si l'on considère l'herméneutique comme la marque de la problématisation du rapport à soi, l'enjeu consiste alors à découvrir dans quelle mesure l'herméneutique conduit à la transformation de l'être du sujet. Comment, en d'autres termes, devient-on « autre » ou encore « soi » par la pratique philosophique? Quelle sorte de pratique philosophique est l'herméneutique? Et en tant que pratique philosophique, l'herméneutique conserve-t-elle sa particularité?

Le texte de Daniel Frey se propose d'explorer cette tension entre l'élargissement de l'herméneutique et la conservation de son caractère propre en distinguant deux usages de l'herméneutique dans la pensée de P. Ricœur: un usage restreint et un usage large. En effet, d'un côté, dans certaines œuvres du philosophe, l'herméneutique conduit la réflexion au-delà du champ herméneutique lui-même, notamment vers l'ontologie et l'épistémologie; l'interprétation est alors une *méthode* critique en ce qu'elle tend à déconstruire la philosophie de l'histoire et à définir les conditions de possibilité d'une anthropologie philosophique. D'un autre côté, l'herméneutique désigne le *style* même de la pensée de Paul Ricœur; l'interprétation devient alors une *pratique*: le style indirect et dialogique pouvant autant servir de spécification des modèles

de compréhension (ici en dialogue avec H.-G. Gadamer) par l'entremise d'une réflexion sur les différents usages des concepts herméneutiques, qu'en arriver, par son caractère justement indirect, hérité de la position du soi, à devenir le « signe distinctif d'une manière spécifique de penser ».

On le voit bien, l'herméneutique peut être pensée tant du côté du statut (comme objet d'étude historique dont il est possible d'établir la généalogie) que comme usage (comme philosophie pratique dont la visée est la compréhension de soi). C'est en partie la tâche que se donne Simon Castonguay : retracer les divers statuts que Michel Foucault subsume sous le concept d'herméneutique et situer en quoi ils sont redevables à un « âge anthropologique » de la raison. Si l'herméneutique peut être resituée comme anthropologie philosophique, il est possible de retracer la provenance de l'horizon épistémologique qui commande un tel déplacement. Mais les statuts que Foucault analyse (tous rendus possibles par cette figure de l'« homme » se prenant lui-même pour sujet d'interprétation) ne recouvrent pas l'usage positif de l'herméneutique qu'il propose finalement ; la pratique de la « problématisation » qui supporte sa dernière généalogie (cette « ontologie historique de nous-mêmes ») peut être reconduite à une herméneutique entendue comme compréhension du rapport à soi, notamment dans un dialogue à construire entre M. Foucault et P. Ricœur.

Sophie-Jan Arrien aborde la question de la pratique et de l'éthique à partir du concept aristotélien de *phronèsis*. Plus précisément, elle compare les lectures qu'en font Martin Heidegger dans un cours de 1924 intitulé *Platon. Le Sophiste* et Paul Ricœur dans la septième étude de *Soi-même comme un autre*. Ce rapprochement, loin d'être fortuit, est plutôt rendu possible par la proximité des projets philosophiques des deux penseurs. L'un et l'autre projet relèvent, en effet, d'une herméneutique du soi. S'ancrant dans ce fond commun, la confrontation des deux interprétations permet alors de « repé-

rer la source de leur divergence quant à la possibilité plus générale d'intégrer un pan éthique à leur herméneutique du soi ». Divergence qui, selon l'hypothèse que soutient l'auteur, est avant tout à chercher dans l'ordre de la temporalité.

Cyndie Sautereau, quant à elle, aborde la question de la pratique sous l'angle du rapport entre herméneutique et *phronèsis*. Ce n'est cependant plus l'herméneutique de la vie facticelle du jeune Heidegger ni l'herméneutique du soi de Paul Ricœur qui lui sert de cadre de réflexion, mais plutôt l'herméneutique philosophique de H.-G. Gadamer. Pour ce dernier, si l'herméneutique philosophique reste théorie, ce n'est néanmoins pas en tant que savoir pur totalement détaché de l'être. L'herméneutique est plutôt ancrée dans la pratique et vise en retour à l'éclairer. C'est en ce sens, principalement gnoséologique, que l'éthique aristotélicienne sert de modèle à l'herméneutique gadamérienne. Cependant, à partir de là, une question reste en suspens : la dimension éthique de la *phronèsis* est-elle, comme chez Heidegger, totalement occultée ?

Mais l'éthique n'est pas la seule sphère de l'herméneutique gadamérienne à poser question. En effet, la *dimension langagière de l'herméneutique*, dans la mesure où elle joue un rôle central dans la pensée de H.-G. Gadamer, comme dans celle de Ricœur d'ailleurs, constitue un domaine privilégié à interroger dès lors que la spécificité même de l'herméneutique est en jeu. Le langage est, par conséquent, au cœur de la seconde partie de ce recueil.

Francisco J. Gonzalez aborde la question du langage en comparant les herméneutiques de H.-G. Gadamer et P. Ricœur du point de vue du caractère dialectique de l'expérience herméneutique et de la dimension dialogique du langage. Identifiant, quant à ces aspects, une différence fondamentale entre les deux herméneutiques, il vise, à partir de là, à en discuter le caractère critique. En effet, si P. Ricœur prend le

texte écrit comme modèle pour l'herméneutique – avec la dimension d'analyse objectivante qu'il implique –, H.-G. Gadamer, lui, envisage la compréhension comme un incessant jeu de questions et de réponses avec le texte. C'est cependant moins la conversation ordinaire qui lui sert alors de modèle que le dialogue philosophique et plus particulièrement le dialogue socratico-platonicien. Si ce modèle ne comporte pas, à proprement dit, de moment objectivant, il n'en demeure pas moins, comme Francisco J. Gonzalez le montre dans son texte, qu'il possède néanmoins, *en lui-même*, une dimension éminemment critique.

Marc-Antoine Vallée prolonge la réflexion précédente sur l'usage de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation en comparant la contribution des herméneutiques de H.-G. Gadamer et de P. Ricœur à la réflexion philosophique sur le langage. À partir d'un travail de mise en nuances et de conciliation des thèses des deux penseurs sur le langage, il se propose d'étudier la perspective unique qu'offre l'herméneutique philosophique sur les rapports entre langage et ontologie. Concevoir cette relation à l'aune de la dialectique entre appartenance et distanciation permet ainsi de « penser la distance toujours à l'œuvre dans cette proximité essentielle, la différence dans l'unité, en préservant une tension dialectique entre le langage et l'être ». Une telle conception herméneutique du langage peut ainsi éviter, d'une part, le spectre de « la réduction complète de la réalité à notre langage » et, d'autre part, celui de « la coupure radicale entre langage et réalité ».

Mais la conception gadamérienne du langage trouve ensuite une objection chez Guillaume Paugam qui soutient que l'interprétation de F. Schleiermacher par H.-G. Gadamer demeure un contresens. Il cherche à questionner la validité des démarches théorétique et pratique qui la sous-tend ainsi que la conception générale du langage qui rend possible l'interprétation de H.-G. Gadamer. Plus près alors de la pensée

de Christian Berner, ce texte tend à réhabiliter l'apport de F. Schleiermacher sur le plan grammatical de l'interprétation, insistant sur sa richesse non seulement technique, mais essentiellement philosophique.

Le recueil se conclut sur une réflexion alliant philosophie pratique et langage : Johann Michel nous fait entrer au cœur même de l'anthropologie philosophique de P. Ricœur. Partant de l'herméneutique ontologique heideggérienne, il s'attache à montrer comment P. Ricœur lui substitue, dans sa propre philosophie, une herméneutique « onto-anthropologique ». La question du sens de l'être, chère à Heidegger, devient, pour Ricœur, la question du sens de l'homme. Johann Michel met ainsi au jour le passage de la question du sens de l'être en tant qu'être (ontologie fondamentale) à celle du sens de l'être en tant que soi (onto-anthropologie), plaçant le problème du sens au centre de sa réflexion. Fragmentée, l'ontologie l'est chez Ricœur précisément parce qu'elle ne peut être pensée que par la reconnaissance de médiations fondées dans le langage et les pratiques humaines. C'est donc au cœur de l'homme et du rapport qu'il entretient à lui-même et à la vérité que ce texte nous invite, concluant à merveille une réflexion qui aura interrogé tout au long de son cheminement le fondement anthropologique de la compréhension.

OÙ EN EST L'HERMÉNEUTIQUE APRÈS LA DISPARITION DE SES FONDATEURS ?

JEAN GRONDIN

Il n'est pas aisé de proposer un bilan de la pensée herméneutique puisqu'elle est devenue un champ de réflexion et de recherche extraordinairement diversifié, alors qu'elle était à peu près inconnue il y a quelques décennies. On peine parfois à retrouver les pensées des grands maîtres de l'herméneutique, Augustin, Melanchthon, Flacius, Dannhauer, Chladenius, Schleiermacher, Boeckh, Dilthey, Heidegger, Gadamer et Ricœur, dans les débats actuels. Il n'en est que plus urgent de chercher à y voir plus clair.

Si cela est indiqué, c'est que le destin a vu disparaître au cours de la dernière décennie quelques-unes des figures de proue de l'herméneutique, Hans-Georg Gadamer, en 2002, Paul Ricœur, en 2005, sans oublier Richard Rorty, en 2007, car il a beaucoup fait pour faire connaître la pensée de l'herméneutique en Amérique du Nord et dès lors à l'échelle mondiale. Il nous faut aussi penser à Jacques Derrida qui

s'est éteint en 2004. Derrida ne se serait au grand jamais décrit comme un penseur herméneutique¹, mais je pense qu'il est plus qu'indiqué de le faire au vu de sa pratique de l'interprétation et de ses idées si novatrices sur le langage, la signification et le travail de l'histoire qu'il cherche à « déconstruire », donc à comprendre. Ce sont des idées que tous les herméneutes connaissent bien. Elles ont été au centre d'une rencontre épique entre Gadamer et Derrida qui fait désormais partie de toute histoire de l'herméneutique.

Il est donc permis à un herméneute de se sentir un peu orphelin en cette deuxième décennie du XXI^e siècle. C'est à nous tous qu'il revient maintenant de porter cette herméneutique (« *Die Welt ist fort, ich muss Dich tragen* », disait Derrida après la mort de Gadamer²), en espérant qu'il ne s'agisse pas d'une tâche trop épigonale. Il y a cependant fort à parier que les générations montantes en auront grand besoin, car les luttes que les grands artisans de la pensée herméneutique ont menées, depuis Schleiermacher et Dilthey, contre les perspectives plus objectivantes de l'interprétation, modelées sur les sciences exactes, restent plus actuelles que jamais.

Si nous sommes pupilles, il demeure que nous sommes tous des héritiers de cette tradition de l'herméneutique, dont Gianni Vattimo a pu dire qu'elle était la *koinè* ou la langue

1. On se souviendra de ce que Jacques Derrida disait en 1973 : « Par *herméneutique*, j'ai désigné le déchiffrement d'un sens ou d'une vérité abrités dans un texte. Je l'ai opposée à l'activité transformatrice de l'interprétation » (« La question du style : discussion », dans le collectif *Nietzsche aujourd'hui ?* Paris, Union générale d'éditions, 1973, p. 291). Cela le conduira plus tard à prôner une « éradication du principe herméneutique » (J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 50), mais il ne peut bien sûr le faire qu'au nom d'une autre pratique de l'interprétation, celle qu'il défend notamment dans « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 423.

2. J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 25 s.

commune de notre temps, idée qui fut reprise par Richard Rorty, Jean Greisch et quelques autres, mais pas toujours dans le même sens. En quoi consiste cette *koinè* au juste ? La *koinè* était le nom du grec commun que l'on parlait dans le pourtour de la Méditerranée, essentiellement pour le commerce. Cela présuppose que ce grec pouvait parfois être très mal parlé (comme c'est un peu le cas de la nouvelle *koinè*, ou *lingua franca*, qu'est devenue l'anglais). D'où l'importance pour ceux qui veulent parler la langue de l'herméneutique de bien l'apprendre, de se méfier des « faux amis » et des solécismes grossiers que l'on commet à son sujet.

La première question que l'on pourrait se poser à ce propos est celle de savoir à *qui* appartient l'herméneutique. Faut-il la rattacher à Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Rorty ou Vattimo ? Y a-t-il lieu d'opérer des regroupements de certains auteurs et d'en exclure d'autres ? Si la question se pose, c'est que l'on assiste parfois à de navrantes querelles de chapelle sur cette question. Il y a, par exemple, des spécialistes de l'herméneutique qui connaissent bien Ricœur, mais qui ignorent à peu près tout de Gadamer, voire qui le déconsidèrent (et *vice versa*), ou qui font l'impasse sur d'autres figures comme celles de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ou Vattimo. C'est une chose qui me désole beaucoup que l'existence de ces chapelles au sein d'une pensée qui se veut aussi universelle et généreuse que l'herméneutique.

Le temps est venu de dépasser ces disputes qui voudraient nous obliger à choisir entre Ricœur ou Gadamer, Schleiermacher ou Heidegger. Si l'herméneutique doit avoir un avenir – ce dont nul ne peut être sûr – il faudra penser avec tous les grands de l'herméneutique. On partira nécessairement de l'un ou de l'autre, mais il faudra tenir compte de l'apport de tous les autres. Si je prends la peine de souligner ce truisme, c'est que j'avoue avoir constaté avec consternation que l'apport de Gadamer n'était pas universellement reconnu dans les

recherches actuelles d'expression française. Il est assez peu et parfois mal lu en France, où l'état des discussions de l'herméneutique à l'échelle planétaire a été assez peu pris en compte. Si cela est affligeant, il y a pire encore : c'est qu'au cours des années, on observe en France, et guère que là, un puissant affect antigadamérien chez certains herméneutes. Pour des raisons bizarres, Gadamer y est parfois vu comme le pire ennemi de l'herméneutique³. On le fait pour défendre d'autres conceptions de l'herméneutique, ce qui est tout à fait permis et même souhaitable, mais ce provincialisme antigadamérien m'apparaît tout bonnement suicidaire si l'on veut continuer à parler sérieusement d'herméneutique (cela revient à vouloir parler de la théorie de la relativité en dénigrant Einstein ou de la psychanalyse en récusant Freud). Les raisons de cet affect antigadamérien sont complexes, mais elles ont peut-être quelque chose à voir avec le fait que l'herméneutique ait davantage été jumelée à la pensée de Ricœur en France. Cela est tout sauf une catastrophe, mais il est certain que Ricœur lui-même n'a jamais voulu opposer, de quelque manière que ce soit, sa pensée à celle de Gadamer, qu'il a lui-même qualifié de « maître ». Il l'a dit publiquement à Heidelberg lors du discours d'hommage qu'il a prononcé pour les quatre-vingt-quinze ans de Gadamer en 1995, et beaucoup plus tôt encore dans les lettres qu'il adressait à Gadamer⁴. Lorsqu'une

3. J'en prends pour exemple l'article « Herméneutique » dans le récent *Dictionnaire des sciences humaines* publié par les Presses universitaires de France (2006, p. 537) qui ne parle que très peu, mais très ironiquement, de Gadamer, et pour souligner, le plus sérieusement du monde cette fois, le « caractère hostile aux sciences humaines de la philosophie de Gadamer ». *Sic* et au secours ! Je veux bien que l'on critique Gadamer, voire que l'on déconsidère tout à fait sa pensée, car cela revient à lui rendre hommage, mais comment peut-on écrire énormité pareille dans un article sur l'herméneutique conçu pour un dictionnaire généraliste ? Lorsque je pose la question « où en est l'herméneutique ? », c'est aussi pour exprimer une certaine inquiétude.

4. La première lettre de Ricœur à Gadamer (conservée au *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach) date du 15 février 1964. Ricœur s'y adresse à Gadamer

nouvelle traduction, enfin intégrale, de *Vérité et méthode* parut en 1996, et largement grâce à ses efforts, il a salué l'événement dans un magistral article de *Libération* sous le titre « Retour de Gadamer », signalant que l'ouvrage était « sans conteste le plus important publié en Allemagne depuis *Être et Temps* de Heidegger⁵ ». Il s'agit d'un texte senti, où Ricœur distingue génialement la pensée de Gadamer de celle de Heidegger, mais c'est un article qui a été à ce jour trop peu pris en considération dans les recherches herméneutiques. On peut en tirer une leçon : si Ricœur a parfois eu à critiquer Gadamer sur certains points (ce qui est tout à fait normal, car on ne peut lire un auteur sans perspective critique, celle de son propre jugement), il n'a jamais dressé sa propre herméneutique contre la sienne. Son herméneutique est assez différente de celle de Gadamer et s'est largement développée indépendamment d'elle, du moins dans les premiers travaux de Ricœur⁶. Ses racines remontent en effet aux années 1950 et au « tournant herméneutique » dont se réclame le second tome de sa *Philosophie de la volonté*, paru en 1960, la grande année du « coming out » de l'herméneutique. Le sens de ce « détour herméneutique » est alors assez clair et encore dicté par un auteur comme Dilthey, mais aussi par des historiens des religions comme Mircea Éliade ou des théologiens comme Gerhard von Rad ou Rudolf Bultmann : si l'on veut comprendre quelque chose au phénomène du mal, mais aussi à l'*ego* lui-même dans la continuité d'une philosophie réflexive, il faut *interpréter* les objectivations, on peut déjà dire les grands récits à travers

en lui disant « Cher Maître et Cher Collègue » et pour lui demander de bien vouloir accepter qu'on traduise *Wahrheit und Methode* dans la nouvelle collection philosophique qu'il dirige au Seuil.

5. « Le retour de Gadamer », *Libération*, 4 juillet 1996. L'article a été repris sur l'excellent site du Fonds Ricœur : www.fondsriceur.fr.

6. Voir mon essai « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? » dans G. Fiasse (dir.), *Paul Ricœur : De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 37-62.

lesquels cette expérience se balbutie. Faire de l'herméneutique pour Ricœur, c'est donc emprunter le « détour » de l'interprétation des grandes manifestations de sens. Si ce chemin n'est pas un vrai détour, mais la voie royale pour interpréter les phénomènes de sens, c'est que la route de l'introspection, privilégiée par la phénoménologie plus traditionnelle de Husserl, est coupée. L'interprétation s'oppose ici à l'introspection directe.

C'est un sens de l'herméneutique qui semble *a priori* avoir peu de choses à voir avec Gadamer et que Ricœur a développé en 1960 sans le secours de *Vérité et méthode*. Les deux auteurs ont lu Heidegger et Dilthey, les principales inspirations pour l'un et l'autre, et ont développé une conception de l'herméneutique qui au final n'était ni celle de Heidegger, ni celle de Dilthey, mais une nouvelle manière de faire de l'herméneutique et de la recommander à la communauté pensante. Les débats de Gadamer et Ricœur n'étaient pas non plus tout à fait les mêmes : alors que Gadamer cherchait à rendre justice à la prétention de vérité des sciences de l'esprit afin de les affranchir de la séduction du paradigme méthodologique de Dilthey, Ricœur remontait en un sens de Heidegger à Dilthey quand il voyait dans l'interprétation des objectivations de sens la seule voie susceptible de conduire à une meilleure connaissance de l'*ego*, ou du *Dasein*, par lui-même. C'est alors que Ricœur en est venu à mettre en évidence différentes stratégies interprétatives dans les débats qui ont nourri sa réflexion et enrichi la réflexion herméneutique : il a d'abord distingué les herméneutiques du soupçon (Marx, Nietzsche, Freud, Lévi-Strauss) de celles de la confiance, dont les modèles étaient la phénoménologie et l'écoute théologique. Il parlait ici d'une « récollection de sens », qui lui a valu des critiques outrées de la part des psychanalystes et des structuralistes qui l'accusaient de retomber dans la théologie. Ricœur a eu le courage de répondre à ces critiques par des œuvres remarquables, sur

Freud, sur le conflit des interprétations, sur la métaphore et le récit. Il y a développé plus avant sa distinction des deux herméneutiques, de la confiance et du soupçon, en se réclamant parfois de la distinction diltheyenne de l'expliquer et du comprendre qui lui a permis d'incorporer les interprétations structurales et objectivantes à l'arc de l'herméneutique.

Marginalisée par les critiques infâmes dont elle fut l'objet⁷, la pensée de Ricœur a, paraît-il, longtemps été ostracisée en France. Mais cela ne veut pas dire grand-chose, car les affects franco-français ne troublent pas beaucoup ceux qui ont l'ingénuité de vivre de ce côté-ci de l'Atlantique ou sur l'autre rive du Rhin, où l'œuvre de Ricœur a toujours trouvé des lecteurs admiratifs. Ignorant qu'il était honni dans sa patrie, je l'ai lu avidement, depuis les années 1970, et avec une reconnaissance infinie. La plupart de mes premiers professeurs avaient été ses élèves ou ses amis, et je les nomme volontiers : Bernard Carnois, Bertrand Rioux, Jean Roy, Maurice Lagueux, Olivier Reboul et son grand ami Vianney Décarie⁸. Grâce à eux, j'ai eu le bonheur de l'entendre souvent quand il venait à Montréal dans les années 1970, où Vianney Décarie cherchait d'ailleurs à lui offrir un poste de professeur. De tous les auteurs français depuis Sartre et Merleau-Ponty, il n'était peut-être pas le plus original, ni le plus flamboyant, si on le compare à Foucault ou Derrida, mais il était pour moi le plus

7. Sur la levée de boucliers des psychanalystes qui ont accusé Ricœur d'avoir plagié les idées de Lacan, voir François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, édition revue et augmentée, Paris, La Découverte/Poche, 2008, p. 300 s.

8. Paul Ricœur a d'ailleurs préfacé certains de leurs ouvrages. C'est le cas de Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Presses de l'Université de Montréal, 1963, et d'Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Presses de l'Université de Montréal, 1971. Quant au livre de mon directeur de mémoire de maîtrise, Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, 1973, il a non seulement été dirigé par Ricœur et inspiré par lui, il a paru dans sa collection (selon F. Dosse, *op. cit.*, p. 469, le livre de Carnois aurait aussi influencé l'enseignement de Ricœur). De Jean Roy, on lira l'excellent témoignage « Paul Ricœur, maître à penser », dans *Argument*, vol.8, n° 1, octobre 2005.

intéressant, le plus stimulant et le plus enrichissant. Lors de rencontres que j'ai eues avec lui, où je lui avais timidement fait part de l'intérêt que je portais à l'herméneutique, il m'assurait que Gadamer et la tradition allemande étaient pour lui la grande référence. Il le redirait dans son autobiographie intellectuelle, *Réflexion faite*, de 1995⁹. C'est un peu Ricœur qui m'a très tôt orienté vers Gadamer, et avant que je ne puisse le lire en allemand.

Guidé par les livres de Ricœur, je me suis donc plongé dans le monde de la philosophie allemande, où la plupart des grands débats philosophiques de l'heure (la polémique avec la critique des idéologies, l'essor de la philosophie du langage, la réhabilitation de la philosophie pratique, l'apparition du courant de la déconstruction) étaient dominés par la figure de Gadamer. À mes yeux, l'œuvre de Ricœur était inestimable, mais à l'époque il n'y avait que trois livres de lui qui portaient sur l'herméneutique, *De l'interprétation* (1965), *Le conflit des interprétations* (1969) et *La métaphore vive* (1975). Le premier était un livre brillant sur Freud et le second une réponse au défi du structuralisme qui n'a jamais eu beaucoup d'adeptes en philosophie et où les positions de Ricœur m'apparaissaient limpides. Quant au livre sur la métaphore, dont la première étude était dédiée à mon maître Vianney Décarie, c'était un livre éclairant sur un sujet capital pour l'herméneutique, mais qui n'évoquait pas, assez curieusement pour moi, la tradition allemande de l'herméneutique. Ricœur le reconnaissait lui-même puisque la préface de son livre promettait « de corriger l'injustice apparente faite aux auteurs de langue allemande dans un autre livre actuellement en chantier, qui reprend[rait] le problème de l'herméneutique dans toute son ampleur ¹⁰ ».

9. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 38 : « L'herméneutique illustrée et brillamment rénovée par Gadamer dont le grand œuvre *Vérité et méthode* [...] devint une de mes références privilégiées ».

10. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 12.

C'est un livre que j'ai longtemps attendu et je me demande si Ricœur l'a lui-même jamais publié. Sans doute Ricœur faisait-il alors allusion au cours d'herméneutique qu'il avait donné à Louvain en 1971-1972 et qu'il pensait sans doute publier sous forme de livre. Avec le zèle un peu vain des jeunes doctorants, j'ai fait venir à l'époque une version ronéotypée du cours de Louvain et le citais avec bonheur dans ma thèse¹¹. Il présentait une version assez classique de l'herméneutique, allant de Schleiermacher à Gadamer, où j'ai retrouvé des conférences que j'avais entendu Ricœur donner à Montréal et Ottawa.

Longtemps, la pensée « herméneutique » la plus récente resta donc pour moi surtout associée à la lignée Heidegger-Gadamer. Je n'étais pas le seul à le penser dans le contexte qui était celui de la fin des années 1970 et des années 1980. Les présentations que Ricœur donnait lui-même de l'herméneutique, notamment dans *Du texte à l'action* de 1986, suivaient elles-mêmes la *catena aurea* Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer. C'était aussi le cas de Gianni Vattimo. Dans *Au-delà de l'interprétation* (1994), livre important où il expliquait pourquoi l'herméneutique incarnait à ses yeux la *koinè* de la philosophie, il écrivait que l'herméneutique était pour lui « la philosophie qui se développe le long de l'axe Heidegger-Gadamer¹² ». À ses yeux, Heidegger insistait surtout sur l'ontologie et Gadamer sur le langage, mais il n'avait pas tort de voir dans la continuité de Heidegger à Gadamer le « tronc commun » de l'herméneutique auquel se greffaient des auteurs comme Ricœur et Pareyson, le maître de Vattimo, mais qui est peu connu aujourd'hui hors de l'Italie. Cette perspective orientée sur Schleiermacher, Dilthey, Heidegger

11. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Königstein, Forum Academicum, 1982, p. 207.

12. G. Vattimo, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, De Boeck, coll. « Le point philosophique », 1997, p. 12.

et Gadamer est celle que proposait également Richard Palmer dans son ouvrage classique de 1969, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston, Northwestern University Press, 1969), qui a servi d'introduction à l'herméneutique pour de nombreux lecteurs anglo-saxons, mais aussi pour ceux d'autres sphères linguistiques, car l'ouvrage connut un grand succès en Italie et dans le monde hispanique.

Cette perspective, qui, je le répète, était aussi celle de Ricœur quand il exposait le courant de l'herméneutique, est un peu celle que j'ai moi-même suivie lorsque j'ai rédigé une *Introduction à l'herméneutique philosophique* en allemand en 1991. Comme l'herméneutique était alors à peu près inconnue en France, elle ne disait rien à personne et Heidegger n'y était jamais lu comme un penseur herméneutique (cette allergie à l'herméneutique caractérise encore un large pan des recherches heideggériennes en France¹³), j'ai traduit cet ouvrage en français sous le titre, proposé par le directeur de la collection qui a accueilli l'ouvrage, « L'universalité de l'herméneutique ». J'y défendais discrètement des thèses plus personnelles, mais je faisais remonter l'herméneutique à ses origines grecques, à la tradition de l'interprétation allégorique, à la distinction stoïcienne et augustinienne du verbe intérieur et du verbe extérieur, tout en m'efforçant de donner un aperçu de l'état actuel des débats en herméneutique tel que je l'envisageais en 1990. Il m'apparaissait alors important de traiter de la contro-

13. En Allemagne, il en va tout autrement. Le grand commentaire de *Sein und Zeit* de F.-W. von Herrmann voit d'emblée dans le maître ouvrage une phénoménologie herméneutique du *Dasein* (*Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Francfort-sur-le-Main., Klostermann, t. 1. 1987, t. 2, 2008). L'école de Beaufret ne connaissait pas bien la tradition herméneutique. Les choses n'ont commencé à changer en France qu'avec la prise en compte des premiers cours de Heidegger où il est bien difficile de ne pas apercevoir l'herméneutique de la facticité. Voir notamment J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1925)*, Paris, Cerf, 2000.

verse lancée par Betti, de la confrontation avec la critique des idéologies de Habermas (qui avait largement contribué à faire connaître l'herméneutique) et du débat, encore tout frais, avec Jacques Derrida et les pensées « postmodernes » qui étaient alors déjà audibles et qui le sont encore davantage aujourd'hui.

La question de la place à réserver à Ricœur me posait un singulier défi. Je le citais avec bonheur chaque fois que cela était possible et lui avais consacré une bibliographie importante dans l'édition allemande. L'intérêt qu'il porte à l'amont du texte dans ses écrits d'herméneutique allait tout à fait dans le sens de ma distinction du verbe extérieur et intérieur, mais je n'ai pas réservé de chapitre distinct à sa conception de l'herméneutique. Je pensais, d'une part, que les Français n'avaient pas besoin d'être introduits à sa pensée, ses livres étant connus de tous, pensais-je, à tort probablement, mais je n'étais peut-être pas sûr, d'autre part, que sa pensée *herméneutique* (car la pensée de Ricœur ne se limite pas à l'herméneutique, alors que cela est assez vrai de Gadamer) était assez originale pour former un nouveau et décisif volet dans l'histoire de l'herméneutique. J'avais lu avec transport ses réflexions sur la philosophie de la volonté, son explication magistrale avec Freud et le structuralisme, ses textes si instructifs sur la métaphore et la narrativité (où Ricœur me résumait des bibliothèques entières de littérature anglo-saxonne que j'ignorais), mais j'avais toujours le sentiment que la richesse de sa pensée résidait davantage dans ses discussions avec de grands auteurs que dans l'élaboration d'une conception herméneutique franchement originale et distincte¹⁴. Je le trouvais peut-être trop conciliant : certes, il s'opposait à Freud

14. Je l'ai un peu laissé entendre dans un débat que j'ai eu avec *Temps et récit*, où je cherchais néanmoins à trouver « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit » dans « *Temps et récit* » de Paul Ricœur en débat, éditions du Cerf, coll. « Procope », Paris, 1990, p. 121-137. P. Ricœur a bien voulu y répondre à la fin du collectif.

et aux structuralistes, mais il cherchait par ailleurs à intégrer des aspects de leur pensée suivant l'adage « expliquer plus, c'est comprendre mieux ». Il s'agissait pour moi d'une évidence et je n'y apercevais pas vraiment les contours d'une théorie herméneutique distincte, comme celle que l'on trouvait, par exemple, chez Gadamer et les classiques de la tradition herméneutique.

À la même époque, on m'a demandé de rédiger un article de l'*Encyclopédie philosophique universelle* des PUF sur l'herméneutique¹⁵. Cette fois, l'article se terminait sur Ricœur et sa distinction des deux stratégies herméneutiques de la confiance et du soupçon, que je liais à l'important effort de médiation que Ricœur avait accompli dans la controverse opposant l'herméneutique et la critique des idéologies. Rétrospectivement, je me rends compte que j'aurais probablement dû consacrer un chapitre distinct à Ricœur dans *L'universalité de l'herméneutique*. Il est un peu tard pour le faire, mais j'espère avoir fait amende honorable : lorsque j'ai fait un « Que sais-je ? » sur l'herméneutique en 2006, il allait de soi qu'il devait comporter un chapitre consacré à Ricœur (il est d'ailleurs légèrement plus long que celui qui traite de Gadamer). Depuis sa disparition en 2005, son œuvre était achevée, de sorte qu'il était permis de porter un regard d'ensemble sur son itinéraire herméneutique si riche. Il se pourrait aussi que l'œuvre de Ricœur ait gagné en stature au cours de la dernière décennie et que l'on y reconnaisse davantage l'une des pensées marquantes de l'herméneutique de la seconde moitié du XX^e siècle.

Mais ce serait une erreur, j'y insiste, de lui opposer la pensée de Gadamer. C'est que l'herméneutique de Ricœur se situe elle-même dans l'héritage de Gadamer. Si j'avais à résu-

15. « Herméneutique », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, tome II, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 1129-1134.

mer cet héritage de Gadamer en quelques mots, je commencerais par dire que c'est certainement à lui que revient le mérite d'avoir imposé à la pensée universelle le terme et le champ de l'herméneutique. Certes, Schleiermacher, Dilthey et Heidegger avaient parlé d'herméneutique avant lui. Mais Schleiermacher et Dilthey n'y ont pas consacré d'ouvrage distinct et en possédaient encore une conception assez régionale, on le dissimule trop aujourd'hui, car l'herméneutique n'incarnait encore pour eux qu'une discipline auxiliaire de la théologie et de la philologie. La promotion de l'herméneutique chez Dilthey est pour une large part, on l'oublie tout autant, l'œuvre de Georg Misch qui a monté en épingle son apport dans son introduction, méritoire par ailleurs, au V^e tome des *Œuvres* de son beau-père. Dilthey n'en parle guère que dans son petit essai de 1900 sur « L'émergence de l'herméneutique », mais le terme d'herméneutique n'apparaissait pas une seule fois dans son *Introduction aux sciences humaines* de 1883. Il reste aussi discret dans ses esquisses d'une « Critique de la raison historique » publiées dans les derniers tomes de ses œuvres complètes¹⁶. Il y a un peu du travail de l'histoire, de la *Wirkungsgeschichte*, dans la célébration de Dilthey comme d'un penseur herméneutique. Dilthey n'en savait rien, mais c'est ainsi que l'ont lu ses héritiers, Misch, Bollnow, notamment dans son *Introduction à l'œuvre de Dilthey* de 1936, Heidegger, Wach, Rothacker, Gadamer et Ricœur¹⁷.

16. Voir mes comptes rendus de ces œuvres, intéressantes par ailleurs, de W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Band XIX et *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, 1983, dans *Archives de philosophie* 48 (1985), p. 685-688, et de W. Dilthey, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zweiter Teil: Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie (ca. 1860-1895)*. *Gesammelte Schriften XXII. Band*, 2005; *Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911)*. *Gesammelte Schriften XXIV. Band*, 2004; *Das Erlebnis und die Dichtung. Gesammelte Schriften XXVI. Band*, 2005, dans *Archives de philosophie* 69 (2006), p. 305-310.

17. Voir le recueil récent dirigé par G. Kühne-Bertram et F. Rodi, *Dilthey und die hermeneutische Wende*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, où le « et »

Heidegger s'est pour sa part emparé du terme d'herméneutique, alors un peu à la mode, dans ses leçons des années 1920, présentant même une esquisse de sa propre philosophie sous le titre d'une « Herméneutique de la facticité » dans un cours de 1923. Heidegger connaissait le terme d'« herméneutique » par ses études de théologie et ses lectures de Dilthey, mais il lui a donné un sens et une extension inouïs, car dans le cours de 1923 l'herméneutique se confond avec la philosophie, mais aussi avec la vie elle-même. C'est que l'herméneutique de la facticité doit s'entendre aux deux sens du génitif. Au sens subjectif d'abord, puisque l'herméneutique relève d'abord de la facticité ou de l'existence elle-même, qui ne cesse jamais de s'interpréter et qui doit seulement le faire de façon plus conséquente encore, mais aussi au sens objectif du génitif, car la philosophie est elle-même une herméneutique dont l'objet privilégié est la facticité elle-même¹⁸ : quels sont les motifs et les tendances dominantes de cette interprétation que propose d'elle-même la facticité ? S'agit-il, se demande Heidegger, avec des accents augustinien et luthérien, d'une interprétation authentique ou inauthentique ?

Ce questionnement conduit à *Être et temps*, où l'herméneutique vient d'abord qualifier la phénoménologie : la méthode phénoménologie promet de retourner aux choses elles-mêmes, donc au *Dasein* et à l'être, mais ces phénomènes ne se donnent pas d'emblée. Ils sont enveloppés dans des interprétations, qu'il faut interroger et parfois « détruire », car ils recouvrent le plus souvent les phénomènes essentiels. C'est à cette phénoménologie qui lève les recouvrements de l'existence à elle-même que Heidegger prête le nom d'herméneutique.

laisse entendre que le tournant herméneutique a été influencé par Dilthey, mais qu'il s'est aussi produit *après* lui.

18. Voir mon « Que sais-je ? » sur *L'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 3^e éd., 2011, p. 31.

Tout *Sein und Zeit* élabore cette destruction herméneutique – les deux termes veulent rigoureusement dire la même chose¹⁹ – dans l'espoir de préparer un réveil de la question de l'être : son propos ambitieux est de mettre à découvert une interprétation dérivée du *Dasein* et de l'être, silencieusement compris à partir d'un mode inauthentique de la temporalité, afin de porter au jour une nouvelle intelligence de l'être enfin saisi à partir de la temporalité authentique du *Dasein*. C'est l'immense chantier de Heidegger. Il accapare à ce point sa pensée qu'il lui apparaît assez indifférent de l'appeler « herméneutique » ou autrement. Peu de temps après *Être et temps*, Heidegger cesse en effet de se réclamer du label de l'herméneutique, d'une part parce qu'il se méfie à bon droit des étiquettes, d'autre part parce que le terme d'herméneutique pourrait le situer dans une tradition de la philosophie transcendante qu'il cherche à tenir à distance. À partir de 1927, Heidegger ne parle plus d'herméneutique : le terme est en effet absent de son cours sur « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie » de l'été 1927, alors qu'il résumait encore, quelques mois plus tôt, son projet philosophique. Il n'y reviendra guère que dans *Acheminement vers la parole*, en 1959, dans un texte qui se veut rétrospectif.

À la fin des années 1920, le terme d'herméneutique a d'ailleurs un peu cessé d'enflammer les esprits. Les diltheyens (Misch, Bollnow) ont discrètement continué de l'utiliser, mais justement pour l'associer à Dilthey et opposer sa pensée à « l'ontologie scolastique » de Heidegger. Mais l'esprit du temps ne s'intéressait plus tellement à leur philosophe, tant *Être et*

19. Le *Natorpbericht* de 1922 le disait très clairement (M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1922), traduit par J.-F. Courtine, Paris, T.E.R., Mauzevin, 1992, p. 31) : « L'herméneutique philosophique de la facticité se voit donc assignée comme tâche [...] de défaire l'explicitation reçue et dominante et d'en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources qui ont servi de motifs à l'explicitation. L'herméneutique n'accomplit sa tâche que par le biais de la destruction. »

temps avait métamorphosé le paysage. L'œuvre de Heidegger a alors suscité une littérature abondante, qui s'intéressait toutefois relativement peu à sa conception de l'herméneutique. Il faut reconnaître que ce sont aujourd'hui les cours qu'il a donnés à Fribourg et Marbourg qui nous aident à en saisir toute la portée et la cohérence. À cette accalmie herméneutique, il est une exception notable, mais qui n'est pas philosophique. En 1950, le théologien Rudolf Bultmann publie une étude sur « Le problème de l'herméneutique », cinquante ans après l'essai de Dilthey sur « La naissance de l'herméneutique ²⁰ ». Bultmann y stigmatise l'orientation trop esthétisante et psychologisante de Dilthey. Ces critiques auront inspiré Gadamer, mais il n'est pas sûr que l'essai de Bultmann ait alors connu une diffusion très large. Durant ces années, c'est plutôt la pensée du second Heidegger qui fascine les esprits, en attendant la contre-réaction de l'École de Francfort qui ne se fera sentir que dans les années 1960.

Au cours des années 1950, Gadamer travaillait à l'élaboration de son œuvre née d'une réflexion sur l'art et les sciences de l'esprit, dont il traitait dans ses cours d'introduction aux sciences humaines donnés depuis 1936. En quoi consiste la vérité dans ces disciplines, se demande essentiellement Gadamer ? Le paradigme méthodique des sciences exactes peut-il leur être appliqué sans reste ou trouve-t-il ici sa limite ? Il présente le manuscrit à son éditeur sous le titre « Grandes lignes d'une herméneutique philosophique ». Magnifique travail, lui répond l'éditeur, mais qui trouve toutefois son titre un peu trop exotique et peu accrocheur. Qui savait en 1959 ce qu'était que l'herméneutique ? Le juriste italien Emilio Betti avait publié une volumineuse théorie herméneutique en 1955, mais il s'agissait d'une méthodologie des

20. R. Bultmann, « Le problème de l'herméneutique » (1950), dans *Foi et compréhension*, t. I, Seuil, 1970, p. 599-626.

sciences humaines se réclamant de Dilthey et de toute la tradition romantique allemande²¹.

Le problème de Gadamer était bien différent, mais il est vrai qu'il lui était aussi légué par les interrogations de Dilthey sur les sciences humaines. Ce qu'il contestait, c'était l'orientation trop méthodique que Dilthey prêtait aussi bien aux sciences de l'esprit qu'à la réflexion philosophique sur leur prétention de vérité. D'où le projet de Gadamer de mettre en lumière l'expérience spécifique de vérité des sciences de l'esprit qui ne repose pas seulement sur la distance méthodique. C'est cette pensée que Gadamer a transmise à la postérité sous l'appellation d'herméneutique. Elle veut aider à mieux comprendre l'apport des sciences de l'esprit et, plus fondamentalement encore, notre expérience du monde. L'ironie était qu'il ne s'agissait pas d'une herméneutique au sens traditionnel, c'est-à-dire méthodologique. Gadamer proposait plutôt, on le lui pardonnera, une réflexion philosophique sur l'expérience de vérité des sciences humaines, donc une herméneutique

21. E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, Milan, Giuffrè editore, 1955, 2 tomes. Betti a condensé ses critiques de Gadamer dans un petit « manifeste herméneutique » intitulé « L'herméneutique comme méthodologie générale des sciences humaines » (*Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1962, réédité en 1988). La plupart des critiques que l'on adresse rituellement à Gadamer ont déjà été formulées par Betti. Il est à noter que c'est Gadamer lui-même qui a encouragé la publication de cet essai polémique auprès de son éditeur, tout comme la traduction allemande de la volumineuse *Teoria generale* (que Mohr Siebeck a publiée en 1967). Chose remarquable, Gadamer s'est toujours montré très ouvert aux critiques de son herméneutique, comme celles de Betti, Habermas, Derrida et bien d'autres. Il savait que sa conception de l'herméneutique n'était pas la seule et dans son « Essai d'autocritique » de 1985 (traduit dans *L'art de comprendre*, t. 2, Aubier, 1991, p. 11-38), il a lui-même souligné quelques-unes de ses limites et ce qu'il avait appris de la réception critique de son œuvre. Pour ma part, j'ai volontiers souligné la rigueur intrinsèque du projet de Betti et l'intérêt de ses critiques de Gadamer, notamment dans « L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti », dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993, p. 155-177.