Figures de la temporalité dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer

Valeriya Voskresenskaya

▶ **To cite this version:**

Valeriya Voskresenskaya. Figures de la temporalité dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2018. Français. NNT : 2018MON30016 . tel-01977221

HAL Id: tel-01977221
https://theses.hal.science/tel-01977221

Submitted on 10 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Collège Doctoral Languedoc-Roussillon

THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur

Délivré par l'**Université Paul-Valéry Montpellier 3**

Préparée au sein de l'école doctorale 58
« Langues, Littératures, Cultures, Civilisations »
Et de l'unité de recherche CRISES (EA 4424)

Spécialité : **Philosophie**

Présentée par **Valeriya VOSKRESENSKAYA**

FIGURES DE LA TEMPORALITÉ DANS L'HERMÉNEUTIQUE DE HANS-GEORG GADAMER

Soutenue le 20 octobre 2018 devant le jury composé de

M. Olivier ABEL, Professeur, Faculté de théologie protestante de Montpellier	Président
M. Guy DENIAU, Agrégé et docteur en philosophie, professeur au lycée Nelson Mandela, Nantes	
M. Jean-Claude GENS, Professeur, Université de Bourgogne	
Mme Isabel WEISS, Agrégée et docteure en philosophie, professeure en CPGE aux lycées Turgot et Victor Hugo, Paris	
Mme Marlène ZARADER, Professeure émérite, Université Paul-Valéry Montpellier 3	Directrice de thèse

UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER 3

FIGURES DE LA TEMPORALITÉ DANS L'HERMÉNEUTIQUE DE HANS-GEORG GADAMER

RÉSUMÉ : Le présent travail a pour but d'élucider, sous le nom de « figures de la temporalité », les modalités du temps telles qu'elles se présentent dans l'herméneutique de Gadamer. Notre point de départ réside dans l'idée que la compréhension est événement, et qu'en elle quelque chose du passé vient « parler » au présent, par-delà toute distance temporelle. Liée à la structure événementielle de l'expérience du comprendre, la thématique du temps s'impose à chaque grand axe de la pensée gadamérienne, que ce soit l'ontologie de l'œuvre d'art, le rapport à la tradition ou la constitution langagière et dialogique de notre être-au-monde. Pour expliciter la participation du temps aux structures essentielles de l'expérience herméneutique, nous revisitons trois sphères fondamentales de celle-ci, mises en lumière par Gadamer dans *Vérité et méthode*. Nous commençons par l'analyse de la temporalité éminente de l'œuvre d'art en tant qu'elle fait apparaître la problématique de l'interprétation temporelle du sens. Nous l'élargissons ensuite à la totalité de l'expérience herméneutique, en l'interrogeant à partir des notions de présence et d'historicité. Ce qui nous conduit enfin à mettre en lumière l'inachèvement constitutif de l'expérience du sens, saisie dans son essence dialogale. Le temps représente pour nous moins un objet de recherche qu'une grille de lecture, permettant de mettre au jour le caractère temporel et historique de l'être du sens et la finitude de l'expérience du comprendre. Nous espérons montrer, par notre recherche, que le dégagement de la question du temps chez Gadamer pourrait fournir un élément essentiel à la compréhension de l'ensemble de sa pensée et contribuer à l'éclaircissement du concept herméneutique de vérité.

Mots-clés : Hans-Georg Gadamer, herméneutique, temporalité, compréhension, vérité, événement, présence, contemporanéité, séjour (*Verweilen*), historicité, transmission, distance temporelle, finitude, œuvre d'art, dialogue infini.

FIGURES OF TEMPORALITY IN HANS-GEORG GADAMER'S HERMENEUTICS

ABSTRACT: The present work aims, under the name of "figures of temporality", to elucidate the modalities of time as they appear in Gadamer's hermeneutics. Our point of departure lies in the idea that understanding is an event, and that something of the past in it comes to "speak" to the present, beyond any temporal distance. The theme of time is linked to the event structure of the experience of understanding and is presented in each major axis of Gadamerian thought, such as the ontology of the work of art, the relationship to tradition or the linguistic and dialogical constitution of our being-in-the-world. To explain the participation of time in the essential structures of hermeneutical experience, we revisit its three fundamental spheres, highlighted by Gadamer in *Truth and Method*. We begin with the analysis of the eminent temporality of the work of art insofar as it reveals the problematic of the temporal interpretation of meaning. Then we extend it to the totality of the hermeneutical experience, by questioning it through the notions of presence and historicity. It leads us finally to show the unclosed character of the experience of meaning, grasped in its dialogical essence. Here time is less a research object than a grid of reading, making it possible to reveal the temporal and historical character of the being of meaning and the finitude of the experience of understanding. Our research is intended to show that the emergence of the question of time in Gadamer could provide an essential element for the comprehension of his entire thought and contribute to the clarification of the hermeneutical concept of truth.

Keywords : Hans-Georg Gadamer, hermeneutics, temporality, understanding, truth, event, presence, contemporaneity, tarrying (*Verweilen*), historicity, transmission, temporal distance, finitude, artwork, infinite dialogue.

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais d'abord exprimer ma profonde reconnaissance à Mme le Professeur Marlène Zarader pour avoir accepté de diriger ce projet, pour son inépuisable patience et sa précieuse expertise, ainsi que pour son appui indéfectible tout au long de l'élaboration de cette thèse.

Je tiens également à adresser mes sincères remerciements à MM. Olivier Abel, Guy Deniau, Jean-Claude Gens et Mme Isabel Weiss pour avoir accepté de participer à mon jury de soutenance.

Je remercie en outre l'école doctorale 58 pour la confiance qui m'a été accordée lors de l'obtention d'un contrat doctoral, et l'équipe CRISES (EA 4424) pour m'avoir accueillie et avoir encadré mon expérience de recherche.

Enfin, j'aimerais exprimer ma gratitude à toutes celles et tous ceux qui m'ont soutenue et encouragée pendant ces années de recherche et ont contribué à l'accomplissement de cette thèse : mes proches, mes lectrices et lecteurs, mes étudiant.e.s.

SOMMAIRE

INTRODUCTION **9**

PARTIE I. L'ONTOLOGIE DE L'ŒUVRE D'ART ET LES PRÉSUPPOSÉS DE LA TEMPORALITÉ ESTHÉTIQUE **26**

CHAPITRE PREMIER. LE MONDE DE L'ŒUVRE. LA REDÉFINITION HERMÉNEUTIQUE DU CONCEPT D'ŒUVRE D'ART 31

CHAPITRE 2. L'ŒUVRE ET LE MONDE : L'ÉVÉNEMENT DE L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE 61

PARTIE II. LE TEMPS DANS L'EXPÉRIENCE HERMÉNEUTIQUE : L'ENTRE-DEUX DE L'EXPÉRIENCE ET DE L'HISTOIRE **131**

CHAPITRE PREMIER. LA PRÉSENCE DE LA THEÔRIA ET LE « TOUT » DE L'EXPÉRIENCE HERMÉNEUTIQUE 132

CHAPITRE 2. DE L'HISTOIRE À L'HISTORICITÉ : LE TEMPS DANS LA MÉDIATION HERMÉNEUTIQUE ENTRE LE PASSÉ ET LE PRÉSENT 181

PARTIE III. L'ÉVÉNEMENT DE LA PAROLE ET LE DIALOGUE INFINI DU LANGAGE **229**

CONCLUSION **299**

BIBLIOGRAPHIE **312**

INDEX DES NOMS **336**

TABLE DES MATIÈRES **338**

LISTE DES ABRÉVIATIONS

La présente liste contient, dans l'ordre alphabétique, les abréviations des ouvrages de H.-G. Gadamer et de M. Heidegger cités dans notre travail, dont les références complètes apparaissent dans la bibliographie.

Ouvrages de Hans-Georg GADAMER :

AB	*L'Actualité du beau*
AC	*L'Art de comprendre* (suivi de l'indication du tome)
CH	*Chemins de Heidegger*
EDP	*L'Éthique dialectique de Platon*
EH	*Esquisses herméneutiques*
GW	*Gesammelte Werke* (suivi de l'indication du tome)
HAPP	*Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie*
HdE	*L'Héritage de l'Europe*
HE	*Hermeneutische Entwürfe*
HEPP	*Herméneutique - Esthétique - Philosophie pratique*
HP	*Herméneutique et philosophie*
HR	*Herméneutique en rétrospective*
IB	*L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*
IG	*Interroger les Grecs*
LT	*Lob der Theorie*
LV	*Langage et vérité*
PCH	*Le problème de la conscience historique*
PH	*La philosophie herméneutique*
VM	*Vérité et méthode*
VM (1976)	*Vérité et méthode* (trad. fr. partielle d'E. Sacre)
WM	*Wahrheit und Methode*

Ouvrages de Martin HEIDEGGER :

AP	*Acheminement vers la parole*
CMNP	*Chemins qui ne mènent nulle part*
ET	*Être et temps*
GA	*Gesamtausgabe* (suivi de l'indication du tome)
HW	*Holzwege*
QIV	*Questions IV*
SD	*Zur Sache des Denkens*
SZ	*Sein und Zeit*
US	*Unterwegs zu Sprache*

Désormais le temps n'est plus d'abord l'abîme qu'il faut franchir parce qu'il sépare et éloigne ; il est, en réalité, le fondement qui porte l'advenir (*Geschehen*) dans lequel le présent plonge ses racines.

H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*[1]

[1] *GW* 1, p. 302 ; trad. fr. *VM*, p. 319.

INTRODUCTION

Le présent travail cherche à élucider, sous le nom de « figures de la temporalité », les modalités du temps telles qu'elles se présentent au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer, tout en se risquant à une relecture de la pensée gadamérienne à l'aune de ces « figures » temporelles. D'abord, pourquoi poser une question du temps là où il s'agit de la compréhension du sens ? À quel titre et dans quelle mesure l'*expérience du sens* implique-t-elle une *expérience du temps* ? Le sens, en tant qu'instance idéelle, ne serait-il justement pas soustrait au temps (celui-ci étant assigné, dès le début de la tradition philosophique – par Platon et Aristote –, au domaine du sensible ou du « physique ») ? Si, au contraire, nous présupposons une certaine *temporalité du sens* (tel sera le premier des présupposés majeurs de cette étude), cela signifie que le sens ne réside pas, à la manière des Idées platoniciennes, dans le domaine de l'être éternel, mais qu'il appartient au monde de l'existence et possède ainsi lui-même une existence dans le temps ; cette existence temporelle du sens est liée à l'expérience même que l'on en fait et à la transmission qui relie son passé à notre présent.

Pourquoi relire Gadamer à la lumière de la question du temps ? Gadamer lui-même a-t-il posé cette question ? Ou ne serait-elle présente que silencieusement dans sa théorie herméneutique ? Quel est l'intérêt, comparé à des études menées sur ces philosophes du XX^e^ siècle dont la pensée accorde au temps un rôle central (Bergson, Husserl, Heidegger, Levinas, Ricœur, parmi d'autres)[2], de consacrer une recherche à ce thème ayant apparemment un statut très secondaire et occasionnel dans l'herméneutique gadamérienne ? Notre second présupposé essentiel, c'est que, bien que de façon éparse, la thématique du temps traverse l'édifice de la théorie herméneutique de Gadamer, et

[2] Pour ne citer que quelques-unes de ces études : C. RIQUIER, *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009 ; A. SCHNELL, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms, 2004 ; F. DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990 ; rééd. 2011 ; I. RÖMER, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Springer, 2010. Quant à la question du temps chez Levinas, on pourrait citer une thèse en cours d'achèvement par Sophie Galabru (Université Paris 1), intitulée *Emmanuel Levinas : le temps à l'œuvre*.

s'impose à chaque grand axe de son questionnement, que ce soit l'expérience de l'art, le rapport à la tradition ou la constitution langagière et dialogique de notre être-au-monde.

Ces constats étant posés, il convient encore de les mettre à l'épreuve. Nous nous donnons ainsi dans cette étude une tâche qui est double : il s'agira de montrer comment 1) le temps fait constitutivement partie de l'être du sens ; 2) cette constitution temporelle du sens, telle qu'elle a lieu dans l'expérience du comprendre, est prise en compte par l'herméneutique gadamérienne dans son ensemble et mise en rapport avec les structures les plus essentielles de celle-ci.

a) Aperçu thématique : le temps dans la constitution du sens

Dans le débat de Gadamer avec Habermas autour de la « prétention à l'universalité de l'herméneutique », ce dernier reprochait à Gadamer l'enfermement de l'herméneutique dans le monde idéel du sens (monde de la tradition « culturelle » transmise)[3], ce qui était pour lui la marque d'une rupture de l'herméneutique avec le réel. Certes, le monde de l'herméneutique, c'est le monde du sens, mais en le séparant ainsi de la réalité du monde vécu, on oublie le point de départ du projet gadamérien dans la facticité de l'existence, ayant pris l'impulsion dans les premiers cours de Heidegger[4]. L'herméneutique « ne s'enferme pas à l'intérieur du monde du sens »[5], parce que son domaine s'étend aussi loin que le monde de la vie, qui est toujours déjà *un monde du sens*, milieu à partir duquel seulement la compréhension prend sa configuration. C'est la proximité de l'herméneutique au monde de la vie qui a inspiré notre questionnement sur le temps dans la pensée de Gadamer. Le temps est ici l'élément qui rend cette proximité tangible, dans la mesure où la question du temps rappelle que l'accomplissement du sens est indissociable de la facticité de l'expérience. En nous interrogeant sur les conditions de cet accomplissement, nous avons suivi le « chemin » du temps, sans jamais nous éloigner du monde de la vie.

Notre intérêt pour la place du temps dans la pensée de Gadamer vient de loin. Il s'est d'abord préparé au sein de nos deux mémoires de Master, dont l'un interrogeait la

---

[3] Voir J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987 ; rééd. coll. « Quadrige », 2005, p. 218 : « L'herméneutique se heurte pour ainsi dire de l'intérieur au contexte de la tradition [...]. »

[4] Voir, sur l'herméneutique de la facticité heideggérienne comme point de départ pour une herméneutique nouvelle chez Gadamer : M. ZARADER, *Lire* Vérité et méthode *de Gadamer*, Paris, Vrin, 2016, p. 176 *sqq*.

[5] « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode* », *GW* 2, p. 242 ; trad. fr. « Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies. Commentaires métacritiques de *Vérité et méthode* », *AC* I, p. 134.

théorie gadamérienne de la compréhension à travers le débat avec Derrida, et l'autre proposait une étude du concept gadamérien de vérité. C'est au cours de ces travaux que nous avons pu découvrir le modèle herméneutique de la compréhension comme *événement* (*Geschehen*). Soulignée par de nombreux interprètes, notamment Jean Grondin[6], la signification de l'événement s'est révélée, selon la parole de Gadamer lui-même dans la « Préface à la seconde édition » de *Vérité et méthode*, comme « ce qui survient avec nous, par-delà notre vouloir et notre faire »[7], et donc comme ce qui échappe à toute approche par méthode et à toute maîtrise. Mais, outre cela (quoique non pas séparément de cette première interprétation de l'événement comme advenir incontrôlable de choses), quelque chose comme un événement instaure une temporalité propre. Ce sens *temporel* a été relativement peu mis en avant par les commentateurs[8]. Pourquoi insister sur l'aspect temporel de l'événement du comprendre ? Est-ce ici un aspect irréductible de l'expérience herméneutique ? Voire : serait-il légitime de prendre ce concept *herméneutique* d'événement au sens temporel ? Et en quoi exactement pourrait consister sa temporalité ? Gadamer nous donne l'indication suivante dans *Vérité et méthode* : « Le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme une insertion dans *un événement de tradition où se médiatisent constamment le passé et le présent*. »[9] C'est en reconnaissant qu'au cœur de tout événement de la compréhension (qui est toujours aussi « événement de tradition ») a lieu une médiation d'un horizon passé avec un horizon présent, et que quelque chose d'idéel – un sens « passé » – advient à la présence vivante, que nous étions amenée à prendre en compte la signification temporelle d'un tel événement. Cependant, loin d'aller de soi, cette médiation implique des conditions qu'il importe de soumettre à examen, c'est donc à cette tâche que nous nous livrerons en interrogeant le sens temporel de l'événement du comprendre.

Comment quelque chose du passé peut-il nous parler au présent, par-delà toute distance temporelle ? Et comment ce quelque chose peut-il rester « soi-même », s'il surgit à chaque fois différemment ? C'est pour répondre à cette question que Gadamer entreprend, dans la première partie de *Vérité et méthode*, une analyse de la temporalité

---

[6] Voir J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 36 *sq*. et *L'herméneutique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2006 (chapitre V, p. 48-64).

[7] « Vorwort zur 2. Auflage », *GW* 2, p. 438 ; trad. fr. « Préface à la seconde édition », *VM* (1976), p. 8.

[8] Jean-Claude Gens, dans la préface à *Langage et vérité*, avant d'en venir à ce sens de l'événement comme ce qui survient et nous dépasse, explique son sens temporel, consistant en une rupture par rapport à l'ancien et en l'avènement transformateur du nouveau. J.-C. GENS, « Historicité, langage et amitié dans la philosophie herméneutique de Gadamer. Préface à *Langage et vérité* », in *LV*, p. 11 *sq*. : « Qu'est-ce que le propre de l'événement ? Il est d'abord ce qui vient introduire une rupture dans ce qui fut jusqu'alors. [...] En second lieu, en tant qu'événement, cette expérience modifie, transforme, celui qui en est contemporain [...] ».

[9] *GW* 1, p. 295 ; trad. fr. *VM*, p. 312. [Nous soulignons]

esthétique : « Nous nous interrogeons sur l'identité de ce "Soi-même" (*Selbst*) de l'œuvre qui se présente (*sich darstellt*) si différemment à travers les vicissitudes des temps et des circonstances. »[10] C'est en prenant cette question pour directrice et en l'élargissant jusqu'à la totalité du phénomène herméneutique, comme problème du *Selbst* et de la *Darstellung* de tout ce qui peut être sens, que nous solliciterons le thème du temps dans l'herméneutique. Or, c'est là quelque chose d'autre que « le vieux problème métaphysique que pose la concrétisation de l'universel »[11], car ce qui est en question, c'est la continuité vivante entre deux mondes : *ursprüngliche Welt*, le monde « originaire » (d'une œuvre, d'un texte, d'une tradition, etc.), et *Nachwelt*, le monde « ultérieur » (celui de la compréhension présente). Cette façon de formuler le problème présuppose que l'événement de la *compréhension* soit d'abord événement du *sens* (et non la simple « extraction » d'un sens préexistant et substantiel – sens « défunt » selon Gadamer), l'avènement et l'advenir de la chose même qu'il s'agit de comprendre. Ainsi, notre objectif ne sera pas de dégager la structure temporelle d'un comprendre subjectif qui a affaire au « sens » intemporel et « objectif » qui se tiendrait à la manière d'un monument[12], mais de mettre en évidence l'être-autre de la chose elle-même qui à chaque fois surgit de nouveau au sein de l'expérience présente, sans se déposer « en substance » en dehors de cette expérience, mais sans non plus se limiter à elle seule.

En posant la question du temps chez Gadamer, nous nous interrogeons sur le caractère temporel de l'être du sens à la fois comme venue radicale à la présence, et comme ce qui se maintient et se transmet en traversant la distance temporelle. Cela demandera de prendre distance par rapport à la conception métaphysique du sens comme une totalité en soi que la compréhension doit restituer (conception dont l'herméneutique romantique dominée par le concept de « reproduction » est dépendante), et de rendre compte d'une *vision différente du sens*. Cette autre vision, qui est celle de Gadamer, accorde au sens le mode d'être qu'est l'*auto-présentation* (*Selbstdarstellung*, unité du « soi » (*Selbst*) et de sa venue à la présence (*Darstellung*)). Or, le concept de « présentation

---

[10] *Ibid*., p. 126 ; trad. fr. p. 138 *sq*.

[11] « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », *GW* 2, p. 22 ; trad. fr. « Entre phénoménologie et dialectique. Essai de l'autocritique », *AC* II, p. 35.

[12] Le terme de « monument » (quoiqu'envisagé dans un sens beaucoup plus nuancé) est celui de Gianni Vattimo dans G. VATTIMO, « De l'être comme futur à la vérité comme monument », in *Éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, p. 133-148. Nous reviendrons à l'idée du monument et à la « définition monumentale » de la vérité dans l'herméneutique, telles qu'elles sont expliquées par Vattimo, à la toute fin de notre travail.

de soi », qui surgit au sein de l'analyse de la notion de jeu dans *Vérité et méthode*[13], est opposé à celui de reproduction. Il introduit dans le comprendre la *différence* au sein de l'identité même (et par là, bouleverse l'ordre de l'expérience herméneutique) : comprendre, ce n'est pas simplement répéter le sens « originel », mais l'accueillir à chaque fois comme une nouveauté. C'est en cela que l'herméneutique est, comme nous le dit Gadamer, « l'art de permettre à quelque chose de parler à nouveau »[14], et c'est en cela qu'elle est proprement herméneutique de l'événement. En effet, dans le comprendre, l'on ne cherche pas à reproduire le sens idéel au sein de n'importe quel « maintenant », mais l'on s'efforce de tisser le lien entre l'événement passé de la parole, parole qui autrefois était vivante, et l'événement présent de la compréhension irréductible à la simple répétition de l'original. Dans l'éclaircissement de cette continuité, la question fondamentale à poser sera : entre ces deux événements, *quand le sens est-il* ? À quel moment advient-il, vient-il à l'être ? Cette question nous amènera peut-être à mieux cerner *ce qu'est* le sens : est-ce cela seulement qu'on « saisit » immédiatement dans la compréhension présente ? ou est-ce ce qui dépasse indéfiniment celle-ci, en se maintenant à travers des siècles passés et en se projetant vers des siècles à venir ?

En réponse à la question de savoir « quand » est le sens, le plus simple serait de dire : si le sens advient comme un événement, s'il n'a d'autre existence que dans l'expérience du comprendre, et s'il ne permet aucune restitution originelle, alors il appartient entièrement au moment présent, il est l'affaire du « maintenant ». Cependant, ainsi entendu, le sens naîtrait et périrait au sein de l'instant, sans que la durée et la survivance dans le temps – ou, en d'autres termes, l'être historique – puissent lui être accordées. C'est ainsi que la question de la *présence* du sens au sein de l'événement du comprendre devrait être prolongée par celle de la *transmission* du sens, son existence avant l'événement et au-delà de sa présence. Ces deux interrogations sont au centre de notre propos, et elles en forment aussi la tension principale.

Si le sens possède le mode d'être de l'auto-*présentation*, il s'accomplit d'abord comme sens *présent*. À ce titre, il appartient à l'horizon actuel, il acquiert de celui-ci sa configuration. C'est bien ce que note Jean Grondin en disant que « [l]'ambition de Gadamer est de reconquérir une évidence perdue, à savoir l'idée qu'un sens est toujours

---

[13] *GW* 1, p. 113-114 *passim*. ; trad. fr. *VM*, p. 126.

[14] « Über das Lesen von Bauten und Bildern », *GW* 8, p. 333 ; trad. fr. « De la lecture des édifices et des images », in J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, coll. « L'esprit des signes », 2016, p. 16.

compris *au présent*, *dans les termes du présent et pour lui* »[15]. Dans cette formulation, on reconnaîtra facilement ce que Gadamer nomme le « problème fondamental » de l'herméneutique – à savoir, l'application (*Anwendung*), la prise en compte dans la compréhension du sens (quel que soit l'éloignement historique de la « chose » à comprendre) de la situation présente. Cette reconquête par l'herméneutique de l'être-là du sens dans l'application présente, contre l'idéal romantique de la répétition du sens « originel », constituera le constant repère de notre questionnement. Or, cette reconquête du présent – et avec lui, de la présence –, ne consiste cependant pas à réduire l'existence du sens à une identité pure dans les limites du seul « maintenant ». S'il y a bien chez Gadamer une « réhabilitation »[16] du concept de présence, cette réhabilitation ne se fait qu'à condition d'y introduire l'altérité et la différence. La présence du sens, telle qu'elle s'instaure dans l'expérience vivante de la compréhension, c'est toujours la « présence du *non-contemporain* » (*Präsenz des Nicht-Gleichzeitigen*)[17] : d'abord en tant que *venue à la présence* de quelque chose d'autre que le présent lui-même, de quelque chose qui est maintenant passé ; mais aussi comme présence qui contient la *possibilité d'autres présences*. Elle ne se réduit donc ni à une simple « présenteté » formelle du maintenant (*Gegenwärtigkeit*), ni à une présence permanente (*ständige Anwesenheit*) de la substance. Le véritable rôle de la notion gadamérienne de présence est, pour reprendre ici la formule de Pierre Fruchon, de « réconcilier, dans la compréhension de la réalité, identité et mobilité »[18]. Réconciliées ainsi, l'identité et la mobilité sont deux aspects essentiels de l'être du sens, de sorte que la plénitude de ce qui est amené à la présentation n'exclut pas sa dimension historique – sa *transmission* à travers le temps. Gadamer mettra cela en valeur en soulignant le « tournant herméneutique qui réside dans le dépassement de ce qui est simplement "présent" »[19]. La présence elle-même n'est en fin de compte rien d'autre qu'une modalité historique de la chose : comme le souligne Gadamer, « toute actualisation dans la compréhension peut se comprendre comme possibilité historique de ce qui est compris »[20]. En explicitant le modèle du sens comme événement, nous serons alors conduit à penser son historicité : non seulement comme accueil ou rencontre de ce qui nous vient

---

[15] J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, *op. cit*., p. 152. [Nous soulignons]

[16] Voir G. FIGAL, *Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 19 *sq*., p. 44 et M. OLIVA, *Das Innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 235.

[17] « Hören-Sehen-Lesen », *GW* 8, p. 276. [Nous soulignons]

[18] P. FRUCHON, *L'Herméneutique de Gadamer : platonisme et modernité,* Paris, Cerf, 1994, p. 499.

[19] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 136 ; trad. fr. « Romantisme, herméneutique, déconstruction », *HR*, p. 174.

[20] *GW* 1, p. 379 ; trad. fr. *VM*, p. 397.

du passé, mais comme prise en compte de l'existence multiple et temporelle de la chose même, qui embrasse le passé, le présent et l'avenir.

Accueillir le sens comme un événement, ou comme une nouveauté, ce n'est donc pas le couper de son histoire, ce n'est pas effacer la multiplicité infinie des interprétations passées ou à venir, qui participent toutes à l'être du sens. Si le problème n'est pas celui de la concrétisation de l'universel, comme nous l'avons souligné plus haut, Gadamer le formule en termes du rapport platonicien de l'un et du multiple. Or, il ne s'agit pas d'une opposition binaire de la logique, mais d'une manière de penser les deux faces d'un même mode d'être – celui de la chose, d'un « tout » du sens (l'« un »), qui existe dans le temps en s'inscrivant dans la mobilité et la variabilité historique (le « multiple »). Pour nommer, dans l'être du sens, cette pluralité, propre à l'« un » lui-même qui dépasse la condition du « simplement "présent" », nous parlerons de la « plurivocité » (*Vieldeutigkeit*, ou *Vielstelligkeit* – mot emprunté par Gadamer à Celan). Cette idée, qui peut en soi paraître banale (ne désignant pas plus qu'une simple pluralité des significations de la même chose), est néanmoins dotée d'une résonance singulière pour la pensée de Gadamer : nous nous efforcerons de la mettre en lumière à partir de la mobilité qui est celle du devenir historique. C'est la force productrice du temps qui est ici à l'œuvre : l'existence multiple du sens n'est pas un jeu interminable d'éléments d'un tout, mais elle repose à la fois sur le cours infatigable de l'histoire et sur la possibilité, non pas d'abolir totalement, mais de surmonter l'éloignement historique pour atteindre chaque nouveau présent. Ainsi entendue, l'idée de la plurivocité devient une ressource qui permet de décrire l'existence du sens dans le temps, d'envisager la présence à la lumière de la différence et de la finitude, qui ne sont cependant pas obstacles à la contemporanéité et, donc, à la possibilité de l'accomplissement du sens dans la compréhension.

À partir de là, il importe de préciser en quel sens il s'agira du « temps » pour notre projet. Notre but n'est pas de reconstituer une certaine « conception herméneutique » du temps, mais d'interroger l'herméneutique (et notamment, son modèle de l'expérience du sens) à partir de ses « figures » temporelles. La question que nous posons ne vise pas tant à caractériser la temporalité herméneutique comme quelque chose de spécifique, radicalement distinct de toute autre expérience du temps, mais à savoir ce que cet élément vital de la compréhension qu'est le temps implique pour l'herméneutique. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'appréhender les expériences « pures » du temps, mais plutôt des expériences du sens en tant qu'elles se donnent temporellement. Nous ne chercherons donc pas à donner une définition du temps selon le « point de vue herméneutique », ni une

réponse à la question de savoir ce qu'est le temps en général. Le « temps » sera ici moins un objet de recherche qu'une *grille de lecture*, dans la mesure où, dans la pensée de Gadamer, le temps ne devient guère objet direct d'analyse, mais il fournit plutôt, globalement, une structure interne de l'être du sens. En ce sens, formuler le problème en termes de « *figures* » de la temporalité évoque d'emblée l'idée que le temps n'obtient pas de statut systématique chez Gadamer – celui-ci n'a pas élaboré de concept « fondamental » de temps – mais également que, si l'on rencontre ainsi le temps sous forme d'apparitions disséminées, ces apparitions ne se font pas moins à des moments cruciaux de sa théorie. De quels moments s'agit-il ? Notre hypothèse principale, c'est qu'une intelligence du temps est sous-jacente à un certain nombre de questionnements proprement herméneutiques. Il s'agira, au cours de notre enquête, de découvrir ces questionnements et de préciser les liens qui les rattachent à la question du temps. Cette connexion peut d'abord être saisie dans les écrits de Gadamer lui-même : il a donc fallu parcourir ces textes, qu'ils portent expressément ou non sur le temps, et voir en quels contextes et en rapport à quelles problématiques surgit le thème du temps.

b) Aperçu bibliographique : le thème du temps dans l'œuvre gadamérienne et dans les études sur Gadamer

Une première difficulté à laquelle se heurte une recherche sur la question du temps chez Gadamer, c'est que l'herméneutique gadamérienne ne compte pas le temps parmi ses préoccupations centrales. Sans en interroger ici les causes, nous nous sommes contentée de découvrir la présence des analyses sur le temps dans les écrits de Gadamer, et d'essayer d'établir, à partir de là, la signification du temps pour la théorie gadamérienne de l'expérience herméneutique. Dans la mesure où le thème du temps est loin d'être prééminent pour le projet de Gadamer, on ne pourrait certes pas comparer celui-ci avec les grands représentants des « herméneutiques de la temporalité », tels que Heidegger ou, plus certainement, Ricœur. Toutefois, ce thème chez notre auteur ne reste pas totalement implicite ou simplement ignoré. Comment l'œuvre de Gadamer tient-elle compte du temps ? Les analyses de l'*opus magnum* gadamérien devraient nous en donner une première impression. Parmi les développements de *Vérité et méthode*, seul est consacré au temps *de manière thématique* un chapitre (déjà cité) de la première partie portant sur « La temporalité esthétique »[21]. Section relativement courte, elle est cependant pour nous d'une

[21] *Ibid.*, p. 126-133 ; trad. fr. p. 139-146.

immense portée : ici sont formulés les éléments les plus importants de la pensée gadamérienne du temps (tels que la « présence absolue » de l'œuvre comprise comme sa contemporanéité, l'être-autre que révèle la temporalité festive, la modalité de l'être-auprès-de (*Dabeisein*) comme présence participante du spectateur, etc.). Au titre du « problème d'une interprétation temporelle de l'œuvre d'art », une question fondamentale y est posée : à savoir le rapport entre l'identité et l'unité du sens qu'est l'œuvre d'art et ses manifestations multiples et singulières à travers le temps. Bien que, dans les parties suivantes de *Vérité et méthode*, Gadamer ne revienne plus à des développements au sujet du temps en tant que tel, ses analyses ultérieures y sont traversées par cette même question, laquelle cette fois prend la forme d'un rapport entre la tradition et l'interprète : comment quelque chose d'identique à soi-même, provenant du passé – une « tradition » – peut-il traverser le temps afin de venir nous parler au présent, voire *comme* une chose présente, en se manifestant à chaque fois autrement ? Si, pour l'établissement de l'herméneutique véritablement historique, Gadamer demande l'abolition de « l'opposition abstraite »[22] entre l'histoire et le savoir qu'on a d'elle, entre la tradition et ses interprétations, cette abolition n'implique pas un simple effacement de l'écart entre le passé et le présent. Le temps trouve ici sa place dans le principe de la distance temporelle ; c'est à propos de la distance temporelle que Gadamer dira : le temps « n'est plus d'abord l'abîme qu'il faut franchir »[23], mais dans l'éloignement qu'il produit (et donc, dans la multiplicité de voix qui portent le passé) est reconnue « une possibilité positive et productive de la compréhension »[24]. À côté de la « contemporanéité », où devraient fusionner l'horizon du passé et celui du présent au point de former « l'unique et vaste horizon »[25], la « non-contemporanéité » initiale d'une chose passée et d'une interprétation présente dans la rencontre avec la tradition devient ici force motrice de ce « processus illimité » de la mise en lumière de son sens véritable[26].

Au-delà de *Vérité et méthode*, le thème du temps surgit également dans quelques écrits tardifs, qui se trouvent principalement regroupés dans la section 2 du volume IV des *Gesammelte Werke*, intitulée « Das Rätsel der Zeit »[27] (« L'énigme du temps »). Ils ont été pour la plupart d'entre eux publiés en français dans le recueil *Langage et vérité*[28]. De ces

---

[22] *Ibid.*, p. 287 ; trad. fr. p. 304.
[23] *Ibid.*, p. 302 ; trad. fr. p. 319.
[24] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[25] *Ibid.*, p. 309 ; trad. fr. p. 326.
[26] *Ibid.*, p. 303 ; trad. fr. p. 320.
[27] *GW* 4, p. 117-172, à l'exception de « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz » qui se trouve dans *GW* 2.
[28] *LV*, respectivement p. 84-104, p. 113-127, p. 68-83 (section « Efficience de l'histoire et tradition »). Le texte « Die Zeitanschauung des Abendlandes » (1977) a été publié en français sous le titre « L'expérience

écrits, nous retiendrons particulièrement deux essais importants : « La continuité de l'Histoire et l'instant de l'existence » (1965)[29] et « Du temps vide et du temps plein » (1969)[30]. Dans ces essais, Gadamer s'interroge explicitement sur la problématique du temps, en partant de questions particulières : le premier est porté par la question du rapport entre la continuité historique et la discontinuité de l'instant de la vie, le second met en lumière une temporalité authentique que Gadamer appelle « temps plein », contre le passage « vide » du temps dont on prétend disposer et qu'on essaie de « remplir ». Ces analyses gadamériennes se trouveront souvent au centre de notre réflexion. Cependant, nous ne nous bornerons pas à ces écrits consacrés explicitement au sujet du temps. Dans la mesure où notre questionnement dépasse la thématique immédiate du temps pour atteindre les fondements mêmes de l'expérience herméneutique et son conditionnement temporel et historique, il sera essentiel de voir la question du temps surgir au sein des développements programmatiques de Gadamer dans la période d'après *Vérité et méthode*. Pour ne citer que les plus célèbres de ces textes : « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête » (1977), « Texte et interprétation » (1983) et autres essais consacrés au débat avec Derrida (dont « Destruction et déconstruction » (1985) et « Romantisme, herméneutique et déconstruction » (1987)) où le temps tient une place importante, « Le mot et l'image – "autant de vérité, autant d'être" » (1992). L'essai de 1977 prolonge et enrichit les recherches sur la temporalité esthétique menées dans *Vérité et méthode* : toujours dans le cadre du problème de l'identité de l'œuvre et de la pluralité de ses présentations, Gadamer y met en parallèle la structure de l'expérience du temps qui est caractéristique de la fête et la structure temporelle de l'expérience de l'art, afin de dégager le « temps propre » de l'œuvre[31]. Dans la foulée du débat de Gadamer avec Derrida en 1983, « Texte et interprétation » s'achève sur l'analyse de la « structure temporelle de la parole et de la lecture »[32] comme ce qui échappe à la logique de la succession et établit la venue du sens à la présence totale auprès de laquelle on séjourne (*verweilt*). Enfin, dans « Le mot et l'image », en reprenant la question de l'art et, avec elle, celle de la présence intemporelle des œuvres, Gadamer explicite la temporalité de l'expérience herméneutique comme séjour à l'aide des notions aristotéliciennes de *kinèsis*, d'*energeia* et de *dynamis* ; le mode d'être

---

intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale », dans P. RICŒUR (dir.), *et al*., *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot, 1978, p. 39-54.

[29] « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz », *GW* 2, p. 133-145 ; trad. fr. *LV*, p. 68-83.

[30] « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 137-153 ; trad. fr. *LV*, p. 84-104.

[31] Voir, notamment, *GW* 8, p. 130 *sqq*. ; trad. fr. *AB*, p. 66 *sqq*.

[32] « Texte und Interpretation », *GW* 2, p. 356 *sqq*. ; trad. fr. « Texte et interprétation », *AC* II, p. 227 *sqq*.

de l'œuvre d'art y est saisi comme un accomplissement pur (*Vollzug*), dont la temporalité ne s'écoule pas, mais qui donne place à une totalité du sens.

Ce bref aperçu bibliographique suffit pour mettre en évidence la présence du thème du temps dans l'herméneutique gadamérienne, ainsi que sa proximité avec la théorie de l'expérience du comprendre. Néanmoins, cette réflexion sur le temps dans les textes de Gadamer n'a que rarement et secondairement été l'objet d'un commentaire ou d'une analyse. Nous devons donc constater une *lacune* : le temps, dans les commentaires consacrés à Gadamer, n'a pas fait l'objet d'une recherche systématique, et (à notre connaissance) il n'existe à ce jour pas d'étude intégrale sur cette question. C'est pour tenter de combler cette lacune que nous avons entrepris notre enquête. Cependant, on pourrait mentionner quelques contributions précédentes à ce sujet, qui ont, sous tel ou tel aspect, traité du temps dans l'herméneutique gadamérienne et ont ainsi enrichi et orienté notre propre recherche. Le caractère ponctuel ou partiel de ces contributions ne témoigne pas du fait que l'interrogation du temps dans la pensée de Gadamer ne saurait se prêter à une étude systématique. Ces tentatives signalent plutôt la fécondité cachée de cette problématique et montrent l'intérêt d'une recherche qui la mettra à l'épreuve.

Les contributions d'auteurs francophones présentent des analyses fécondes portant sur certains aspects du thème du temps chez Gadamer, bien que ces auteurs n'accordent pas de place décisive à cette question. C'est, naturellement, le thème du temps de l'art qui a suscité leur plus grand intérêt. Guy Deniau, dans son ouvrage *Cognitio imaginativa : la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, s'attarde sur un examen de la temporalité de l'art et du séjour du spectateur[33]. Les éléments de la temporalité esthétique sont mis au premier plan par Isabel Weiss dans l'un des chapitres de *Gadamer, une herméneutique philosophique*, intitulé « Temps et être : élaboration esthétique du débordement d'être »[34]. Une autre contribution sur la question du temps de l'art est proposée par Donatella Di Cesare[35] dans un collectif français sous la direction de Franck Delannoy, *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*. Mais d'autres aspects ont été soulignés. Marlène Zarader, en suivant le cours de l'*opus magnum* gadamérien dans *Lire* Vérité et méthode *de Gadamer*, commente avec précision et à plusieurs moments de son analyse les développements de Gadamer à propos du temps, notamment consacrés, outre le sujet de la temporalité de l'œuvre d'art, aux concepts de tradition et de distance temporelle, au mode

[33] G. DENIAU, *Cognitio imaginativa : la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002. Voir, notamment, §5 et §6 de la première partie (p. 113-141).

[34] I. WEISS, *Gadamer, une herméneutique philosophique*, Paris, Vrin, 2010 (voir ch. III, p. 77-94).

[35] D. DI CESARE, « Le temps de l'art. Sur l'esthétique de Gadamer », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62 (2007), 2, p. 291-302.

d'être du « classique », à la notion d'expérience, etc.[36] Parmi les travaux de Jean Grondin explicitant les analyses majeures de Gadamer sur le temps et l'historicité, on mentionnera spécialement l'article sur la pensée tardive de Gadamer, mettant en lumière le thème de l'immémorial dans les concepts, temporellement « chargés », de jeu, de fête et de rituel – « Play, Festival, and Ritual in Gadamer. On the Theme of the Immemorial in His Later Works »[37]. Enfin, on pourrait évoquer ici, parmi quelques autres, les analyses de Paul Ricœur[38] et de Françoise Dastur[39] à propos de la conception gadamérienne de l'histoire, où ces auteurs reviennent sur le projet gadamérien de l'« herméneutique de la conscience historique » dans le contexte de la problématique du temps.

Quant aux commentateurs anglophones, ils semblent plus souvent prêter attention à la question qui nous intéresse, et en souligner davantage d'aspects. Robert Dostal a consacré une réflexion à l'expérience herméneutique de la vérité comme « attardement » (*taking time*) et a en outre suggéré l'analyse de « l'inflexion de la réception gadamérienne de Platon par la conception phénoménologique de la temporalité »[40]. On doit à James Risser[41] et à Sheila M. Ross[42] des recherches éclairantes sur la modalité de l'expérience herméneutique qu'est le séjour (*Verweilen*). Walter Lammi[43] et Daniel L. Tate[44], parmi d'autres, ont travaillé sur l'aspect temporel de l'expérience de l'art. S'y ajoutent également

---

[36] M. ZARADER, *Lire* Vérité et méthode *de Gadamer*, Paris, Vrin, 2016.

[37] Voir, notamment, J. GRONDIN, « Play, Festival, and Ritual in Gadamer. On the Theme of the Immemorial in His Later Works », trad. L. K. Schmidt, in L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2000, p. 51-57.

[38] P. RICŒUR, *Temps et récit*, vol. III « Le temps raconté », Paris, Seuil, 1985. Voir notamment p. 314 *sqq*.

[39] F. DASTUR, « Histoire et herméneutique (Ricœur, Gadamer) », in *La Phénoménologie en questions : langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, p. 191-202.

[40] Voir, respectivement : R. DOSTAL, « The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger : Taking Time and Sudden Lightning », in B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1994, p. 47-67 et R. DOSTAL, « La redécouverte gadamérienne de la *mimèsis* et de l'*anamnèsis* », trad. P. Rodrigo, in J.-C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 31-52.

[41] J. RISSER, « Poetic Dwelling in Gadamer's Hermeneutics », *Philosophy Today*, vol. 38, 1994, p. 369-379. La contribution de James Risser à cette question est particulièrement importante, nous nous sommes appuyée sur les travaux suivants de cet auteur : « Truth in Time and History : Hermeneutics and the Truth that Strikes Back », in A. Wiercinski (ed.), *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, Hermeneutics Press, 2002, p. 427-439 ; « In the Shadow of Hegel : Infinite Dialogue in Gadamer's Hermeneutics », *Research in Phenomenology*, vol. 32, Issue 1, 2002, p. 86-102 ; « *Phronesis* as Kairological Event », *Epoché*, vol. 7, Issue 1 (Fall 2002), p. 107-119 ; « The Lateness of Arrival in the Event of Understanding », *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 10, 2011, p. 29-40.

[42] Sh. M. ROSS, « Gadamer's Late Thinking on *Verweilen* », *Minerva : An Internet Journal of Philosophy*, 8, 2004, p. 132-168 et « Temporality of Tarrying in Gadamer », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, No. 1, 2006, p. 101-123.

[43] W. LAMMI, *Gadamer and the Question of the Divine*, London/New York, Continuum, 2008 (notamment chapitre IV « Temporality and Art », p. 64-79).

[44] D. L. TATE, « In the Fullness of Time : Gadamer on the Temporal Dimension of the Work of Art », *Research in Phenomenology*, 42 (1), 2012, p. 92-113.

les écrits de Jason C. Robinson[45] et David Vessey[46] qui ont consacré leur réflexion à différents aspects du problème du temps chez Gadamer (la discontinuité historique ou la conscience du temps, respectivement).

Dans plusieurs de ces travaux, nous avons trouvé l'inspiration qui nous a guidée à travers notre étude, mais aussi des éléments nécessaires pour son élaboration. Ainsi, grâce au travail de Guy Deniau, nous avons découvert l'importance du principe de la *Selbstdarstellung* pour la conception herméneutique du sens, ainsi que sa portée phénoménologique. Le terme de « transépochalité » proposé par Marlène Zarader pour décrire le mode d'être du « classique », a exprimé pour nous l'idée du caractère authentiquement historique de ce qui, comme le « classique », possède une permanence à travers le temps. Enfin, les travaux de James Risser ont révélé, à l'aide de l'expression « événement kaïrologique », le lien entre la dimension pratique de l'herméneutique (et son modèle du savoir basé sur la *phronèsis* aristotélicienne) et la figure temporelle de l'événement.

Dans l'exploration du contexte théorique de notre question, nous avons été attentive aux sources que Gadamer puise dans la tradition philosophique, ainsi qu'aux débats qui l'ont confronté à ses contemporains. Sans poser la question du rapport de la pensée de Gadamer (ou de l'absence d'un tel rapport) avec d'autres philosophies du temps, nous avons essayé de saisir comment certains auteurs (très différents) ont pu contribuer, à travers le dialogue que Gadamer mène avec eux, à l'intelligence du temps qui sous-tend l'expérience herméneutique. Ainsi, nous trouvons chez des auteurs comme Augustin et Kierkegaard des éléments qui ont nourri l'intégration par Gadamer de la thématique du temps dans sa théorie de l'expérience du comprendre : le premier l'a marqué non pas directement par sa conception du temps dans *Les Confessions*, mais à travers l'analyse du problème de la Trinité et de l'événement de la parole dans *De Trinitate*, dont les principes sont cruciaux pour la théorie herméneutique du langage ; le second – toujours dans la perspective chrétienne – par sa conception de l'instant de l'existence et en formulant le problème de la contemporanéité du disciple.

Une autre source importante a été fournie par le dialogue gadamérien avec les Grecs : avant tout, Platon et Aristote. Si la philosophie platonicienne est loin de fournir à Gadamer sa conception du temps, elle est pourtant décisive en ce que constitue la structure

---

[45] J. C. ROBINSON, « Timeless Temporality: Gadamer's Discontinuous Historical Awareness », *Idealistic Studies*, 36 (2), 2006, p. 97-107.

[46] D. VESSEY, « Gadamer's Theory of Time Consciousness », *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, 12 (2007), p. 85-89.

fondamentale de l'herméneutique gadamérienne comme herméneutique « temporelle » : son modèle dialogique et le privilège de la parole vivante qui en découle. Les concepts du platonisme, marquants pour l'herméneutique, que sont la *mimèsis* et l'*anamnésis*, révèlent dans l'interprétation gadamérienne un sens éminemment temporel. En outre, la conceptualité grecque – dans sa version aristotélicienne – apparaît au cœur des analyses de Gadamer sur la temporalité esthétique : le mode d'être de l'œuvre d'art y est rendu par le terme d'*energeia*, signifiant l'actualité et la plénitude de la présence, et ne se réduisant ni au déploiement successif de la *kinèsis* ni à la subsistance de l'*ergon*. L'application du vocabulaire aristotélicien dépasse cependant chez Gadamer la seule sphère de l'art : les concepts, venus du domaine éthique, que sont la *phronèsis* et la *praxis*, sont déterminants quant à son élaboration, dans le cadre du problème de l'application, du modèle du savoir approprié à la situation herméneutique.

L'impact de la philosophie d'Aristote sur la pensée gadamérienne ne saurait être mesuré sans prendre en compte la lecture radicalement nouvelle que cette philosophie reçoit dans les cours de Heidegger des années 1920 et que Gadamer disait l'avoir puissamment influencé. Ce qui était particulièrement frappant dans cette lecture d'Aristote, c'était de le lire à partir de ce que Heidegger appelait la « facticité de l'existence ». Ce projet heideggérien de l'« herméneutique de la facticité » a gardé une importance primordiale pour l'ensemble de l'herméneutique de Gadamer, notamment en l'orientant vers l'idée de la finitude essentielle du comprendre et de l'exister humains. Portée par cette impulsion heideggérienne, la tentative propre de Gadamer de « secouer l'héritage de l'ontologie de la substance »[47] et de faire droit à la finitude acquiert une non moindre radicalité, lorsqu'elle trouve son point de départ dans « [le] dialogue et [la] langue commune qui se cherche et qui se forme en lui »[48]. C'est en tant que cette recherche et cette formation infinies du sens, où le dit n'advient que sur le fond du non-dit, et où la *Wirkungsgeschichte* est constamment à l'œuvre, que le dialogue se rapproche des idées derridiennes de la *dissémination* et de la *différance*[49], le débat avec Derrida ayant contribué à la reprise par Gadamer du thème du temps en rapport au langage.

---

[47] « Destruktion und Dekonstruktion », *GW* 2, p. 369 ; trad. fr. « Destruction et déconstruction », *PH*, p. 151.

[48] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[49] « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 155 ; trad. fr. « Sur la trace de l'herméneutique », *HR*, p. 197.

c) Pistes de travail

Pour répondre à la fois à la lacune que nous avons signalée dans les recherches sur Gadamer, et aux questionnements qui ont motivé notre enquête, nous avons donc entrepris de relire les grands axes de l'herméneutique gadamérienne à la lumière de la question du temps. Le déroulement de notre travail s'est poursuivi en trois étapes : la première étape met en lumière la temporalité qu'on éprouve dans l'expérience de l'art ; la seconde en étudie la présence au sein de l'expérience herméneutique et tente une articulation entre la présence et l'historicité ; la troisième étape élargit les principes acquis dans les deux premières parties jusqu'au champ de la *Sprachlichkeit*, et cherche à dégager la signification temporelle de la notion herméneutique du langage comme dialogue sans fin. Cette structure s'appuie sur l'organisation tripartite de *Vérité et méthode* (l'organisation formelle, car le travail lui-même ne se limite pas uniquement à ses thèses). Pour donner le point de départ à chacune des parties, nous avons repris trois notions grecques qui correspondent à trois sphères de l'expérience essentielles pour l'herméneutique de Gadamer : *kalon*, *theôria* et *logos*. Chacun de ces termes reçoit dans la pensée gadamérienne une résonance singulière, et pour nous obtient une fonction spécifique. Le *kalon* remonte au concept de beau comme ce qui, comme toute chose sensée, « s'éclaire » soi-même, et permet d'élever le point de départ de l'herméneutique dans l'art à sa signification universelle et de prendre le modèle de l'expérience de l'œuvre comme celui de la compréhension en général. La *theôria* – en son sens initial de la présence-à, de l'être-là comme participation – non seulement met en évidence la proximité par rapport à la chose dans laquelle se tient le comprendre, mais dégage la dimension actuelle, « kaïrologique », de l'expérience herméneutique. Enfin, le *logos*, loin de se limiter à la « raison », regagne ici sa signification originaire de la parole vivante, du mot parlé s'accomplissant comme dialogue, et rend manifeste la réactualisation par Gadamer du concept de langage à la lumière du dialogue vivant. Voyons maintenant plus en détail les tâches que vise chaque partie du travail.

La question même du temps est pour la première fois formulée par Gadamer au sein de l'ontologie de l'œuvre d'art et commence avec la découverte de la tension entre l'identité de l'œuvre et la multiplicité des expériences à travers lesquelles l'œuvre se manifeste. Il s'agit pour nous aussi de débuter notre recherche dans le domaine de l'art : dans la première partie de notre travail, se pose la question de l'œuvre d'art comme porteuse d'une temporalité particulière. Celle-ci est du genre de l'« intemporalité », mais n'a pourtant rien à voir avec la négation du temps. Elle signifie au contraire son

intensification comme présence absolue et indivisible et comme « contemporanéité ». Au départ, il nous faudra interroger la transformation qu'apporte la pensée gadamérienne à la notion d'œuvre : c'est seulement après avoir découvert le mode d'être de l'œuvre en tant que venue à la présence, toujours renouvelée, qui se tient là comme un « tout », que nous pourrons expliciter la structure temporelle de cet événement, en tant qu'il prend place au sein du monde de la vie. Un tel point de départ apparemment contingent auprès de l'œuvre d'art ne demande pas un dépassement de la sphère esthétique au profit d'autres régions de l'expérience, ni ne fait de l'événement temporel de la contemporanéité une spécificité propre à l'être esthétique. Tout au contraire, le but de notre analyse de la temporalité de l'art est d'élargir sa portée exemplaire jusqu'à l'expérience herméneutique en sa totalité. Nous nous en approcherons à l'aide du concept grec de *kalon*, le « beau », dont la signification dépasse largement la sphère purement « esthétique » pour exprimer le mode d'être du sens en général. Grâce à cet élargissement théorique, le cas « éminent » de l'œuvre d'art donnera l'orientation transversale de notre étude.

C'est le conditionnement temporel de l'expérience herméneutique en sa totalité qui devient l'objet de la seconde partie du travail. Contrairement au programme de *Vérité et méthode*, où la notion d'expérience (*Erfahrung*) est saisie en termes hégéliens comme expérience toujours négative, nous restons ici en continuité avec la partie précédente qui a révélé l'expérience herméneutique du spectateur comme *theôria*. Ce terme directeur prend pour nous le sens d'une *présence participante*, et permet ainsi d'élargir la seule dimension « négative » de l'expérience soulignée dans l'*Erfahrung*. Notre but est cependant de suivre Gadamer dans son projet du dépassement de la momentanéité de la présence, en réconciliant la dimension présente de l'événement herméneutique avec son historicité foncière. Ainsi, le premier mouvement de cette partie cherchant à rendre compte du mode de présence propre à l'expérience herméneutique comme *theôria*, se prolonge par un second mouvement qui consiste à mettre en lumière la dimension historique aussi bien de la compréhension que de la chose même qu'on comprend, cette dualité entre présence et historicité constituant la caractéristique essentielle de l'être du sens lui-même. Il s'agira, à cette seconde étape, de parcourir les différentes figures de la médiation herméneutique entre passé et présent, afin de dégager le rôle du temps comme élément positif et productif de la compréhension.

Enfin, la troisième et dernière partie procède à un nouvel élargissement, en direction de l'être du langage. Sur le fond de la polémique avec la pensée antérieure du langage (notamment de Platon et d'Augustin), nous tenterons de restituer la conception herméneutique du langage comme mot parlé, qui, au sens originaire du *logos*, se porte à un

dire vivant et atteint l'oreille de l'autre. Cette actualité du langage au sein de la présence vivante, présupposée par le modèle du dialogue, comporte la problématique de l'existence plurielle du sens et, avec elle, celle de l'inachèvement essentiel de tout discours, rendu par la figure du dialogue sans fin. En saisissant cette ouverture du langage sur l'infini, nous serons conduit à l'interroger en termes de finitude et d'historicité. Il s'agira ultimement d'une tentative de relier l'idée, fondamentale pour l'herméneutique, de la variabilité infinie du sens à la mobilité et l'ouverture propres au devenir historique.

Nous espérons, au terme de ces trois étapes de recherche, mettre au jour l'implication de la problématique temporelle dans l'ensemble de la théorie gadamérienne de l'expérience herméneutique, ainsi que déduire les conséquences de la participation du temps à l'être du sens et à l'avènement de la vérité.

PARTIE I

L'ONTOLOGIE DE L'ŒUVRE D'ART ET LES PRÉSUPPOSÉS DE LA TEMPORALITÉ ESTHÉTIQUE

D’où nous vient l’art ? De quelles provenances ? À partir de quels envois fraye-t-il jusqu’à nous, et où s’origine son événement, s’il est vrai qu’il nous advient encore ? Car il semble toujours moins aisé de résister aux « évidences » de ces deux réponses fréquentes : il nous vient du passé, nous avons l’art parce que nous l’avons eu ; et : il ne nous vient plus, l’art est fini, nous avons cessé d’être contemporains de ce qui se produisait et se recueillait comme tel.

Daniel PAYOT
Anachronies de l’œuvre d’art

« Si c'est dans le monde que nous rencontrons l'œuvre d'art et dans l'œuvre singulière que nous rencontrons un monde, celle-là ne reste pas un univers étranger dans lequel pour un temps et pour l'instant un charme nous ferait entrer »[1] – cette phrase, qui se trouve placée au milieu de la première partie de *Vérité et méthode*, à la fois clôt la section critique visant le dépassement de la conscience esthétique, et anticipe les conclusions qui seront acquises dans l'« ontologie de l'œuvre d'art ». Ici, le motif heideggérien d'un *monde qu'« installe » l'œuvre*, s'entrelace avec l'idée d'une *continuité* herméneutique ancrée dans l'expérience, idée qui fournit un fondement à la préoccupation constante de Gadamer de se tenir « proche du monde de la vie »[2].

La phrase citée résume parfaitement la problématique que le premier mouvement de la présente étude s'efforce d'expliciter. Plus particulièrement, l'œuvre, qui constitue le noyau même de l'expérience herméneutique de l'art, sera interrogée à partir de deux perspectives : celle d'un monde qui, selon Gadamer, se révèle dans l'œuvre, et celle du monde dans lequel l'œuvre est insérée par sa manifestation au sein de l'expérience esthétique. Cette double perspective ne signifie pourtant pas la disjonction de l'œuvre en elle-même : c'est que le « monde » de l'œuvre et le monde de l'existence au sein duquel l'œuvre se manifeste sont en relation continuelle. La communication du « *monde originaire* » (*ursprüngliche Welt*) et du « *monde ultérieur* » (*Nachwelt*), loin de désigner la

---

[1] *GW* 1, p. 102 ; trad. fr. *VM,* p. 115.

[2] Dans son article sur le concept de *Verweilen* (« séjour ») chez Gadamer, Sheila Ross qualifie cette orientation gadamérienne d'essentielle pour la conception herméneutique du temps et évoque une anecdote rapportée par Jean Grondin et ayant eu lieu lors d'un colloque faisant partie du *Festakt* consacré à son centenaire, où Gadamer remarque la distance que prend la philosophie contemporaine par rapport au monde de la vie. Ainsi, selon lui, les présentations prononcées par Gianni Vattimo et Richard Rorty « n'avaient pas été assez *proches du monde de la vie* (*lebensweltlich*), pas assez phénoménologiques, c'est-à-dire fondées sur une réelle expérience des choses elles-mêmes ». (J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer : une biographie*, Paris, Grasset, 2011, p. 485, nous soulignons). Pour Ross, « l'incident révèle une préoccupation continuelle [de Gadamer], peut-être même un dernier souci envers cette question de la refondation de la philosophie dans le monde de la vie » (Sh. M. ROSS, « The Temporality of Tarrying in Gadamer », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, No. 1, 2006, p. 102 *sq*. : « the incident […] reveals an enduring preoccupation, perhaps even a last concern, with this question of regrounding philosophy in the lived world », nous traduisons).

simple répétition ou la « survie » du premier dans le second, fournit la question majeure de notre recherche sur le temps et, bien qu'elle soit en premier lieu formulée au sein de la thématique de l'œuvre d'art, elle nous portera constamment au-delà du cadre particulier de cette thématique, vers l'« univers herméneutique ».

> Il est vrai qu'il paraît tentant de distinguer entre le monde originaire, avec tous ses enchaînements, qu'une œuvre institue, et la perpétuation de cette œuvre dans les circonstances concrètes nouvelles du monde ultérieur. Mais où passe la ligne de démarcation qui séparerait proprement monde originaire et monde ultérieur ? […] [L]e monde qui est le sien [de l'œuvre] fait même encore partie du monde qui est le nôtre. C'est l'univers herméneutique qui embrasse l'un et l'autre.[3]

Dans la tâche du dépassement de la conscience esthétique, l'objectif principal du projet gadamérien étant la réhabilitation de la vérité dans l'expérience de l'art, le moyen d'y parvenir est, pour Gadamer, d'effacer cette séparation entre l'œuvre (et son monde originaire) et le monde (« ultérieur »), produite par l'esthétique, en restituant l'enracinement de l'œuvre au sein même du monde de l'expérience par le biais de la continuité du *sens*. Dans notre questionnement de la temporalité « esthétique », nous essayerons d'expliciter la structure temporelle de cette continuité du sens, telle qu'elle organise l'événement même de l'œuvre. Notre but sera de montrer que la temporalité de l'œuvre n'est pas étrangère au temps du monde, elle est ce temps même, mais *configuré* en une temporalité « éminente » que Gadamer appelle *Verweilen*, temporalité propre à l'événement de l'expérience herméneutique de l'art.

La structure de la présente partie s'organise en deux temps, conformément aux deux perspectives déjà évoquées. Notre première démarche consistera à étudier le « monde » de l'œuvre dans son autonomie et en tant qu'unité du sens. Nous partirons du rôle fondamental de la thématique du beau dans l'herméneutique de Gadamer (en interrogeant le concept de *kalon* qui apparaît à la fin de *Vérité et méthode*), afin d'en venir au cas particulier de l'œuvre d'art. C'est la redéfinition par Gadamer du concept d'œuvre qui donnera les éléments principaux pour l'analyse de la structure temporelle de l'expérience esthétique.

La seconde étape de notre interrogation portera sur le rapport entre l'œuvre et le monde, l'œuvre en tant que « venue-au-monde » et l'expérience de son *événement*. C'est là qu'apparaîtra pleinement le problème de l'interprétation temporelle de l'œuvre. Nous espérons pouvoir dégager, à l'issue de cette partie, la structure universelle de la temporalité herméneutique – à savoir son caractère événementiel (*Ereignischarakter*) –, que les étapes

---

[3] « Vorwort zur 2. Auflage », *GW* 2, p. 440 *sq.* ; trad. fr. « Préface à la seconde édition », *VM* (1976), p. 11.

suivantes du travail mettront plus profondément à l'épreuve. Cela nous permettra de fonder une des hypothèses globales de cette étude, à savoir la portée exemplaire de la temporalité esthétique pour toute expérience temporelle de la compréhension. Il s'agira également pour nous de circonscrire les limites que cette structure événementielle reçoit dans l'expérience herméneutique, face aux questions du préalable et de l'historique.

CHAPITRE PREMIER

LE MONDE DE L'ŒUVRE

LA REDÉFINITION HERMÉNEUTIQUE DU CONCEPT D'ŒUVRE D'ART

§1. Le beau et l'art. L'universalité et la délimitation du thème esthétique dans l'herméneutique de Gadamer

a) Le *kalon* dans la structure circulaire de *Vérité et méthode* et le point de départ de l'herméneutique dans l'être de l'œuvre

Dans ce premier chapitre visant à définir le concept herméneutique d'œuvre d'art, notre questionnement ne porte cependant pas directement sur l'analyse de l'œuvre en tant que telle, mais passe par la notion plus englobante de beau qui relie la réflexion de Gadamer à la pensée grecque. C'est cette pensée qui présente pour l'herméneutique les moyens de dépasser la réduction moderne du concept d'œuvre. À la lumière du *kalon* grec, se révèle l'être véritable de l'œuvre d'art – à savoir l'œuvre comme événement de la vérité, comme manifestation de l'être, cet avènement ou apparaître étant le beau lui-même. Il convient de rappeler que sur cette « étrange concordance de la vérité et de la beauté » (que les Grecs furent les premiers à saisir) s'achève la postface de la conférence heideggérienne *L'origine de l'œuvre d'art*[4] : la beauté y est définie comme apparaître, c'est-à-dire comme « être de la vérité à l'œuvre dans l'œuvre »[5]. Tout comme chez Heidegger qui reconnaît que sa « méditation sur ce qu'est l'*art* est entièrement et décisivement déterminée par la seule question de l'*être* »[6], le point de départ que Gadamer trouve dans l'œuvre d'art est

[4] M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *HW* (*GA 5*), p. 69 ; trad. fr. *L'origine de l'œuvre d'art*, in *CMNP*, p. 92.

[5] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[6] Voir le « Supplément » de 1960 à *L'origine de l'œuvre d'art*, *op. cit.*, p. 97 (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, « Zusatz », *op. cit.*, p. 73).

loin d'être particulier, mais la signification universelle pour l'herméneutique d'un tel point de départ ne se révélera qu'à l'aide d'un détour par le concept de *kalon*.

Le mot *kalon* (καλόν) n'apparaît chez Gadamer qu'à la fin de *Vérité et méthode*[7], dans la partie consacrée à l'universalité de l'herméneutique, et ne se présente d'ailleurs que comme renvoyant au concept grec du beau dont le sens n'est pas parfaitement rendu par le terme allemand *schön*, ni par le *pulchrum* latin. Même si, comme le reconnaît Gadamer, dans la langue allemande courante se trouvent encore des expressions témoignant des traits sémantiques reliant le mot *schön* au sens grec du beau (telles *die schönen Künste*, les « beaux-arts », ou *schöne Literatur*, « belles-lettres »), l'adéquation des deux termes n'est pas parfaite. Gadamer se sert du concept grec, semble-t-il, pour corriger ce manque de la traduction allemande laquelle insiste plutôt sur le sens moderne du terme qui se révèle extrêmement restreint : le beau tel que le conçoit l'esthétique. Mais l'insuffisance de la traduction n'est pas l'unique raison pour laquelle Gadamer emploie ici ce mot grec. Sa démarche s'avère beaucoup plus considérable, allant au-delà d'un souci seulement sémantique et même de sa critique de la conscience esthétique responsable de cette réduction conceptuelle. Plus particulièrement, le recours de Gadamer au concept grec de *kalon* se justifie par le fait que « ce concept ancien du beau est […] en mesure de servir une herméneutique d'extension universelle »[8].

Pour comprendre cette portée universelle du beau dans l'herméneutique de Gadamer, il suffit de suivre son analyse qui puise dans la pensée platonicienne et dans la métaphysique de la lumière (élaborée par des auteurs néo-platoniciens, aussi bien que par saint Augustin et saint Thomas d'Aquin). Le sens du beau que Gadamer cherche à redécouvrir, en le délivrant de sa limitation esthétique, réside dans cette idée que le beau est ce qui se fait voir, s'impose, se présente (*darstellt*) de lui-même, bref, qu'« il appartient à [l']essence propre [du beau] d'être quelque chose qui se manifeste »[9]. Ici, le *kalon* désigne le beau en soi, indépendant de ce qui est utile ou bon, et ce parce qu'il renvoie à un être dont l'essence consiste à *se manifester soi-même* (*sich darstellen*).

Certes, en prenant le beau pour lui-même, Gadamer ne néglige pas le lien essentiel entre le beau et le bien qui s'affirme dans la philosophie platonicienne (*kalos kagathos*), mais il insiste sur un « privilège » (mis en lumière déjà chez Platon) dont jouit le beau et qui est à l'origine de la différence entre ces deux idées : le mode d'être du beau est spécifique puisqu'il consiste à se manifester soi-même, se porter soi-même au paraître, et

---

[7] Voir *GW* 1, p. 481 *sq.* ; trad. fr. *VM*, p. 503 *sq.*
[8] *Ibid.*, p. 481 ; trad. fr. p. 502.
[9] *Ibid.*, p. 484 ; trad. fr. p. 506.

par là, « assurer la médiation entre l'Idée et la manifestation », ce qui explique le « rang ontologique élevé » du beau par rapport à toute autre chose[10]. Selon l'affirmation que l'on trouve dans le *Philèbe* de Platon, « la puissance (δύναμις) du bien s'est réfugiée dans la nature (φύσις) du beau »[11], ce que Gadamer explique par le fait que l'idée du bien ne se montre jamais directement, mais trouve son mode de manifestation dans le beau, alors que l'idée du beau est présente au sein même de ce qui est beau, dans le sensible. Une telle argumentation, qui transparaît dans les pages finales de *Vérité et méthode*, se trouve déjà dans les premiers écrits gadamériens, à savoir dans le §14 de son « interprétation phénoménologique » du *Philèbe* : « Le Beau qui englobe l'apparence physique et la rectitude intérieure (ἀρετή), l'âme tout comme le corps, n'est autre que le Bien sous sa forme *dicible* et *manifeste* »[12]. Le pouvoir de se manifester, propre au *kalon*, permet de dire que la beauté est ce qu'il y a de plus éclatant (*ekphanestaton*) – idée qui apparaît dans le *Phèdre*[13], et sur laquelle Gadamer revient avec insistance non seulement à la fin de *Vérité et méthode*, mais plus tard, en 1978, en la reliant à son analyse du *Philèbe* :

> C'est […] une caractérisation significative du beau qu'il « resplendisse ». Cela souligne bien en effet qu'il est à demeure au sein du visible. […] Être beau (*kalos*) signifie bien en général : pouvoir se laisser voir. On comprend donc aussi à partir du *Phèdre* le sens de la phrase disant que ce qui peut être le bien a sa « puissance », sa « virtualité » (*dynamis*), son mode d'apparition dans le beau. Il est de lui-même, d'après sa propre nature, apparition, éclat, resplendissement.[14]

Sans oublier l'essai important de 1988 sur Platon – « Plato als Porträtist » – où ce motif réapparaît avec une clarté définitive :

> [Le beau] ne peut, de toute façon, jamais être séparé de son apparence. Le beau doit apparaître, sinon il n'est rien de beau. Car il est paraître et comme tel il n'est pas dépendant de ce qu'il est comme être, comme homme ou comme Dieu ou comme n'importe quoi de beau. Paraître, apparaître, transparaître, voilà ce qu'est cette « splendeur » qui, selon Plotin, est comme déversée sur la chose qui paraît, si elle est belle, car l'être de sa splendeur réside dans sa *diffusio sui*, dans sa diffusion. [...] Il est dit dans le *Phèdre* qu'on distingue le beau de tout le reste en ce qu'il transparaît (*to ekphanestaton*). On le formule en concepts platoniciens en disant que le beau est dans son essence ce qui apparaît.[15]

---

[10] Voir *ibid*, p. 484 *sq*. ; trad. fr. p. 506 *sq*.

[11] PLATON, *Philèbe*, 64e5.

[12] « Platos dialektische Ethik », *GW* 5, p. 150 ; trad. fr. *EDP*, p. 308. [Nous soulignons]

[13] PLATON, *Phèdre,* 250b-d.

[14] « Die Idée des Guten zwischen Plato und Aristoteles », *GW* 7, p. 193 *sq*. ; trad. fr. *IB*, p. 102 *sq*.

[15] « Plato als Porträtist », *GW* 7, p. 244-245 ; trad. fr. « Platon portraitiste », in *Lieux et transformations de la philosophie*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1991, p. 35. Nous citons ci-après le texte allemand, car la traduction française de ce passage contient plusieurs imprécisions, nous l'avons par conséquent légèrement modifiée : « [Das Schöne] kann überhaupt nie von seiner Erscheinung getrennt sein. Das Schöne muß erscheinen, sonst ist es nicht Schönes. Denn es ist Scheinen und als solches nicht abhängig von dem, was für ein Seiendes es ist, ob Mensch oder Gott oder was immer schön ist. Scheinen, Erscheinen, Herausscheinen ist wie jener ›Splendor‹, der nach Plotin über das Erscheinende, wenn es schön ist, wie

C'est que la beauté a cette fonction, en s'éclairant elle-même, d'éclairer autre chose, de la rendre visible en devenant visible elle-même – voici le principe que Gadamer tire de la pensée platonicienne du beau. Or, ce retour à la conception grecque du beau à la fin de *Vérité et méthode* – qui aura les échos pour la compréhension du rôle que l'esthétique joue dans l'herméneutique –, n'a d'autre ambition que celle d'y découvrir un mode d'être qui possède une universalité frappante, en révélant « une structure universelle de l'être même »[16]. La conséquence de cette universalisation, c'est que le modèle du *kalon* grec, dont le mode d'être est de se présenter soi-même (*sich darstellen*), à la manière de l'éclat ou de la lumière, s'avère commun à toute chose sensée qui se donne à la compréhension : « […] le beau, comme tout ce qui est chargé de sens, est éclairant (*einleuchtend*) »[17].

Il se trouve alors que le modèle développé par Gadamer dans la première partie de son *opus magnum*, à savoir *celui de l'expérience esthétique*, pourrait servir de *modèle universel de toute compréhension en général*. Comme le souligne Pierre Fruchon, en analysant la structure de *Vérité et méthode*, la perspective esthétique s'avère être pour le projet gadamérien de telle ampleur, « au point que l'on peut se demander si, dès son début, l'ouvrage de Gadamer ne "dégage" pas une fois pour toutes, comme "esthétique philosophique, le modèle de vérité qu'il suffira ensuite d'élargir" pour que son universalité s'impose »[18]. L'herméneutique gadamérienne apparaît comme une *esthétique* philosophique en ce sens que, selon la circularité du parcours de *Vérité et méthode*, elle part de la tradition humaniste, dont l'unité des thèmes est assurée par le même fond, qui est celui d'un *sens* (comme le sens de la vue, ou celui de la vérité : capacité de discernement), pour s'opposer à la rupture qui a lieu dans l'esthétique moderne entre le sensé et le sensible (de telle façon que le sensible ne peut plus être porteur de la vérité), et accomplit, au terme de l'ouvrage, le *retour dans le domaine du sensible* par le biais de la métaphysique platonicienne du beau[19]. Or l'herméneutique n'est esthétique qu'à la lumière de la

---

ausgegossen ist, weil dieser Glanz in der *diffusio sui*, in seiner Austeilung, sein Sein hat. […] Im ›Phaidros‹ heißt es, daß das Schöne vor allem anderen dadurch ausgezeichnet ist, daß es herausscheint (τὸ ἐκφανέστατον). So wird in platonischen Begriffen formuliert, daß das Schöne in seinem Wesen erscheinend ist. »

[16] *GW* 1, p. 485 ; trad. fr. *VM*, p. 507.

[17] *Ibid*., p. 488 ; trad. fr. p. 510.

[18] P. FRUCHON, « Pour une lecture de *Vérité et méthode* : circularité d'une herméneutique comprise comme "esthétique philosophique" », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1, février 1997, p. 9.

[19] Pour les enjeux de cette circularité dans l'itinéraire gadamérien et ceux de l'herméneutique dans la perspective de l'« esthétique philosophique » voir *ibid*., p. 8-15. Le témoignage plus tardif de Gadamer lui-même (datant de 1992) confirme, d'un côté, la composition circulaire de *Vérité et méthode* et, d'un autre côté, l'élargissement du thème esthétique à la fin de l'ouvrage, en invitant ainsi à penser en même temps le retour et l'extension : « Lorsque j'ai commencé avec l'expérience de l'art dans *Vérité et méthode*, avant de

transformation que Gadamer opère au sein même du domaine de l'esthétique : le retour à sa signification universelle, dont l'écho résonne encore pour nous dans le mot même, provenant du verbe grec *aisthánomai* (αἰσθάνομαι), celui-ci désignant aussi bien percevoir ou sentir que *comprendre*, percevoir par l'intelligence[20]. Enfin, l'herméneutique n'est esthétique que parce que l'être même, pour Gadamer et dans le sillage du néo-platonisme, est entendu comme « esthétique », c'est-à-dire, sensible et sensé, susceptible de se manifester et d'être compris. Ainsi, le *kalon ne se borne pas à désigner le mode d'être de l'œuvre d'art*, il renvoie plutôt à *l'être comme tel*, à sa manière de venir à la présence et de se donner à la compréhension.

Mais un tel élargissement que subit ici la sphère esthétique, ne saurait se produire sans qu'il y ait une articulation entre le beau et toute chose sensée en général. Cette articulation est complétée, au moment du retour sur le concept de *kalon* dans *Vérité et méthode*, par le recours à la doctrine du *verbum creans* dans la tradition chrétienne : c'est la lumière du Verbe, de la parole, qui rend les choses intelligibles et évidentes. Avec l'universalité du beau est affirmée l'universalité du langage : ainsi la métaphysique de la lumière permet-elle une telle articulation, l'élément commun se trouvant dans le type de *vérité* propre à la manifestation, qu'elle soit « mise en image » des choses par le biais de l'œuvre d'art ou leur « mise en parole » par le langage. Enfin, Gadamer arrive à une conclusion décisive et par là renforce et justifie définitivement son retour final au concept du beau, le *kalon* :

> La métaphysique du beau permet de mettre en lumière deux points surtout, qui découlent du rapport entre la manifestation du beau et l'évidence de l'intelligible : d'abord la manifestation du beau, ainsi que le mode d'être du comprendre sont de l'ordre de l'événement ; ensuite, l'expérience herméneutique en tant qu'expérience de sens transmis, prend part à *l'immédiateté* qui, de tout temps, a distingué l'expérience du beau de même que celle de toute évidence de la vérité.[21]

Dans la mesure où le concept du beau s'avère être « d'une importance cruciale »[22] dans l'entreprise gadamérienne, on s'aperçoit que, quoique le terme de *kalon* ne soit employé par Gadamer qu'au point final de son projet, il se trouve conceptualisé bien avant

---

traiter de toute la dimension de l'herméneutique suivant la signification universelle de la linguisticité, le *retour* au concept de beauté et à l'*amplitude* de son domaine de signification à la fin du livre devait confirmer en guise de conclusion l'universalité de l'herméneutique », dans « Wort und Bild – ›so wahr, so seiend‹ », *GW* 8, p. 380 *sq*. ; trad. fr. « Le mot et l'image – "autant de vérité, autant d'être" », *PH*, p. 195. [Nous soulignons]

[20] *Le Grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000.

[21] *GW* 1, p. 488 ; trad. fr. *VM,* p. 510.

[22] Voir « Wort und Bild », *GW* 8, p. 380 ; trad. fr. *PH*, p. 195 : « […] le retour aux commencements grecs de la pensée et au rôle métaphysique qu'y joue le concept de beauté [est] d'une importance cruciale pour la philosophie herméneutique ».

– dans le champ du problème de la présentation de soi de l'*œuvre d'art*, déployé à travers l'analyse de la temporalité esthétique –, tout en restant innommé. Pourquoi une telle mise en suspens ? Pourquoi ne permettre l'émergence du mot « *kalon* » en tant que marque décisive de la différence entre l'usage ancien du concept du beau et l'usage moderne, qu'à la fin de l'ouvrage ? Pourquoi laisser attendre jusqu'aux dernières pages pour dire que le mode d'être du beau, la *Selbstdarstellung* s'éclairant elle-même, est propre aussi à toute apparition du sens en général ? Gadamer lui-même reconnaît que « [l]es résultats [de son projet herméneutique] ont été acquis sans référence, même latérale, à la métaphysique de la lumière »[23].

Ainsi se pose le problème de la « régionalité » structurale de *Vérité et méthode*, souvent soulignée par des commentateurs, que nous formulons dans les termes suivants : l'ontologie de l'œuvre d'art développée dans la première partie de *Vérité et méthode*, n'a-t-elle pour fonction que l'analyse préparatoire du concept de compréhension, ou bien doit-elle être considérée en tant que telle, dans l'universalité qui lui est propre et, ainsi, fournir un modèle fondamental pour tout l'édifice de l'herméneutique ?[24] Comment faut-il alors interpréter une sorte d'unité fusionnée entre les trois parties de *Vérité et méthode*, entre trois domaines – l'art, l'histoire (ou, plus généralement, les sciences de l'esprit) et le langage – de telle manière que les concepts relatifs à chaque partie s'interchangent et se meuvent d'un domaine à l'autre, en se remplaçant réciproquement, sans qu'il y ait jamais

---

[23] *GW* 1, p. 487 ; trad. fr. *VM*, p. 509.

[24] On peut citer, entre autres, la position de Robert Dostal qui propose une division de *Vérité et méthode* en deux moitiés : la partie I et la première section de la deuxième partie forment la première moitié de l'ouvrage qu'il appelle l'« introduction thématique et historique » au concept de comprendre, et la deuxième section de la partie II et la troisième partie en forment la seconde moitié destinée à établir la conception proprement gadamérienne de la compréhension. La première moitié, qui contient l'analyse du cas de l'œuvre d'art, n'assure donc, selon Dostal, que la fonction « introductive » ou préparatoire. Voir R. DOSTAL, « Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 253.

La position diamétralement opposée est prise par Guy Deniau qui consacre toute une analyse à la structure de l'*opus magnum* de Gadamer, en soutenant l'universalité de chaque partie de l'ouvrage pour son ensemble. Voir G. DENIAU, *Cognitio imaginativa : la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 29 : « [L']interrogation [sur l'art] semble à première vue délimitée régionalement, puisqu'elle consiste à se demander quelle est l'essence d'un étant déterminé : celle de l'œuvre d'art » et, plus loin, p. 30 : « […] la régionalité de son questionnement n'est qu'apparente ».

S'en rapproche également François Doyon dans une étude sur la notion d'émanation et les sources néoplatoniciennes de l'herméneutique de Gadamer, voir F. DOYON, *Émanation et métaphysique de la lumière dans* Vérité et méthode *de Gadamer* [Ressource électronique], sous la direction de C. Piché et D. Piché, 334 p. Thèse : Philosophie : Montréal : Université de Montréal, 2012, disponible sur http://hdl.handle.net/1866/9174 (consulté le 14/02/2015), où il met l'accent sur le retour final au concept du beau : « La métaphysique de la lumière du beau, d'origine néoplatonicienne et reprise par Thomas d'Aquin, joue un rôle architectonique dans *Vérité et méthode* » (p. 13).

Enfin, Pierre Fruchon, dans son travail déjà cité, apporte des arguments en faveur de l'universalité de l'ontologie de l'œuvre d'art, en invitant à penser l'herméneutique gadamérienne en tant qu'« esthétique philosophique ». Voir *supra*, p. 34.

une distinction stricte dans leur usage (ainsi, on parlera de la lecture d'un texte et de celle d'une œuvre d'art ; ou bien, le thème de la médiation surgira par rapport à l'art et au langage, etc.)[25] ?

Entre ces deux approches – accorder à l'analyse de l'art un statut inférieur (introductif ou préparatoire), c'est-à-dire l'envisager seulement comme une étape du développement, certes nécessaire, mais abandonnée en faveur de la progression ultérieure, ou un statut supérieur et éminent, c'est-à-dire, prendre l'ontologie de l'art comme modèle pour toute compréhension en général –, nous choisirions plutôt la seconde perspective, en insistant sur la fécondité que l'ontologie de l'œuvre d'art renferme en germe, et qui va s'épanouir dans les pages de la seconde et de la troisième parties. Nous ne nous trompons pas lorsque, à la lecture de *Vérité et méthode*, nous avons le sentiment du caractère interchangeable de ses concepts ; mais la source de cette interchangeabilité se trouve dans l'ontologie de l'œuvre d'art et son caractère universel pour l'herméneutique.

Remarquons toutefois que Gadamer lui-même, tout en privilégiant l'expérience esthétique, fait le bilan de son projet par l'universalisation qui réunit « indifféremment » les domaines explorés (art, histoire et langage) plutôt que par l'élévation du beau au sommet de sa conception :

> Il est clair en effet que ce n'est pas une détermination particulière à l'œuvre d'art d'avoir son être dans la présentation ; ce n'est pas davantage une particularité de l'être de l'histoire, que la compréhension s'attache à sa signification. Non seulement se présenter et être compris vont de pair à tel point que l'un passe dans l'autre, que l'œuvre d'art ne fait qu'un avec l'histoire de son influence, et que ce qui est transmis par l'histoire, ne fait qu'un avec le présent de son accès à la compréhension – mais il n'y a pas que l'art et l'histoire qui soient spéculatifs, se distinguent d'eux-mêmes, se présentent, soient langue qui déclare du sens, il en est ainsi de tout étant dans la mesure où il peut être compris.[26]

Mais cette universalisation de l'herméneutique serait impossible sans un modèle exemplaire à partir duquel on pourrait procéder à une telle extension. Prendre l'œuvre d'art comme modèle supérieur pour tout événement du comprendre, ce n'est pas lui accorder une exclusivité ou l'enfermer en elle-même ; ce n'est pas non plus tomber dans l'indifférence et effacer la distinction *ontologique* (en réalité, ineffaçable) entre le beau et tout le reste ; ce n'est pas, enfin, déformer la structure de *Vérité et méthode*, en tirant son centre naturel vers l'une des extrémités du développement (en l'occurrence, son début), ce qui serait artificiel et illégitime (quoique cette première partie reste, selon l'auteur lui-

---

[25] Sur cette fluidité et interchangeabilité des concepts centraux de l'herméneutique de Gadamer, aussi bien que son unité « organique et spéculative », voir J.-C. GENS, « Préface à *Langage et vérité* », in *LV*, p. 7 *sq*.

[26] *GW* 1, p. 480 ; trad. fr. *VM*, p. 502.

même, ne l'oublions pas, un « dégagement » de la question principale de son projet et, sans ce dégagement, l'extension suivante ne serait pas possible). C'est plutôt considérer l'être-esthétique dans toute sa portée exemplaire, *éminente* (comme dirait Gadamer), dans la mesure où, en lui, ce qui est aussi juste pour toute autre chose à comprendre se trouve exprimé de manière infiniment plus intense et plus immédiate. En fin de compte, la différence entre le sens transmis par l'art et le sens en général est une différence de degré et non pas de nature : bien que l'œuvre d'art possède une autonomie, dont la source puise dans le statut ontologique supérieur du beau, c'est par l'intensité avec laquelle son sens absorbe et entraîne celui qui le comprend, qu'elle se distingue, et non pas comme si sa compréhension était absolument différente dans son principe. Au fond, « quand nous comprenons un texte, ce qui en lui a sens captive de la même manière que le beau »[27].

Enfin, pour nous garder des équivoques que notre démarche pourrait susciter, semblant aller jusqu'à l'identification ou l'indifférenciation, par négligence, entre le beau et ce qui ne l'est pas, nous mettrons constamment notre hypothèse à l'épreuve, en dégageant des éléments communs, mais sans oublier de cerner la *particularité* du modèle de l'art et, comme le suggère bien Pierre Fruchon, en reprenant la formule de Balthasar, de « s'interroger sur les limites d'une problématique dans laquelle il n'est question du Vrai et du Bien que sous l'angle du Beau »[28].

Maintenant il faut préciser dans quelle mesure l'universalisation du mode d'être du *kalon* et son extension jusqu'à l'être même et sa vérité, sur lesquelles s'achève *Vérité et méthode*, peut servir de fondement dans notre enquête sur la temporalité herméneutique. Si l'unique tentative de Gadamer pour conceptualiser le thème du temps dans *Vérité et méthode* (sans que le temporel renvoie immédiatement à l'historique, comme c'est le cas pour le concept de distance temporelle), a lieu lorsqu'il traite de la temporalité esthétique[29], le fait de prendre l'expérience de l'œuvre d'art pour modèle universel de l'herméneutique est riche de conséquences pour notre étude. Plus particulièrement, nous espérons pouvoir déployer les modalités de la temporalité herméneutique à partir de l'être-esthétique et, en outre, mettre en évidence l'importance du lien entre la temporalité de la compréhension et la vérité telle que la conçoit l'herméneutique (ce lien apparaît nettement dans le cadre du problème de la présentation de l'œuvre).

---

[27] *Ibid*., p. 494 ; trad. fr. p. 516.

[28] P. FRUCHON, « Pour une lecture de *Vérité et méthode* », *op. cit.*, p. 8.

[29] *GW* 1, p. 126-133 : « Die Zeitlichkeit des Ästhetischen » ; trad. fr. *VM*, première partie, II, 1, c : « La temporalité esthétique », p. 139-146.

Le problème de la temporalité herméneutique dans *Vérité et méthode* n'en représente pas moins pour nous un cas très complexe, dans la mesure où, au sein même du projet gadamérien, la question du temps ne se trouve expressément posée que dans son aspect singulier : en visant la temporalité de l'œuvre d'art. Nous devons bien insister ici sur la singularité initiale de cette question : il ne s'agit pas encore du *kalon*, l'universalisation du beau n'a pas encore été produite ; ce n'est qu'en refermant le cercle, *en revenant*, à l'accomplissement de son projet, sur l'essence du beau, que Gadamer élargit la signification et change les enjeux de l'esthétique et, avec elle, de l'herméneutique. Or, c'est à nous maintenant d'accomplir un tel tour : considérer d'abord la temporalité esthétique pour elle-même, et voir ensuite si notre hypothèse de pouvoir la prendre comme modèle pour tout événement du sens, s'avère justifiée.

b) L'œuvre et les œuvres : à la recherche de la structure générale commune à tout art

Du rôle universel du beau dans l'explicitation de la structure de l'expérience herméneutique, nous passons maintenant à la sphère particulière de l'art et, en elle, au concept d'*œuvre* que nous tiendrons pour central. Cependant, il s'avérera impossible d'enfermer le concept gadamérien d'œuvre dans le cadre restreint de cette question de l'art : il prend dès le début la voie d'une rupture avec la pensée esthétique, dans le sillage de la réflexion heideggérienne sur l'origine de l'œuvre. Cette différence qui s'annonce par rapport au concept esthétique d'œuvre demandera une élucidation spéciale. Quelle est la fonction de l'ontologie de l'œuvre d'art développée dans la première partie de *Vérité et méthode* et de quelle œuvre s'agit-il ici ? Or, avant d'analyser les présupposés de l'étude par Gadamer de l'être de l'œuvre, nous devons d'abord en retracer les limites.

La première partie de *Vérité et méthode* manifeste une différenciation qui pour nous devient un problème méthodologique car elle implique la fragmentation de notre champ de recherche. D'une part, l'analyse de Gadamer vise à dégager les principes de l'ontologie de l'œuvre d'art en considérant l'œuvre comme mode particulier d'étant (conformément à l'héritage de « L'origine de l'œuvre d'art » de Heidegger) – tel paraît au moins l'enjeu de cette partie. D'autre part, tout au long de son analyse, Gadamer s'appuie sur des types particuliers et très différents, voire incomparables, d'art, qu'il regroupe sous deux catégories distinctes : *arts plastiques* et *arts transitoires.* Bref, l'analyse gadamérienne semble flotter entre l'œuvre d'art tout court et les cas particuliers de la représentation artistique, dont chacun demande une approche spéciale. Cette approche spéciale

consisterait en ce que, comme il paraît à première vue, pour chaque domaine artistique Gadamer cherche à assortir un principe qui arriverait le mieux à cerner son essence : tel serait le principe du *jeu* pour les arts transitoires – musique, théâtre, poésie –, alors que le principe de l'*image* serait réservé aux arts plastiques. Or, si l'on applique cette différenciation à notre question de la temporalité esthétique, la question glissera inévitablement sur le plan de l'existence « matérielle » de l'œuvre. Elle se bornera en effet à la différence entre le déploiement temporel du spectacle et l'atemporalité apparente du tableau, où la dynamique continuelle du jeu contredirait la simultanéité de l'image.

Rien n'indique, toutefois, qu'on doive établir une telle répartition, ni non plus réserver la dimension temporelle aux arts transitoires uniquement – bien que la question de la temporalité esthétique dans *Vérité et méthode* intervienne au sein de l'analyse du spectacle. Au contraire, l'intention première de Gadamer, lorsqu'il explicite les principes du jeu et de l'image, serait de mettre en lumière les modalités fondamentales de l'expérience esthétique, les « prototypes valant pour tous les arts »[30]. Cette orientation deviendra particulièrement manifeste dans ses textes ultérieurs sur l'art, avec la question essentielle : « Qu'est-ce qui fait que quelque chose est de l'art, autrefois comme aujourd'hui comme demain ? »[31] Déjà, dans « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête » (1974), les trois principes – « jeu », « fête » et « symbole » – ne représentent pas les caractéristiques spécifiques propres à telle ou telle forme particulière de l'art ; ce que Gadamer cherche plutôt à dégager, c'est un modèle qui « rassemblerait effectivement tous les arts et parviendrait à exprimer la *structure générale commune à tout art* »[32]. C'est cette structure seulement qu'il conviendra d'interroger dans notre recherche sur la temporalité esthétique, sans mettre en opposition les arts transitoires et les arts plastiques : *toute œuvre d'art est jeu et image*. Par ailleurs, l'une des conclusions de l'« ontologie de l'œuvre d'art » insistera sur l'union de ces deux principes au sein d'une structure universelle propre au mode d'être de l'œuvre, celle de la *présentation* (*Darstellung*) : il s'agit de « caractériser le mode d'être de l'art en général par le concept

[30] « Ende der Kunst ? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-kunst von heute », *GW* 8, p. 218 ; trad. fr. « Fin de l'art ? De la théorie hégélienne du caractère révolu de l'art jusqu'à l'anti-art d'aujourd'hui », *HdE*, p. 70.

[31] *Ibid*., p. 215 ; trad. fr. p. 66.

[32] « Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest », *GW* 8, p. 128 ; trad. fr. « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête », *AB*, p. 64 [nous soulignons]. Guy Deniau utilise l'expression « *eidos* de l'art », dans G. DENIAU, « L'herméneutique philosophique entre ontologie et hénologie », in J.-C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 92.

de *Darstellung*, présentation*, qui embrasse aussi bien le jeu que l'image, la communion que la représentation* (Repräsentation) »[33].

En quel sens les formes particulières de l'art sont-elles toutefois envisagées dans le dialogue de Gadamer avec la tradition esthétique ? Nous devons essayer de l'expliciter, car l'opposition qui s'y révèle ne sera pas sans conséquences pour l'étude de la temporalité esthétique. La question des formes artistiques particulières se pose, semble-t-il, lorsque Gadamer cherche à opposer au primat des arts plastiques, caractéristique de l'esthétique moderne, l'« éminence » herméneutique de l'œuvre poétique[34]. Cette « opposition » sera mise en relief dans ses essais tardifs, tel « Wort und Bild » (« Le mot et l'image »), dont le titre recèle déjà la tension en question[35]. Mais Gadamer est ici loin de mettre réellement en contradiction le mot et l'image, le poème et l'œuvre plastique : c'est d'abord en vue du dépassement du *primat* accordé au tableau dans l'esthétique moderne qu'il insiste sur le privilège de l'être poétique[36].

En conceptualisant le principe de l'image (*Bild*) dans *Vérité et méthode*, Gadamer se soucie tout d'abord de débarrasser ce terme de sa signification esthétique. Dans la langue allemande, *Bild* a également la signification de « tableau » – forme artistique qui incarne tout ce que la tradition occidentale entend sous le terme d'œuvre d'art véritable. Voici comment Gadamer définit l'œuvre d'art « typique » depuis l'époque de la Renaissance :

---

[33] *GW* 1, p. 156 ; trad. fr. *VM*, p. 169 *sq*. [Traduction légèrement modifiée. Souligné dans le texte]

[34] Sheila Ross, dans l'étude déjà citée, signale une importance particulière de ce statut éminent de l'œuvre poétique pour la compréhension gadamérienne du temps. Sh. M. ROSS, « The Temporality of Tarrying in Gadamer », *op. cit.*, p. 116 *sq*.

[35] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 373 *sq*. ; trad. fr. *PH*, p. 185 *sq*. Ou encore, dans « Ende der Kunst ?.. », *GW* 8, p. 215 *sq*. ; trad. fr. *HdE*, p. 66 *sq*., où Gadamer, dans le cadre de sa réflexion sur la théorie hégélienne du caractère révolu de l'art, s'interroge à propos des façons dont se conservent dans le temps deux formes artistiques : l'architecture et la poésie. Ici, le rapport mot/image se présente sous un autre éclairage, en incitant à repenser notre conception du « plastique », et assure le passage entre l'art et le langage. Dans tous les cas, si Gadamer conçoit ce rapport d'abord en tant qu'opposition, ce n'est que pour arriver en fin de compte à la racine commune de ses deux termes.

[36] Le primat (que Gadamer qualifie de « méthodique », voir « Anschauung und Anschaulichkeit », *GW* 8, p. 201 ; trad. fr. « L'intuition et le visible », *AC* II, p. 167) de l'œuvre poétique aura d'autres implications, en dehors du domaine de l'art : notamment, dans la question du « texte éminent » comme révélateur de l'être véritable du langage (à propos de cette question, voir *infra*, p. 161 *sq*.). En parlant du « texte éminent » et de son exemplarité pour le langage, Gadamer semble reproduire la hiérarchie posée par Heidegger, entre le mot poétique comme mode authentique du langage et la parole ordinaire (*Rede*). Cependant, nous insisterons sur le fait que l'exemplarité de l'œuvre littéraire ou poétique ne la détache pas des contextes quotidiens du « monde de la vie ». Le concept même du langage, au sens herméneutique, se rapproche chez Gadamer du langage parlé, ou, comme il l'appelle, « langage vivant » (*lebendige Sprache*), ce dont témoigne le concept central du dialogue. Sur la primauté du langage ordinaire dans la conception gadamérienne du langage et sur l'écart qui la sépare en ce sens de l'idéal heideggérien du langage poétique, voir l'article d'I. SCHEIBLER, « Gadamer's Appropriation of Heidegger. Language and the Achievement of Continuity », *Études phénoménologiques*, 26, 1997, p. 59-89, notamment p. 62-74.

> [L]a toile moderne qui n'est liée à aucun endroit fixe et qui, grâce au cadre qui l'entoure, s'offre dans une autonomie parfaite, rendant possible de la sorte une juxtaposition livrée à l'arbitraire, comme le montre la galerie moderne.[37]

Il y a des raisons pour que le tableau soit œuvre d'art privilégiée dans l'esthétique[38] : son caractère « figuratif » ou « représentatif » – la toile s'offre à la perception simultanée dans sa totalité, contrairement à l'œuvre musicale ou théâtrale ; elle présente un être statique et figé, bref, possède les caractéristiques d'un objet tangible et matériel –, son existence effective ne demande pas un déploiement dans le temps. Le tableau est d'ailleurs toujours l'original, il n'a pas besoin d'exécution ou de reproduction pour être réel : comme le remarque Gadamer, « on peut accéder à toute œuvre d'art plastique "immédiatement", en sa réalité même, sans recourir à aucune médiation »[39]. Enfin, le tableau possède une identité si manifeste, qu'il paraît soustrait à tout changement et, donc, naturellement intemporel. Or, cette position dominante de la peinture dans l'esthétique moderne explique le fait que les caractéristiques « spatiales » de l'art (que sont ses propriétés plastiques – plan, perspective, forme, couleur, etc.), c'est-à-dire, celles qui constituent sa réalité visuelle et visible, et donc, qui appartiennent presque toutes au domaine de la peinture, ont toujours été privilégiées, alors que ses caractéristiques temporelles sont restées longtemps secondaires.

Il est cependant clair que le problème de la temporalité des œuvres, auquel nous sommes ainsi conduits, ne se situe pas tout à fait au niveau de l'« effectivité » de l'œuvre elle-même. Certes, il est vrai que l'œuvre plastique subsiste dans sa matérialité, cette subsistance paraît perpétuelle, tandis qu'une œuvre comme pièce musicale n'a d'existence que lorsqu'elle est jouée et, donc, livrée au hasard et à la contingence de son interprétation[40]. Or, la division des arts en ceux qui exigent un déploiement dans le temps (arts transitoires ou exécutifs) et ceux qui jouissent de la perpétuité « tangible » et de la perception simultanée (arts plastiques) est purement extérieure et n'éclaire en rien la temporalité esthétique. Plus encore, cette différence est imposée par la conscience esthétique, laquelle, selon la remarque de Gadamer, « [fait] pour ainsi dire de toute œuvre

---

[37] *GW* 1, p. 139 ; trad. fr. *VM*, p. 152.

[38] *Ibid*., p. 140 ; trad. fr. *ibid.* : « Le "tableau" donne apparemment raison à l'immédiateté de la conscience esthétique. »

[39] *Ibid*., p. 139 ; trad. fr. *ibid.*

[40] Voir *ibid*., p. 139 *sq*. ; trad. fr. *ibid*., où Gadamer procède à une distinction « apparente » entre l'être fixe et autonome d'une œuvre picturale et la dépendance des arts exécutifs de leur interprétation : « Selon toute apparence, un tel tableau ne comporte absolument pas la sorte de recours obligatoire à la médiation que nous avons mise en évidence dans la poésie et musique. » Toutefois, son but est, au contraire, de montrer le geste de la conscience esthétique qui, par sa « distinction », ampute la dimension « représentative » (ou interprétative) de l'œuvre d'art transitoire.

d'art un tableau »[41], par la distinction radicale entre l'occasionnalité de la présentation de l'œuvre et son « soi » autonome et immuable (d'où aussi le primat des arts plastiques qui n'exigent aucune « exécution »).

Comment alors aborder la question de la temporalité esthétique, sans recourir à la particularité qu'aurait chaque forme artistique dans son rapport au temps ? Y a-t-il une approche qui permette d'établir ce qu'est le temps de l'œuvre d'art dans son universalité, c'est-à-dire le temps que seul l'art nous révèle, indépendamment de sa forme ? Comment placer la question du temps de l'œuvre par rapport à la « réalité » représentée par celle-ci, qui ne se limite pas à son aspect sensible ? L'art, indépendamment de sa forme, est-il susceptible de transmettre la mouvance du réel, ne laisse-t-il pas plutôt toujours un sceau d'intemporalité sur tout ce qu'il représente, car toute re-présentation semble conduire irrémédiablement à la réduction du réel à une présence intemporelle ?

Aucune des deux perspectives en lesquelles l'œuvre est divisée par la pensée esthétique – à savoir sa pure extériorité, ou matérialité, et sa pure intériorité, son « *eidos* », le représenté – ne suffit à elle seule pour rendre compte de la temporalité esthétique. Que l'œuvre puisse être « expression authentique de la temporalité »[42], cela n'est concevable que dans *son rapport au monde*. Mais ce rapport ne se règle pas simplement sur un temps physique, le « temps du monde » ; il organise, au contraire, la construction temporelle constitutive de l'œuvre même. Comme l'indique Gadamer, « l'œuvre d'art [est] […] déterminée non point selon la durée calculable que lui donne son étendue temporelle mais par *sa propre structure temporelle* »[43]. Et c'est la découverte et l'explicitation de la structure complexe de l'être de l'œuvre, la structure définie par Gadamer à l'aide du terme *Gebilde* (« formation », « configuration »), qui sont déterminantes dans la tâche de la mise en lumière de l'organisation temporelle propre à l'expérience esthétique.

Pour confirmer notre thèse selon laquelle la temporalité de l'œuvre réside dans sa relation au monde, il nous faudra expliciter deux rapports qui organisent la structure de l'œuvre : le premier relie l'aspect sensible de l'œuvre à ce qu'elle « représente » (le rapport de l'image à son modèle), le second assure la liaison entre l'œuvre et le spectateur. La structure qui articule et rassemble ces deux rapports est contenue dans le terme même de présentation (*Darstellung*) que nous avons évoquée plus haut. Premièrement, la présentation est toujours présentation *de quelque chose* (ainsi nous essayerons de mettre en

[41] *Ibid*., p. 140 ; trad. fr. p. 153.

[42] Comme le soutient Paul de Man en réponse à l'intervention d'Yves Bonnefoy, in J. LEYMARIE, J. SWEENEY, Th. W. ADORNO, *et al*., *L'Art dans la société d'aujourd'hui*, *Rencontres internationales de Genève*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1968, p. 208.

[43] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 134 ; trad. fr. *AB*, p. 71. [Nous soulignons]

lumière l'unité indissociable entre l'œuvre dans son apparition sensible et ce dont elle est présentation) et, deuxièmement, la présentation se fait toujours *à quelqu'un* (et donc est inséparable de la dimension de l'expérience vivante faite par le spectateur).

Ces deux rapports structurels dissimulent en effet deux pathologies présentes dans la pensée esthétique moderne, les deux se trouvent condamnées dans le concept gadamérien d'œuvre : celle de la *séparation entre le représenté et la présentation* (la présupposition d'un « arrière-monde » idéel de l'œuvre) et, comme résultat, celle du *statut accidentel de l'exécution et de la réception* de l'œuvre. La conséquence la plus grave de cette théorie esthétique est la coupure entre l'œuvre et le monde et, sur le plan temporel, la vision de l'art comme exclu de la temporalité de l'existence, à la manière d'un domaine sacré qui est strictement détaché de l'espace profane du monde.

L'explicitation de la structure même de l'œuvre dans son appartenance au monde rendra insignifiante la distinction des différents types de l'art en fonction de leur temporalité « physique », comme la durée d'une pièce musicale par opposition à l'immédiateté d'un tableau, car c'est là la structure commune qui leur appartient à tous : de s'accomplir dans l'expérience esthétique. En ce sens, l'un des termes importants de la conception gadamérienne du temps – celui de « temps propre » (*Eigenzeit*) de l'œuvre auquel nous consacrerons plus loin une analyse spéciale – ne désigne point le temps de la « durée » de l'œuvre, le temps que l'œuvre occupe pour ainsi dire d'un bout à l'autre de son exécution (dans ce cas, une temporalité « propre » serait le privilège des arts transitoires), mais dénomme la présence spécifique qui appartient à toute forme artistique.

> Toute œuvre d'art a ainsi quelque chose comme un *temps propre* (*Eigenzeit*) et que, pour ainsi dire, elle nous impose. Ceci ne vaut pas uniquement pour les arts transitoires, pour la musique, la danse et le langage. Si nous portons notre regard sur les arts sculpturaux, nous sommes amenés à nous rappeler que là aussi, nous construisons et lisons des images ou encore que nous « arpentons », que nous « parcourons » une architecture. Toutes ces choses font parcourir le temps à leur façon, elles ont toutes, elles aussi, leur rythme.[44]

De cette citation, mettant en lumière le concept d'*Eigenzeit*, se dégagent déjà quelques éléments préalables constitutifs de l'être de l'œuvre et de sa structure temporelle que nous approfondirons par la suite. Il y a, d'un côté, l'idée de l'*autonomie* de l'œuvre[45] qui non seulement, à la façon d'un être vivant qui déploie sa temporalité individuelle,

---

[44] *Ibid*., p. 135 ; trad. fr. p. 73 *sq*. [Nous soulignons]

[45] En ce sens, il est assez significatif que des traducteurs anglais, notamment N. Walker dans sa traduction de *Die Aktualität des Schönen* (« The Relevance of the Beautiful. Art as Play, Symbol, and Festival », in R. Bernasconi (ed.), *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 3-53), rendent cette expression d'*Eigenzeit* comme *autonomous temporality*, « temps autonome » (p. 43).

« vit » selon son propre rythme, mais qui l'impose à tous ceux qui en font l'expérience. De l'autre côté, c'est cette *expérience* même, inséparable de la vie, qui permet le déploiement de l'*Eigenzeit* : le « temps propre » de l'œuvre réside dans la métamorphose, dans la reconfiguration du temps de l'expérience qui se produit en présence de l'œuvre. Le concept de « temps propre » de l'œuvre rompt ainsi avec l'idéalisme esthétique et témoigne d'une transformation radicale de la notion de l'œuvre elle-même : l'œuvre ne renvoie plus à un « monde » idéel et dépouillé de toute temporalité, mais est conçue à partir de l'expérience qu'on en fait, d'où sa signification essentiellement temporelle. Nous verrons maintenant comment cette transformation du concept moderne d'œuvre se produit dans l'herméneutique de Gadamer.

§2. Du *Werk* au *Gebilde* : l'œuvre d'art en tant que phénomène herméneutique. La *Selbstdarstellung* comme structure universelle de l'œuvre d'art

La *structure* de l'œuvre n'est pas à entendre en termes de formalisme esthétique qui repose sur le primat de la forme et qui ne prend donc en compte que les qualités « figuratives » d'une œuvre d'art[46]. La conception gadamérienne de l'œuvre d'art ne fusionne pas non plus avec l'esthétique du contenu de type hégélien, quoique c'est dans le sillage de Hegel que Gadamer se tienne souvent dans ses écrits sur l'art. Si l'œuvre peut être dite « figurative », ce caractère figuratif tient plutôt à son potentiel éminemment *herméneutique*, comme le soutient Gadamer dans son entretien avec Carsten Dutt : « Grace à sa qualité figurative, l'œuvre a quelque chose à nous dire qui suscite des questions ou qui y répond. »[47] La formule par laquelle Gadamer résume l'expérience de l'œuvre d'art – l'œuvre « *dit quelque chose à quelqu'un* » – signifie que « l'expérience de l'œuvre d'art est *une expérience du sens* et, à ce titre, un accomplissement de la faculté de comprendre »[48].

Compte tenu du fait que l'art est avant tout pour Gadamer un phénomène herméneutique[49], notre préoccupation portera donc sur l'œuvre d'art en tant qu'elle se donne à la compréhension. Par-delà la distinction dans l'esthétique de diverses formes artistiques, il s'agira de l'œuvre d'art en général, en tant que « forme signifiante

---

[46] Voir *HAPP*, p. 55 ; trad. fr. *HEPP*, p. 87.
[47] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[48] *Ibid.*, p. 55 *sq.* ; trad. fr. p. 87 *sq.* [Nous soulignons]
[49] Voir *GW* 1, p. 106 ; trad. fr. *VM*, p. 118 : « […] l'expérience de l'art inclut la compréhension et représente donc elle-même un phénomène herméneutique. […] La compréhension fait […] partie de la rencontre de l'œuvre d'art […]. »

(*Sinngebilde*) offerte à un acte renouvelé de compréhension »[50]. C'est à la lumière de cette implication fondamentale du phénomène de l'art dans l'herméneutique que s'effectue la transformation par Gadamer du concept esthétique d'œuvre d'art en tant qu'objet créé (*Werk*) en l'œuvre-formation (*Gebilde*). Notre première tâche ici sera de restituer brièvement le contexte à partir duquel s'opère ce passage du *Werk* au *Gebilde*, ou, autrement dit, ce contre quoi Gadamer forge son concept d'œuvre d'art, pour ensuite expliciter les étapes principales de ce passage.

Le concept d'œuvre d'art dans son acception moderne apparaît à l'époque de la Renaissance, l'œuvre s'y trouve entièrement subordonnée à son créateur. Selon la remarque de Gadamer, dans « Le mot et l'image », « à l'époque de l'humanisme, l'artiste créateur est apparu comme *alter deus*, une sorte de second dieu à côté du Dieu Créateur de l'Ancien et du Nouveau Testament »[51]. Mais c'est surtout après Kant (et comme renversement de sa théorie du génie chez les post-kantiens) que se développe la pensée esthétique selon laquelle l'œuvre sera conçue comme expression de la volonté artistique du sujet créateur.

C'est dans l'objectif de dépasser cette réduction de l'art à son pôle créateur, qui définit dans l'esthétique le rapport artiste-œuvre, que Gadamer construit une théorie de l'expérience de l'art dans la première partie de *Vérité et méthode*. Ce faisant, il use paradoxalement dans un premier temps d'un terme qui renvoie toujours à l'acte de créer : c'est le terme de *Werk*, ou « œuvre ». Ce mot allemand ne pouvait être plus opposé à la démarche gadamérienne visant le dépassement du primat esthétique de l'artiste sur l'œuvre : *Werk* vient de *wirken*, œuvrer, ce qui souligne le fait d'être produit ou fabriqué (et, donc, recèle la présence d'un créateur). Pourtant, le choix de ce terme ne doit pas nous tromper. En réalité, en reprenant au début de son parcours la notion « traditionnelle » d'œuvre d'art – c'est-à-dire, fournie par l'esthétique moderne, notion qui tient fermement à la figure de l'artiste –, Gadamer la transforme définitivement jusqu'à en forger un nouveau concept qu'il finit par appeler *Gebilde*[52]. Cette transformation consiste, en sa toute

---

[50] *Ibid.*, p. 125 ; trad. fr. p. 137, note 220.

[51] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 384 ; trad. fr. *PH*, p. 200.

[52] *Gebilde* est traduit dans l'édition française de *Vérité et méthode* par deux mots – tantôt comme œuvre, tantôt comme figure, mais aussi, à quelques rares occasions, et dans des contextes plus généraux, comme « formation », « composition », ou « réalisation ». Voir aussi les notes du traducteur dans *HEPP*, p. 124, note (*v*), où Donald Ipperciel évoque deux traductions de ce terme : celle par Philippe Forget dans *AC*, II (« ensemble »), et celle par Elfie Poulain dans *AB* (« formation » ; soulignons que ce dernier mot est aussi adopté par Jean-Claude Gens dans la traduction récente de « Über das Lesen von Bauten und Bildern » (*GW* 8, p. 331-338), « De la lecture des édifices et des images », in J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, 2016, p. 13-22, voir notamment p. 14, note 3). D. Ipperciel ajoute que, comme le soulignait à plusieurs reprises Heidegger, le préfixe *Ge-* en

première étape, à considérer l'œuvre d'art *pour elle-même*, de sorte que l'œuvre devient *sujet* : non pas le sujet moderne dans son rapport classique à l'objet, mais *subjectum* au sens de l'*hypokeimenon* grec, dans son « absoluité » et son « auto-stance » (*Selbstständigkeit*), comme une *totalité autonome* dans son mode d'être même.

Or, l'autonomie accordée à l'œuvre au sein de l'herméneutique par son affranchissement des déterminations de l'esthétique moderne doit être interrogée, car elle est, à regarder de plus près, beaucoup plus subtile qu'une simple suppression de la figure de l'artiste (ou encore du spectateur – car ce sont ces deux figures qui dominent habituellement la perspective de l'œuvre), une suppression qui ne laisserait à l'horizon que l'œuvre elle-même. C'est que, à part l'attribution du statut autonome à l'œuvre (ce qui constitue la première étape déjà indiquée), il y a un *second mouvement* de la transformation par Gadamer de cette notion (tout en étant le prolongement du premier) : en plus d'être totalité (ou unité) autonome, l'œuvre est *configuration* (comme le suggère le terme *Gebilde*).

Que signifie pour l'œuvre être configuration ? Le terme de configuration introduit l'idée des éléments, des parties constitutives d'un tout, d'une pluralité qui se situe au sein même de l'unité sans la supprimer. C'est ce que Gadamer cherche à mettre en lumière lorsqu'il définit l'œuvre comme « unité possédant une structure interne », « unité organique » comparable à un être vivant[53]. Comme nous pourrons le montrer plus loin, la configuration qu'est l'œuvre révèle une dualité interne qui comprend le « soi » (*Selbst*) de l'œuvre et sa présentation (*Darstellung*) (en conduisant au problème de l'« interprétation temporelle » de l'œuvre). Mais une telle dualité ne présuppose aucune séparation réelle : « [O]n ne peut toucher [au noyau structurel de l'œuvre] sans faire perdre à cette configuration son unité vivante. »[54] Tout comme dans la splendeur du *kalon* il y a pour Gadamer une « unité indifférenciable, non-différenciée, du phénomène et de sa teneur »[55], dans la structure de l'œuvre sont inséparablement configurés son « intelligible » et son « sensible ».

C'est notamment dans la conception hégélienne, comme dans l'esthétique idéaliste en général, qui considère l'œuvre comme manifestation sensible de l'idée[56], que l'œuvre se

---

allemand signifie « ensemble », « rassemblement ». En allemand, *Gebilde* et *Werk* sont synonymes. En français, un seul mot existe pour les deux – « œuvre ». D. Ipperciel préfère traduire le *Gebilde* par « œuvre-ensemble ». Nous traduirons *Gebilde* comme « formation » ou « configuration », en le laissant sans traduction là où il signifie proprement « œuvre d'art ».

[53] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 134, p. 133 ; trad. fr. *AB*, p. 71.

[54] *Ibid*., p. 133 ; trad. fr. *ibid*.

[55] « Ende der Kunst ?.. », *GW* 8, p. 211 ; trad. fr. *HdE*, p. 61.

[56] G.W.F. HEGEL, *Cours d'esthétique* (édition Hotho), vol. 1, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenk,

trouve comme « démembrée » ; les deux éléments – la manifestation et l'idée – y sont radicalement distincts. Or, selon Gadamer, cette scission entre le sens intelligible de l'œuvre et son apparaître sensible produit une hiérarchie selon laquelle le sens de l'œuvre résiderait derrière son apparence, celle-là en tant que telle ne contient aucune signification et relève de l'ordre du particulier. En divisant ainsi l'œuvre, « on est contraint de présupposer qu'il est possible d'aller au-delà de ce genre de la manifestation […] »[57], l'œuvre elle-même dans sa présence sensible se trouve réduite à une sorte de médiation permettant la transmission du sens.

En revanche, si la conception gadamérienne de l'œuvre repose avant tout sur son caractère herméneutique, – la manière dont l'œuvre, pour ainsi dire, *fait sens* –, cette manière de « faire sens » subit un déplacement total. Le sens de l'œuvre ne réside pas dans sa conception initiale par l'artiste, il n'ouvre pas un arrière-monde de l'œuvre et ne présente pas une sorte de contenu intelligible et universel qui nous est transmis dans chaque expérience particulière. Comme le souligne Gadamer, « [l]'erreur ou la faiblesse de l'esthétique idéaliste nous est apparue consister à ne pas voir que la rencontre avec le particulier et avec la manifestation du vrai ne s'opérait que dans l'horizon de cette particularité. »[58] L'intelligible de l'œuvre ne se trouve pas « derrière » elle, dans sa conception par l'artiste, dans l'idée que l'œuvre serait censée transmettre, mais constitue l'unité avec son apparaître sensible ; l'œuvre ne *fait sens* que dans son ouverture vers le monde, là où se produit l'acte de sa compréhension, étant de l'ordre de l'événement qui s'accomplit à la venue de l'œuvre au paraître.

Nous passons maintenant à la première étape de la transformation par Gadamer du concept d'œuvre qui consiste en le dépassement du primat de l'artiste sur l'œuvre et la mise au premier plan de l'œuvre elle-même.

a) L'œuvre d'art comme totalité autonome. Le *subjectum* de l'expérience esthétique

Le refus d'aborder l'œuvre à partir de l'artiste est ce qui rapproche le plus manifestement Gadamer de Heidegger. Les deux conceptions deviendront objet de critiques pour ne pas avoir considéré la présence de l'artiste dans l'œuvre. Dans la préface

---

Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1995. Voir également « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 127 ; trad. fr. *AB*, p. 63.

[57] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[58] *Ibid.*, p. 127 *sq.* ; trad. fr. *ibid.*

à la réédition, en 1960, de *L'origine de l'œuvre d'art* de Heidegger, Gadamer résume la portée de l'ontologie heideggérienne de l'œuvre d'art dont il sera lui-même un fidèle successeur. Dans son résumé, on reconnaît facilement les traits qui sont essentiels au concept proprement gadamérien d'œuvre – notamment le motif de la « contenance » et de l'autonomie caractéristiques de la structure ontologique de l'œuvre (autonomie non seulement par rapport à l'artiste, mais aussi par rapport au spectateur) et rendues chez Heidegger à l'aide de la notion de « terre » :

> La caractérisation de l'œuvre d'art comme un « se-tenir-en-soi-même » (*In-sich-Stehen* [contenance]) et comme une ouverture de monde, qui forme le point de départ de Heidegger, évite – consciemment, de toute évidence, toute espèce de recours à la notion de génie propre à l'esthétique classique. C'est parce qu'il s'efforce de comprendre la structure ontologique de l'œuvre *indépendamment de la subjectivité de son créateur ou de l'observateur* que Heidegger fait alors appel à la notion de « terre », qu'il oppose à celle de monde, c'est-à-dire au monde dont fait partie l'œuvre et que l'œuvre produit et ouvre.[59]

Pourtant, Gadamer évite de poser même ce cercle entre l'œuvre, l'artiste et l'art, comme le fait Heidegger au début de *L'origine de l'œuvre d'art* (tout en reconnaissant que c'est un cercle vicieux), lorsque celui-ci dit : « L'origine de l'œuvre d'art c'est l'artiste, l'origine de l'artiste, c'est l'œuvre d'art. Aucun des deux n'est sans l'autre. […] L'art est encore d'une autre manière à la fois l'origine de l'artiste et de l'œuvre »[60]. Ni l'artiste, ni l'art, ni d'ailleurs la distinction (heideggérienne, elle aussi) entre chose (*Ding*), outil (*Zeug*) et proprement œuvre (*Werk*) ne sont parmi les préoccupations de Gadamer. Comme si le chemin était déjà frayé par Heidegger, Gadamer interroge l'œuvre pour elle-même, en tant que figure centrale de l'expérience esthétique.

Comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, Gadamer se sert d'abord du mot habituel désignant « œuvre » qu'est le *Werk* (ou *Kunstwerk*) ; ainsi, le contexte de l'*opus magnum* gadamérien, *Vérité et méthode*, ne laisse pas encore apparaître le *Gebilde* dans toute son ampleur. Cependant, le terme *Gebilde* n'est pas totalement absent dans le texte de *Vérité et méthode*, il participe à un concept crucial de l'ontologie gadamérienne de l'œuvre d'art qu'est *Verwandlung ins Gebilde*, « transmutation en figure », caractéristique du mode d'être de l'œuvre-*Werk* qui, en se condensant en une *figure* (*Gebilde*), « possède une autonomie absolue » (qui est celle du « jeu ») par rapport à l'artiste comme par rapport aux spectateurs[61]. L'idée de l'autonomie de l'œuvre qu'établit la « transmutation en

---

[59] « Die Wahrheit des Kunstwerks », *GW* 3, p. 256 ; trad. fr. « La vérité de l'œuvre d'art », *CH*, p. 121. [Nous soulignons]

[60] M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.*, p. 1-3 ; trad. fr. *L'origine de l'œuvre d'art*, *op. cit.*, p. 13-15.

[61] *GW* 1, p. 116 ; trad. fr. *VM*, p. 129 : « Or, il ne s'agit pas là d'une dépendance en vertu de laquelle [ce

figure » est liée dans *Vérité et méthode* à des contextes mettant en lumière l'œuvre comme ayant unité et identité[62], sans pour autant la regarder comme un objet identifiable, mais à la manière dont on envisage un être vivant (analogie que Gadamer ne développera pleinement que dans ses travaux ultérieurs). On assiste ici à un renversement qui revêt une importance fondamentale : l'œuvre n'est plus un objet dont l'existence est soumise à son créateur, ce n'est pas non plus une forme que l'on « remplit » d'expérience vécue, mais *un être qui existe pour lui-même*.

Dans des écrits postérieurs à *Vérité et méthode*, Gadamer soulignera rétrospectivement le danger de confusion que renferme le terme *Werk* traditionnellement lié à l'artiste créateur. Voici ce qu'il dit dans « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête » paru en 1974, en évoquant l'exemple d'une œuvre poétique :

> Afin d'éviter toute fausse connotation, nous ferions mieux de remplacer le terme d'« œuvre » (*Werk*) par un autre, à savoir par celui de « formation » (*Gebilde*). On entend à peu près par là la chose suivante : le processus transitoire du flux des paroles qui s'empressent en un poème, en vient, d'une manière qui demeure énigmatique, à tenir debout et à composer une formation, à la façon d'une formation montagneuse. Soulignons avant tout que cette « formation » (*Gebilde*) n'est rien de ce qu'on pourrait croire avoir été fait intentionnellement par quelqu'un, ce qu'on associe toujours au concept d'œuvre.[63]

Or, ce *Werk* qui apparaît dans *Vérité et méthode*, possède déjà toutes les caractéristiques du *Gebilde*, telles qu'on les retrouve dans l'extrait cité : ce n'est pas une chose intentionnellement créée par quelqu'un, mais une « formation » qui se compose elle-même et « tient debout ». L'image d'une formation montagneuse en tant que quelque chose qui se forme naturellement, de soi-même, et s'impose par lui-même, est ici particulièrement parlante. « Tenir debout », expression que Gadamer emprunte à Rilke, est une autre manière de dire que l'œuvre se présente d'elle-même, dans son « identité herméneutique ». Ce motif de l'*auto-présentation* (*Selbstdarstellung*), ou présentation de soi, occupe la place centrale dans les développements de la première partie de *Vérité et méthode*, en tant que trait essentiel du mode d'être de l'œuvre elle-même, dans son indépendance de l'artiste, ce dernier se trouvant déplacé à l'arrière-plan.

Mais comment cette indépendance de l'œuvre est-elle gagnée dans la conception gadamérienne ? C'est grâce au principe du *jeu*, appelé à dissoudre la scission traditionnelle entre sujet et objet, et dont l'explicitation coïncide avec l'apparition du terme *Gebilde* dans

---

qui est, en tant que figure, "détaché de l'action représentative du joueur"] ne recevrait son sens que de celui qui alors le représente, c'est-à-dire du joueur, du spectateur, voire de celui qui, comme auteur de cette œuvre, est son véritable créateur, l'artiste. Par rapport à eux tous, le jeu possède une autonomie absolue. »

[62] Voir *ibid*., p. 127 ; trad. fr. p. 140.

[63] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 124 ; trad. fr. *AB*, p. 58.

Vérité et méthode. Le concept de jeu est tiré de la pensée de Schiller où il signifiait le libre jeu de la subjectivité, mais il acquiert chez Gadamer la signification diamétralement opposée. Plus particulièrement, Gadamer refuse d'identifier le jeu à une activité subjective, c'est-à-dire à une conduite spécifique du joueur, mais le conçoit comme « une réalité qui [...] dépasse »[64] celui qui y joue.

Pour distinguer le jeu lui-même de celui qui joue, Gadamer se réfère d'abord aux exemples du jeu de la lumière ou du jeu des vagues, lorsque ce ne sont pas les éléments constitutifs du jeu qui mettent le jeu en marche, mais plutôt il y a quelque chose qui se joue, ce mouvement même « sans cesse repris » qu'est le jeu lui-même, dans lequel les éléments particuliers sont entraînés et auquel ils obéissent. C'est donc, le jeu qui *se joue* et non pas le sujet qui y joue ; le véritable *subjectum* du jeu est le jeu lui-même, et les joueurs n'y sont qu'entraînés. Ainsi se trouve posé le primat du jeu par rapport à la conscience du joueur.

Que le *subjectum* de l'expérience esthétique, comme le dit plus loin Gadamer, soit l'œuvre elle-même, voilà ce à quoi l'on parvient par l'intermédiaire du principe de jeu. Le mot choisi par Gadamer, – *subjectum*, « sujet » pré-cartésien et la version latine de l'*hypokeimenon* grec, – signifie quelque chose qui se tient dessous et ainsi constitue un support, ou fondement. Mais tout support ou fondement, pour être tel, doit nécessairement être stable et permanent. Dans l'œuvre, c'est son « soi » (*Selbst*) qui possède une consistance solide, qui est identique à lui-même et susceptible de se répéter indéfiniment. C'est là qu'il est possible d'introduire le terme aristotélicien d'*ergon*, en soulignant, toutefois, non pas le caractère « produit » de l'œuvre, ni que l'œuvre serait achevée ou « déjà faite », mais l'unité et la consistance de son sens. Cette consistance propre à l'œuvre est rendue dans les textes de Gadamer par des expressions multiples, que nous avons déjà en partie évoquées, telles l'« absoluité », l'« identité » (*Selbigkeit*) et l'« unité » (*Einheit*), l'« auto-stance » (*Selbstständigkeit*), mais aussi la « présence absolue » ou « intemporelle » dont jouit l'œuvre.

Pourtant, en revenant au *subjectum* qu'est le jeu, il faut encore franchir l'écart qui sépare le jeu en tant que tel du jeu de l'œuvre : le jeu ne devient jeu de l'art que lorsqu'il *se présente pour quelqu'un*, lorsqu'il devient « spectacle » (*Schauspiel*). Nous avons déjà insisté sur ce mode d'auto-présentation (*Selbstdarstellung*), essentiel pour l'être de l'œuvre. Ce mode signifie avant tout que le « soi », le *Selbst* de l'œuvre est inséparable de sa présentation (*Darstellung*) – thèse qui nous permettra de préciser le sens de l'autonomie

[64] *GW* 1, p. 115 ; trad. fr. *VM*, p. 127.

accordée à l'œuvre dans la conception de Gadamer, en découvrant dans cette autonomie même la structure de l'œuvre ouverte vers le monde. Or, l'ouverture vers le monde soulève le problème de l'« interprétation temporelle » de l'œuvre d'art : nous essayerons donc de mettre en lumière le lien entre la temporalité esthétique et le mode d'être de l'œuvre comme *Selbstdarstellung*.

b) Le problème du *Selbst* et de la *Darstellung* et l'interprétation temporelle de l'œuvre d'art

Le thème de la *Darstellung*[65], dans son rapport au *Selbst* de l'œuvre, pose d'abord un problème que nous avons déjà esquissé au début de ce paragraphe, mais qui ira bien au-delà du domaine esthétique ; comme le formule Pierre Fruchon, c'est le problème de « la distinction entre l'œuvre et son exécution, entre sens et expression, compréhension et interprétation »[66]. Cette distinction est d'autant plus significative qu'elle repose justement sur la considération de l'œuvre dans son *autonomie*, condition que nous venons pourtant d'expliciter comme une étape importante de la transformation par Gadamer du concept d'œuvre. Or, ce n'est pas le même sens de l'autonomie qu'on peut y reconnaître. C'est une « autonomie » qui résulte de l'abstraction opérée par la conscience esthétique (*ästhetische Unterscheidung*), que Gadamer ne cesse pas de dénoncer dans la première partie de *Vérité et méthode*. Une telle abstraction procède par l'isolement, en prenant l'œuvre dans une autonomie radicale (son *Selbst*), et crée la séparation, la coupure totale par rapport à la contingence de sa manifestation ou de son exécution (*Darstellung*), bref, par rapport à toute inscription de l'œuvre dans l'expérience. Nous avons vu que, dans son désir de percer l'œuvre d'art jusqu'à son essence, la conscience esthétique cherche l'essentiel (le

---

[65] Pour traduire le mot *Darstellung* employé par Gadamer, nous avons choisi le terme français de *présentation*, différent de la traduction proposée dans *Vérité et méthode* par P. Fruchon, qui utilise le terme de *représentation*, mais précise toutefois qu'il faudrait le lire comme « (re)*présentation* » (voir *VM*, p. 120 *sq*., N.d.t). Malgré l'argumentation très pertinente que le traducteur de *Vérité et méthode* développe en faveur de la traduction de la *Darstellung* par « représentation », nous ne le suivrons pas, et cela, notamment, pour éviter la connotation qui relève de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire pour ne pas entendre la *Darstellung* « au sens d'activité de facultés subjectives », ce qui serait *Vorstellung* en allemand. Voir, à ce propos, A. STANGUENNEC, « Le soi et la vérité de l'œuvre d'art selon Hans-Georg Gadamer », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62 (2007), 2, p. 321, note 13. Nous renvoyons également à l'étude approfondie du concept gadamérien de *Darstellung* par Jean Grondin : J. GRONDIN, « L'art comme présentation chez Gadamer. Portée et limites d'un concept », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques, op. cit.*, p. 337-349, reprise récemment dans J.-C. GENS et M.-A. VALLÉE (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, *op. cit.*, p. 45-61. Notre choix de traduction nous permettra en outre de mettre expressément en évidence la dimension d'*apparaître*, ou de *manifestation*, que désigne le terme de présentation. En conséquence, dans nos citations de *Vérité et méthode,* la traduction du mot *Darstellung* sera modifiée.

[66] P. FRUCHON, « Pour une lecture de *Vérité et méthode* », *op. cit.*, p. 16.

sens) dans l'idéalité immuable, « derrière » la présence de l'œuvre ; et c'est en refusant ce statut d'essentiel à tout ce qui relève des conditions de sa manifestation, en se détournant du monde au sein duquel l'œuvre se manifeste, que la conscience esthétique accomplit la rupture décisive entre le sens et le sensible.

C'est en opposition à cette distinction réductrice et artificielle que Gadamer insiste sur le principe de la *non-distinction* esthétique (*ästhetische Nichtunterscheidung*). La *Darstellung* n'est pas une sorte de deuxième existence qui s'ajouterait au *Selbst* : l'exécution de l'œuvre d'art n'est pas quelque chose d'additionnel à l'œuvre elle-même, de la même manière que l'interprétation ne vient pas compléter la compréhension, et l'expression langagière ne produit pas un dédoublement du sens qu'elle exprime. On ne peut pas séparer l'œuvre de sa présentation, car c'est *l'œuvre elle-même dans son essence* qui s'y manifeste : le « soi » de l'œuvre n'a d'existence que dans ses présentations (toujours multiples et singulières), de même qu'aucune présentation ne serait possible sans que s'y manifeste l'unité de sens qu'est l'œuvre[67]. Le sens de l'autonomie propre à l'œuvre d'art dans la conception gadamérienne réside donc non pas dans l'isolement, dans la séparation de l'œuvre par rapport à toute occasionnalité liée à son inscription au monde, mais dans l'unité de sa présentation avec l'œuvre elle-même, l'appartenance de son apparaître à son essence.

De ce fait, si l'on peut parler d'une autonomie de l'œuvre, comme le fait par exemple André Stanguennec, en invoquant la triple nature de cette autonomie – à part son indépendance par rapport à l'artiste et au spectateur, l'œuvre est autonome en tant que « prise en elle-même », en vertu du « jeu [qu'elle] joue à l'intérieur d'elle-même »[68] –, ce n'est qu'en tenant compte de la leçon que nous a appris le concept de jeu : le mode d'être du jeu étant présentation de soi, le jeu n'existe qu'*en tant qu'être-joué*[69]. De même, l'œuvre n'est autonome que comme *auto-présentation*, c'est-à-dire, comme une *configuration* formée par le *Selbst* et la *Darstellung* – la *Selbstdarstellung*. Pour résumer cette articulation entre le jeu et l'œuvre : tout comme le jeu, même s'il dépasse la conscience du joueur, n'existe qu'en tant qu'être-joué, l'œuvre d'art, en tant que totalité autonome, n'est que dans la mesure où elle se manifeste à *quelqu'un*, quoiqu'elle dépasse toute expérience esthétique qu'on peut en avoir. Ce n'est qu'en étant à la fois « œuvre »

---

[67] Voir G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit*., p. 121.

[68] A. STANGUENNEC, « Le soi et la vérité de l'œuvre d'art selon Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*, p. 321-324.

[69] *GW* 1, p. 113, p. 121 ; trad. fr. *VM*, p. 126, p. 133.

(*ergon*) et « jeu », totalité et présentation de la totalité, que l'œuvre possède son être véritable :

> Le jeu est formation (*Gebilde*), cette thèse veut dire : malgré la nécessité où il est d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens ; comme tel il peut être répété et livrer le sens qui est le sien. Mais la formation (*Gebilde*) est également jeu parce que, en dépit de son unité idéelle, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée. C'est cette solidarité des deux aspects qu'il nous faut souligner contre l'abstraction de la « distinction esthétique ».[70]

Ainsi, en insistant sur la « solidarité des deux aspects » que l'on retrouve dans le concept de *Gebilde*, Gadamer déplace l'accent du seul *Selbst* en tant que principe de l'autonomie de l'œuvre (comme c'était pour la conscience esthétique), vers la *Selbstdarstellung*, la structure de la non-distinction entre être et présentation, la configuration de l'œuvre dans la présence. L'identité de l'œuvre que Gadamer qualifie d'« herméneutique »[71] n'est telle que parce qu'elle réside justement « en ce que quelque chose y est à comprendre »[72]. Cette « identité herméneutique » n'est donc point « hermétique », comme une fermeture à l'égard du spectateur. Si l'œuvre est totalité autonome, ce n'est pas comme un « en-soi » clos, mais comme totalité *signifiante* qui *se présente* d'elle-même. C'est peut-être l'occasion de préciser que la notion traditionnelle d'identité se trouve aussi, comme celle d'œuvre, redéfinie par Gadamer : c'est l'identité qui, comme dans l'image du jour évoquée dans le *Parménide* de Platon, existe dans la différence[73]. La dimension de présentation qui est toujours présentation *pour quelqu'un*, ouvre ainsi la relation de l'œuvre au monde. Afin d'illustrer cette continuité avec le monde, Gadamer fera appel à la théorie du tragique chez Aristote, dans laquelle l'état d'âme du spectateur est inclus dans la définition de l'essence même de la tragédie[74].

Ici, la dimension du *spectateur*, pour ainsi dire, entre « en jeu », bien qu'il ne constitue pas le sujet du jeu. En même temps, se profile une différence entre le statut du spectateur et celui de l'artiste créateur, bien qu'aucun des deux ne domine la perspective de l'œuvre. L'ouverture vers le spectateur appartient *à la structure même* de l'œuvre, dans la mesure où la configuration du sens se produit dans l'*acte de compréhension*, tandis que

---

[70] *Ibid*., p. 122 ; trad. fr. *VM*, p. 134 *sq*. [Traduction légèrement modifiée]

[71] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 116 ; trad. fr. *AB*, p. 47. Voir aussi *GW* 1, p. 127 ; trad. fr. *VM*, p. 140.

[72] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 116 *sq*. ; trad. fr. *AB*, p. 48.

[73] Voir la remarque de Donatella di Cesare sur le concept métaphysique d'identité et sa transformation par Gadamer, dans D. DI CESARE, « Le temps de l'art. Sur l'esthétique de Gadamer », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *op. cit.*, p. 298. Voir également notre analyse du concept herméneutique d'identité dans le cadre de la question de la présence, *infra*, Partie II, ch. 1, §2(b), p. 153 *sqq*.

[74] Voir *GW* 1, p. 133-138 ; trad. fr. *VM*, p. 146-151 : « L'exemple du tragique ».

l'*acte créateur* se trouve mis hors du champ herméneutique, il ne participe pas au « soi » de l'œuvre (« Les œuvres d'art sont détachées de leur genèse […] »[75]) –, asymétrie que Gadamer découvre déjà dans le terme d'*ergon* que les Grecs utilisaient pour dire l'œuvre (ou n'importe quelle chose fabriquée) et qui la présentait comme séparée de son producteur :

> Le terme d'« œuvre » ne désigne rien d'autre que l'« *ergon* » [l'œuvre, le produit], qui se caractérise – comme tout autre *ergon* – par le fait qu'il est *détaché de son producteur et de sa production*. On y reconnaît un problème platonicien très ancien : la composition de quelque chose ne dépend pas de celui qui la fait, mais de celui qui doit l'utiliser. […] Certes, [une œuvre d'art] n'est pas faite en vue d'un usage particulier comme le sont les produits des métiers manuels. Mais elle se trouve *présentée dans l'ouvert et de cette manière exposée*. *Elle se tient alors pour elle-même et en elle-même*.[76]

Le fait de « se tenir pour elle-même et en elle-même » n'est ainsi pas en contradiction avec l'être de l'œuvre « dans l'ouvert », l'être-exposé : les deux forment la structure unique et indivisible de l'œuvre, *Gebilde*. En ce sens, l'être-exposé, la présentation de soi de l'œuvre coïncide-t-elle immédiatement avec sa réception effective, avec l'expérience concrète de la rencontre avec l'œuvre ? En quittant le champ du « soi » seul de l'œuvre pour se rendre vers celui de ses manifestations singulières et multiples, ne risquerait-on pas de subordonner l'œuvre à sa réception, de trouver son identité indéfiniment différenciée, voire dispersée ? Car si l'œuvre n'existe que dans l'ouverture vers le monde, en tant que présentation, comment son identité peut-elle être sauvegardée dans la multiplicité de ses apparitions et des interprétations par les spectateurs ? La tâche d'affirmer l'autonomie de l'œuvre reçoit chez Gadamer un élargissement : ce n'est pas uniquement libérer l'œuvre du primat de l'artiste, mais aussi fonder son identité face aux contingences de sa manifestation.

Si Gadamer n'entend l'autonomie de l'œuvre qu'à la lumière de son ouverture vers le spectateur, cela ne met pas pour autant l'œuvre en une dépendance de sa réception réelle (pour éviter de penser que l'œuvre recevrait son existence de la seule présence des spectateurs). Comme le souligne très clairement Gadamer, « la présentation en art est telle, par essence, qu'elle s'adresse à quelqu'un même quand personne n'est présent qui se borne à écouter ou regarder »[77]. Tandis que l'autonomie de l'œuvre ne s'établit que dans

---

[75] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 135 ; trad. fr. « Romantisme, herméneutique, déconstruction », *HR*, p. 172.

[76] *Ibid*., p. 134 ; trad. fr. *ibid.* [Nous soulignons]

[77] *GW* 1, p. 116 ; trad. fr. *VM*, p. 128. On peut ainsi supposer une certaine « virtualité » de la condition que constitue pour l'œuvre sa réception, cette virtualité deviendra plus patente avec le concept gadamérien plus tardif de *lisibilité* (*Lesbarkeit*) qui exprime un rapport semblable entre le texte et le lecteur et dans lequel l'être du texte implique une anticipation du lecteur. Voir « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 341 ; trad. fr.

l'ouverture vers le monde, la réception par le spectateur se règle sur la totalité qu'est l'œuvre, sans la subordonner à l'aspect particulier d'une manifestation concrète, plus encore : aucune expérience particulière ne saurait coïncider avec la totalité du sens qu'est l'œuvre. Se pose ainsi le problème de l'inégalité entre la « totalité » qu'est l'œuvre et sa réception qui ne lui est jamais complètement identique, ou, comme le désigne Gadamer, le « *contraste entre l'intention et l'être* » (*Gegensatz von Meinen und Sein*)[78], entre l'attente et la réalité. On pourrait même reconnaître, parallèlement à l'asymétrie des statuts de l'artiste et du spectateur, une certaine indifférence entre les deux[79]. L'artiste et le spectateur possèdent en cela un rapport semblable à l'œuvre : l'intention de l'auteur, ni l'attente du spectateur n'épuisent jamais totalement le *Selbst* de l'œuvre, son « idée ».

> Il y a du côté de l'artiste la prévision de l'effet comme accomplissement d'une attente, surenchère par rapport à une attente ou effet de contraste par rapport à une attente. De l'autre côté, la rencontre de l'œuvre advient de telle sorte que lui est attribué de la part du récepteur, à elle ou à l'artiste son créateur, quelque chose comme une intention ou une idée, et cela de telle manière qu'à la rigueur l'œuvre elle-même doit rester en retrait de son idée. Mais les deux empiétements venant de l'autre côté *restent des anticipations, et la réalité proprement dite se présente autrement*. L'œuvre réussie avec bonheur n'est pas la simple atteinte d'un effet projeté ; pas plus que vu de l'autre côté, l'idée discernée en elle par le récepteur ne peut prétendre saisir la chose en son entier.[80]

On peut donc en conclure que la non-distinction entre le *Selbst* et la *Darstellung* comprend toujours ces deux éléments, de sorte que l'on continue à entendre une certaine « *distinction* » dans la non-*distinction* elle-même. C'est en ce sens qu'André Stanguennec parle d'un « jeu », en tant qu'écart, au sein de la non-distinction esthétique[81], de sorte que la différence se maintient toujours dans l'identité. En effet, le *Selbst* de l'œuvre est irréductible à une quelconque de ses présentations. Bien que, s'y manifestant elle-même, l'œuvre règle chacune de ses manifestations selon sa propre identité d'œuvre, celles-ci, toujours multiples, ne manifestent à chaque fois qu'un aspect du « soi » de l'œuvre, aucune

---

« Texte et interprétation », *AC* II, p. 208. Voir également notre analyse *infra*, Partie II, ch.1, §2(a), p. 151 *sq*. En faveur de cette virtualité témoigne aussi le fait que Gadamer a éprouvé des réserves par rapport à l'esthétique de la réception (notamment, de H. R. Jauss), en refusant de voir en elle le prolongement de son projet herméneutique. Voir à ce propos *HAPP*, p. 45 *sq*. ; trad. fr. *HEPP*, p. 71 *sq*.

[78] « Ende der Kunst ?.. », *GW* 8, p. 219 ; trad. fr. *HdE*, p. 72. [Nous soulignons]

[79] C'est en ce sens que Gadamer semble évoquer, dans « Wort und Bild » (*GW* 8, p. 391 ; trad. fr. *PH*, p. 210), « l'identité secrète de la création et de la réception ». C'est que l'artiste, tel que l'envisage l'herméneutique, et dépourvu de son statut d'« *alter deus* », ne possède aucun privilège par rapport au spectateur et n'en est pas même, sur le plan herméneutique, distinct – Gadamer dit que le poète et le compositeur se comptent au nombre des « joueurs » dans le jeu de l'art, il s'agit de la même indépendance du sens de l'œuvre vis-à-vis de celui qui en fait l'expérience (*GW* 1, p. 117 ; trad. fr. *VM*, p. 129 *sq*.). Enfin, l'idée que l'auteur *comprendrait* sa propre œuvre mieux que n'importe qui d'autre, est illusoire pour Gadamer.

[80] « Ende der Kunst ?.. », *GW* 8, p. 215 *sq*. ; trad. fr. *HdE*, p. 67. [Nous soulignons]

[81] A. STANGUENNEC, « Le soi et la vérité de l'œuvre d'art selon Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*, p. 328.

d'entre elles, par conséquence, n'épuise jamais pleinement son sens. D'un autre côté, ce n'est qu'en se montrant dans la *Darstellung* à chaque fois particulière que le *Selbst* de l'œuvre, inaccessible par tout autre moyen, vient à la présence. Il est donc clair que l'unité du sens et du sensible à laquelle l'herméneutique gadamérienne aspire à parvenir par le biais du principe de *Selbstdarstellung* ne consiste pas à les mêler indifféremment, mais conserve toujours une distinction interne.

C'est dans le concept platonicien de *methexis*, permettant la *participation* de l'intelligible au sensible, alors que les deux niveaux ontologiques sont irréductibles l'un à l'autre, que Gadamer découvre le moyen d'articuler l'« idée » de l'œuvre et sa manifestation sensible. Le rapport de participation devient fondamental dans la tâche de la redéfinition de la *mimèsis*, où le principe d'image (*Bild*) vient compléter celui de jeu. Pour le dire de manière schématique, le principe d'image présuppose une structure « mimétique »[82], dans laquelle quelque chose d'autre, différent de l'image elle-même et ayant une existence idéelle, est amené à la présence, rendu *visible*[83]. C'est cette venue à la présence dans l'image que Gadamer pense en termes de « processus ontologique – en elle l'être vient à la manifestation sensible et sensée »[84].

Le rapport mimétique originaire (*das mimische Urverhältnis*) qu'est l'image, ce n'est pas la relation de copie à modèle : la redéfinition gadamérienne de la *mimèsis* consiste en ce que, dans la relation mimétique, l'image (*Bild*) est libérée du statut de copie (*Abbild*). L'image *présente* (*darstellt*) le modèle (*Urbild*), c'est-à-dire le *rend présent* (*da stellt*) lui-même, mais ne le copie pas, n'ajoute pas à son existence une autre existence, inférieure et imparfaite. C'est d'ailleurs en ce sens que l'herméneutique de Gadamer rompt avec la conception de la compréhension en tant que *reproduction* (c'est-à-dire, imitation ou répétition) du sens originaire. Que l'image soit structure, dans laquelle le sensible et l'intelligible sont unis sans être confondus[85], signifie qu'en elle la chose intelligible se trouve présente, *incarnée,* en chair et en os, dans le sensible. La *mimèsis*, pour Gadamer, c'est une « réponse antique » à la question de savoir ce qui se trouve présent dans l'œuvre :

---

[82] Cette structure se joue dans toutes les parties de *Vérité et méthode* et transparaît dans la plupart des notions gadamériennes : que l'on pense aux concepts de *Gebilde*, de spéculatif, de langage, d'interprétation, etc. ; on en trouve également la présence dans les concepts d'émanation et d'incarnation, dont Gadamer s'inspire constamment.

[83] Gadamer renvoie à l'usage antique du concept de *mimèsis*, qui désignait initialement la manière dont les étoiles rendent visibles ou figurent les lois et les proportions de l'ordre céleste, voir « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 127 ; trad. fr. *AB*, p. 61 *sq*.

[84] *GW* 1, p. 149 ; trad. fr. *VM*, p. 162.

[85] Voir A. STANGUENNEC, *op. cit.*, p. 327 : « L'ultime explication de cette relation mimétique doit cerner la compréhension des rapports entre le sens compréhensible – l'intelligible de l'œuvre – et le sensible qui le manifeste à l'intérieur de l'image, puisque ce sont ces deux termes qui sous-tendent la relation mimétique originaire en tant que "présentation de soi" (*Selbstdarstellung*) de l'œuvre d'art. »

> Dans chaque œuvre d'art il y a quelque chose comme une μίμησις, quelque chose comme une *imitatio*. Il ne s'agit pas bien entendu dans cette mimésis d'imiter quelque chose qui serait prédonné et déjà connu d'avance, mais de porter à la présentation (*Darstellung*) quelque chose de façon à ce que cela soit présent avec toute sa plénitude sensible.[86]

Le mot *Gebilde* que nous avons évoqué plus haut pour désigner la configuration de « tenir debout » de l'œuvre d'art, nous permet d'y entendre *Bild*, image : la structure signifiante qu'est *Gebilde* n'est rien d'autre que la « mise en image » du sens, c'est-à-dire la venue à la présence du *Selbst* de l'œuvre dans la *Darstellung*. Enfin, le terme de « spéculatif », expliqué par Gadamer à l'aide de l'exemple du château se reflétant dans l'étang, ajoute l'idée de *reflet*, tout en soutenant la thèse de l'unité du reflet et du reflété et de la distinction entre la chose reflétée et la chose qui reflète[87] : l'étang qui reflète le château garde bien son identité (en ce sens qu'il ne se transforme pas en un château), mais en même temps rend présent le château lui-même.

Le « caractère insaisissable de l'image » produisant un dédoublement qui est pourtant « l'existence d'une seule chose »[88], provient de son statut ontologique d'intermédiaire (*Zwischen*), et renvoie au thème de la médiation qui est toujours médiation totale. Pour que quelque chose soit advenu à la présence par le biais de l'image, il faut que l'image se supprime elle-même au profit de la chose manifestée. Comme le dit très poétiquement Franck Delannoy, l'image est « cet *intervalle transparent* par où la présence peut advenir et se configurer comme présence de quelque chose à quelqu'un »[89]. En médiatisant la venue du *Selbst*, la *Darstellung* s'efface de telle manière que l'œuvre apparaît dans son essence, c'est-à-dire délivrée de tout ce qui en elle serait contingent et additionnel.

Nous pouvons maintenant rapprocher cette thématique de l'image et de la *mimèsis* de notre problème relatif à la temporalité herméneutique : dans la mesure où la *mimèsis*, étant en quelque sorte la « mise en image » du « soi » de l'œuvre, non seulement accomplit à chaque fois une configuration de la présence, mais aussi nécessairement une

---

[86] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 126 *sq*. ; trad. fr. *AB*, p. 61.

[87] Voir *GW* 1, p. 469 *sq*. ; trad. fr. *VM*, p. 491 : « Le terme [de spéculatif] désigne ici le type de relation correspondant à la réflexion dans le miroir. La réflexion constitue un échange continuel. Une chose se reflète dans une autre, par exemple le château dans l'étang, ce qui signifie bien que l'étang renvoie l'image du château. En vertu de la médiation de celui qui la considère, le reflet est essentiellement lié à cela même que l'on voit. Il n'a pas d'être à lui, c'est comme une « manifestation », qui n'est pas la chose même et qui cependant fait apparaître dans l'image réfléchie cela même que l'on voit. C'est comme un dédoublement qui se réduit pourtant à l'existence d'une seule chose. Le véritable mystère de la réflexion (*Spiegelung*), c'est justement le caractère insaisissable de l'image, le caractère fuyant de la pure restitution. »

[88] Voir la note précédente.

[89] F. DELANNOY, « L'expérience du beau dans l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer et dans l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *op. cit.*, p. 413. [Nous soulignons]

transformation (dont témoigne le concept gadamérien de *Verwandlung ins Gebilde*, métamorphose en figure), ce qu'elle fait venir participe de manière radicale au temps. Or ce qui participe ainsi au temps se trouve, par le même geste mimétique, libéré de la contingence de son apparition et révélé dans son « essence permanente » et « reconnu » (en lien à un autre concept de Gadamer ayant un sens éminemment temporel, *anamnèsis*). Comme si au sein même de cette temporalité, ou temporisation mimétique [90], s'accomplissait l'émergence de l'intemporel, comme si le temps s'effaçait pour laisser apparaître quelque chose d'essentiellement permanent, n'appartenant ni à un présent ni à un passé[91] :

> Là où l'on reconnaît quelque chose, ce quelque chose s'est déjà affranchi du caractère singulier et de la contingence des circonstances dans lesquelles on l'a rencontré. Ce n'est ni la chose d'autrefois, ni celle de maintenant, elle est une seule et même chose. Elle commence à s'élever à ce qu'elle est en permanence et à se détacher de la contingence de sa rencontre.[92]

Il s'ensuit que la question de la temporalité esthétique éclairerait peut-être mieux la disjonction et l'irréductibilité des deux termes – du *Selbst* et de la *Darstellung* – au sein de leur non-distinction. Nous aborderons plus loin cette disjonction en termes d'intemporel et de temporel, ou encore de « passé » et de « présent », en découvrant la possibilité qu'ils ont d'être « contemporains ». Il s'avèrera pour nous d'une grande importance que, dans *Vérité et méthode*, l'analyse de la temporalité esthétique intervient juste au moment où Gadamer pose la question de l'identité de l'œuvre (*Selbst*) face à la multiplicité de ses présentations (*Darstellung*). C'est là qu'il fait signe vers la notion de *contemporanéité* qui sera cruciale pour son interprétation temporelle de l'œuvre :

> Nous nous interrogeons sur l'identité de ce « Soi-même » (*Selbst*) de l'œuvre qui se présente (*sich darstellt*) si différemment à travers les vicissitudes des temps et des circonstances. Il est clair que ce « Soi-même » ne se disperse pas dans les aspects variables qu'il prend au point de perdre son identité, mais qu'il est présent dans chacun d'eux. Tous les aspects lui appartiennent. Ils en sont tous *contemporains*. Ainsi se pose le problème d'une interprétation temporelle de l'œuvre d'art.[93]

---

[90] Une illustration intéressante de cette idée, appliquée à la pensée de Gadamer lui-même, est fournie, à notre avis, par Robert Dostal : « Il nous est apparu que Gadamer s'approprie ces concepts platoniciens, ainsi que quelques autres, *dans un contexte structuré par sa compréhension de la temporalité humaine*, de la *finitude* et de la *vérité*, et qui doit beaucoup à la pensée de Heidegger. Les concepts platoniciens d'*anamnèsis*, de *mimèsis*, de *theôria* et de *logos* sont ainsi *modulés temporellement.* Tel est le genre de platonicien qu'est Gadamer : son œuvre est une mimèsis, une imitation et une répétition de la philosophie platonicienne qui la *transforme substantiellement* en la *temporisant* de cette façon. ». Voir R. DOSTAL, « La redécouverte gadamérienne de la *mimèsis* et de l'*anamnèsis* », in J.-C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo (dir.), *Gadamer et les Grecs*, *op. cit*., p. 52. [Nous soulignons]

[91] Une structure temporelle qui apparaîtra également lors de notre analyse du concept hölderlinien de la « dissolution idéale » dans le devenir historique, voir *infra*, Partie II, ch. 2, §2, p. 200 *sqq*.

[92] « Dichtung und Mimesis », *GW* 8, p. 83 *sq*. ; trad. fr. « Poésie et mimésis », *AB*, p. 110.

[93] *GW* 1, p. 126 ; trad. fr. *VM*, p. 138 *sq*.

Or, la question de la temporalité herméneutique revêt dans *Vérité et méthode* la forme de celle de la *contemporanéité* du sens et du comprendre. Cette question se formule en termes d'unité entre le sens et la diversité des interprétations. Un aspect apparaissant lors de la présentation de l'œuvre n'entraîne pas la dispersion de son identité parce que, comme le dit Gadamer, tous les aspects de la présentation sont *contemporains* à ce « soi-même » de l'œuvre. En annonçant la contemporanéité spécifique qui s'installe entre le « soi » de l'œuvre et sa présentation singulière, Gadamer introduit le rapport dialectique entre son intemporalité et sa temporalité qu'il faut penser ensemble, au sein du même événement.

C'est la figure de l'*événement* au sein duquel se produit une rencontre avec l'œuvre d'art qui occupera la place centrale dans le chapitre suivant. La structure temporelle de l'expérience esthétique y sera interrogée à la lumière du problème du *Selbst* et de la *Darstellung* que nous venons de circonscrire : cette structure permettra de révéler le rapport de *continuité*, que Gadamer conçoit en termes de « contemporanéité », reliant l'œuvre au monde.

CHAPITRE 2

L'ŒUVRE ET LE MONDE : L'ÉVÉNEMENT DE L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE

§1. L'événement herméneutique de l'art : le monde à l'épreuve de la métamorphose

En quoi l'art advient-il comme événement ? Dans sa venue à la présentation, l'œuvre d'art fait surgir un monde qui est le sien et dans lequel le spectateur est retenu par la présence absorbante de l'œuvre : pour celui-ci, le monde habituel a cessé d'exister, il est entièrement saisi par une expérience inouïe. En cette venue à la présence de quelque chose d'absolument nouveau consiste le propre de l'événement de l'art, comme le souligne bien Gadamer dans une étude consacrée à la conférence de Heidegger sur l'origine de l'œuvre d'art :

> Nul ne peut contester que l'œuvre d'art, dans laquelle s'élève un monde, permet non seulement de faire l'expérience de quelque chose de significatif, qui n'était pas connu auparavant, mais qu'avec l'œuvre d'art *quelque chose d'inouï accède à l'existence*. Il ne s'agit pas seulement de la mise au jour d'une vérité, mais *à proprement d'un événement* [*Ereignis, « happening »*].[94]

La radicalité de l'événement tient ainsi au fait qu'il « ne survient pas à proprement parler *dans un monde*, [mais] *ouvre un monde* en survenant »[95]. Or, ce sens radical de l'événement en tant que jaillissement absolu par lequel advient un monde nouveau, implique l'abolition de tout ce qui le précède – un nouveau commencement : le propre de l'événement, c'est donc aussi qu'il « vient introduire une rupture dans ce qui fut jusqu'alors »[96]. Quel monde pourrait en effet résister à cette ouverture d'un monde *absolument* nouveau, dont la nouveauté n'est pas celle d'une « nouvelle paire de gants » (exemple de Claude Romano) qui n'est nouvelle que de façon relative, mais se lit comme

---

[94] « Die Wahrheit des Kunstwerks », *GW* 3, p. 258 ; trad. fr. « La vérité de l'œuvre d'art », *CH*, p. 123. [Nous soulignons]

[95] C. ROMANO, « "Entre le vide et l'événement pur" : la phénoménologie », *Études phénoménologiques*, No. 36 : « L'événement surgi du vide », 2002, p. 16. [Nous soulignons]

[96] J.-C. GENS, « Préface à *Langage et vérité* », in *LV*, p. 11.

transformation « de tout en tout », le surgissement pur et à partir de rien ? Cette figure de l'événement inaugural est notamment caractéristique de la pensée de l'événement chez Heidegger dont nous essaierons de tracer ici quelques principes à partir de sa conférence *L'origine de l'œuvre d'art* sans bien sûr prétendre embrasser la complexité du concept heideggérien d'événement comme *Ereignis* ni rendre compte de son évolution[97]. Dans la mesure où c'est en continuité avec *L'origine de l'œuvre d'art* que Gadamer établit son « ontologie de l'œuvre d'art » et qu'il considère l'œuvre comme événement de la vérité, nous chercherons à mettre en évidence cette parenté. Cependant, comme l'indique Jean-Claude Gens, Gadamer développe sa conception de l'événement « non pas dans la direction de l'*Ereignis* heideggérien, mais à partir de Platon et plus largement, à partir des Grecs »[98], en postulant, à la fin de *Vérité et méthode*, le caractère événementiel comme étant commun à la manifestation du beau (*kalon*) et à la compréhension[99]. Sans construire ici une opposition, qui risquerait sans doute d'être forcée, entre les conceptions heideggérienne et gadamérienne de l'événement, nous nous efforcerons néanmoins de montrer en quoi le concept d'événement reçoit chez Gadamer une lecture différente[100].

À la différence des conceptions qui présentent l'événement comme surgissement pur, Gadamer, tout en accordant à l'événement sa force transformatrice, ne le sépare pas pour autant du monde déjà advenu (et qui, en même temps, ne cesse d'advenir). Il met l'accent moins sur la radicale nouveauté[101] de la venue à la présence que sur la mise en rapport de deux « mondes » – le nouveau monde qui advient dans l'événement, et celui qui

---

[97] Notre analyse ne concernera que l'interprétation que donne Gadamer de l'essai heideggérien *L'origine de l'œuvre d'art*, lorsqu'il insiste sur le caractère événementiel de la vérité advenant dans l'œuvre et la portée de cette découverte heideggérienne, et ce, à partir de son essai déjà cité : « Die Wahrheit des Kunstwerks », *GW* 3, p. 249-261 ; trad. fr. *CH*, p. 113-127. Nous ne tenons donc point à reconstituer ici la pensée heideggérienne tardive de l'*Er-eignis* (le rapport entre l'être et l'homme comme « ap-propriement » de l'un à l'autre, à partir duquel est pensée leur co-appartenance, ce rapport lui-même, selon la remarque de Françoise Dastur, « n'est pas d'ordre événementiel » (F. DASTUR, *Heidegger : la question du logos*, Paris, Vrin, 2007, p. 251)).

[98] J.-C. GENS, *op. cit.*, p. 12.

[99] *GW* 1, p. 488 ; trad. fr. *VM*, p. 510.

[100] Il ne s'agit bien sûr pas du rejet total de l'héritage heideggérien, mais justement de son appropriation sur le sol herméneutique et par là, de sa transformation. À nous de cerner la distance que prend Gadamer à l'égard de son maître. Toutefois, afin de marquer la communauté initiale des conceptions heideggérienne et gadamérienne de l'événement, remarquons que l'événement n'est absolument pas pris au sens « historique » (*historisch*) traditionnel, c'est-à-dire, comme un fait dont l'arrivée produirait des conséquences et aurait par là une inscription dans l'ordre causal. C'est tout le contraire, l'événement est pure « survenue » – et c'est en cela que Heidegger bouleverse ce concept, en le délivrant, de manière radicale, de toute signification causale et de tout contexte préalable. Nous verrons que Gadamer ne le suivra en fin de compte que partiellement dans cette radicalité, car il cherche à la fois à rendre justice à la « phénoménalité » de la compréhension laquelle n'arrive qu'en tant qu'événement, et à montrer que cette survenue n'est pas concevable sans rapport étroit avec le « monde de la vie » qui est aussi le monde du sens.

[101] Voir, sur la place du *novum* dans la pensée herméneutique de l'événement de l'interprétation, G. VATTIMO, « De l'être comme futur à la vérité comme monument », in *Éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, p. 146 *sqq*.

le précède, le monde antérieur, dans lequel l'événement doit s'inscrire. C'est que l'événement en tant que survenue du totalement nouveau est inséparable « du contexte herméneutique dans lequel il se produit » et donc qu'« il faut dire à la fois que l'événement survient *dans un monde*, dans la mesure où sa signification est indissociable de celle de son contexte, et qu'il ouvre *un nouveau monde* en ouvrant à un nouveau sens »[102]. Ainsi, dans l'événement sont contenus à la fois ce qui advient et ce qui accueille, et se constitue une dualité, voire une tension, entre la *nouveauté* radicale (quelque chose advient qui n'a jamais existé auparavant) et le *préalable* (le contexte qui « reçoit » cet événement). Cette structure de l'événementialité, qui pourrait sembler contradictoire en elle-même[103] – le nouveau, tout en étant inouï, n'advient qu'en s'inscrivant dans le monde déjà préexistant – est en réalité délibérée, voire édifiante pour l'ensemble de l'herméneutique gadamérienne. Essayons maintenant d'en justifier la portée constitutive, en cernant la fonction de chaque terme de cette dualité.

Le motif de l'*inouï* dans l'événement de l'art, que Gadamer a gardé dans sa propre conception, est en quelque sorte un hommage au renversement qu'effectue Heidegger à l'égard de la conception esthétique de l'œuvre dans *L'origine de l'œuvre d'art*. Heidegger souligne, en effet, la singularité radicale propre à l'événement de la vérité (*Wahrheitsgeschehen*) qui s'institue dans l'œuvre : « L'institution de la vérité dans l'œuvre, c'est la production d'un étant qui n'était point auparavant, et n'adviendra jamais plus par la suite »[104]. N'est-ce pas dans le sillage de Heidegger que Gadamer se trouve lorsqu'il introduit, dans *Vérité et méthode*, le concept de *métamorphose* (*Verwandlung ins Gebilde*, « métamorphose » ou « transmutation en œuvre ») pour caractériser l'expérience de l'œuvre d'art qui advient comme événement ? La spécificité de cette expression consiste justement à mettre en relief la différence tranchée entre le terme de *changement* (*Veränderung* ou *alloiôsis*) qui signifie que ce qui change « subsiste et est maintenu en son

---

[102] C. ROMANO, *op. cit*., p. 16. [Nous soulignons]

[103] Cette structure est d'autant plus frappante que les deux éléments qu'elle organise en une unité – et qu'on peut désigner, en reprenant la formulation de Marlène Zarader, comme rapport entre *événement* et *histoire* – sont irréconciliables pour la pensée contemporaine de l'événement (l'événement de par son événementialité même étant la négation de toute trame ou de tout contexte historique), dans la mesure où cette pensée tend soit à « absolutiser » l'événement contre l'histoire, soit à « absolutiser » l'histoire contre l'événement. Voir M. ZARADER, « L'événement, entre phénoménologie et histoire », *Tijdschrift voor Filosofie*, 66/2004, p. 319 *sq*.

[104] M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *HW* (*GA 5*), p. 50 ; trad. fr. *L'origine de l'œuvre d'art*, in *CMNP*, p. 69. Gadamer, en soulignant cette « nouveauté » que fait venir l'événement heideggérien, insiste sur son caractère ontologique, et pas seulement « cognitif » (au sens où l'on apprend quelque chose de nouveau qui est la vérité), voir « Die Wahrheit des Kunstwerks », *GW* 3, p. 258 ; trad. fr. *CH*, p. 123. Or, dans sa propre conception, et à la différence de Heidegger, Gadamer insistera sur la portée justement « cognitive » de l'événement de l'art : en témoigne la reprise de la notion de *mimèsis* dans la proximité de celle d'*anamnèsis* – la reconnaissance qui est en fait connaissance de l'essence.

identité »[105], et celui de *métamorphose* qui appelle un changement d'un ordre plus radical, lorsque l'avènement du nouveau est total et l'ancien n'y survit pas : « Il ne peut y avoir ici passage de l'un à l'autre, par un changement progressif, puisque l'un est la négation de l'autre. »[106] La métamorphose est donc par excellence scission, tranchant entre le préalable et l'advenir[107] ; outre l'avènement de quelque chose, la métamorphose s'accompagne de la négation ou la suppression de ce qui la précède : « [L'expression] de "transmutation en figure" signifie que ce qui existait auparavant n'existe plus […]. »[108] Cela présuppose donc un « avant » et un « après » de l'événement : nous repérons sans difficulté ces termes dans la citation heideggérienne plus haut (« n'était point auparavant, et n'adviendra jamais plus par la suite »), aussi bien que nous trouvons le même vocabulaire d'« auparavant » et d'« ensuite » dans la description gadamérienne de l'expérience transformatrice de l'art. Or, qu'est-ce qui, dans l'événement, s'évanouit, et qu'est-ce qui s'installe à sa place ?

Pour Heidegger, c'est le « donné habituel et disponible », l'étant « jusqu'à présent de mise » (*das Bisherige*) qui disparaît à la venue de la vérité et par l'effet de l'œuvre – cet effet est désigné par le terme de « coup » ou « secousse » (*Stoß*) caractéristique de l'événement, qui renforce ainsi l'idée de la rupture inconditionnelle entre l'ancien et le nouveau[109]. Cette « secousse » que porte l'œuvre d'art fait sauter la quotidienneté, dont les rapports sont l'affairement et le commerce, et dans laquelle l'attitude du *Dasein* est attitude

---

[105] *GW* 1, p. 116 ; trad. fr. *VM*, p. 129.

[106] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* Pour établir cette distinction entre changement et métamorphose, Gadamer s'adresse ici à la théorie aristotélicienne du changement exposée dans la *Physique*, livre V, 1-2. Le terme général pour dire changement y est *métabolê* (μεταβολή), Aristote en distingue trois types : le changement d'un sujet à un sujet (qui est aussi toujours mouvement, *kinèsis*), celui d'un non-sujet vers un sujet (génération) et celui d'un sujet vers un non-sujet (corruption) (ARISTOTE, *Physique*, V, 1, 225a1-20). Or, le terme d'*alloiôsis* (ἀλλοίωσις) désigne une espèce de changement d'un sujet à un sujet –, plus particulièrement, l'altération, qui est « mouvement à partir d'un contraire vers un contraire » (*ibid.*, V, 2, 226b2), et implique que la chose qui change reste elle-même (c'est le même substrat qui reçoit une forme ou une privation de forme). En revanche, la *métamorphose* que Gadamer met ici en valeur correspondrait chez Aristote à un changement de type génération-corruption dont l'un des termes est un non-sujet, ce type présuppose donc la disparition complète ou, au contraire, la toute nouvelle apparition de la chose qui « change ». Nous essayerons de montrer, dans ce qui suit, que Gadamer ne se borne pas pour autant à suivre cette classification aristotélicienne, mais se place en-deçà d'elle, en redéfinissant le rapport entre être et devenir qui est au fondement de toute pensée du changement. Voir le §2 de ce chapitre, *infra*, p. 88 *sq*.

[107] Aristote souligne, dans le mot « *métabolê* » (le vocable général pour désigner toute sorte de changement), la signification temporelle de « *méta-* » qui veut dire « après », dans *Physique*, V, 1, 225a1-3 : « […] tout changement se fait de quelque chose vers quelque chose (ce que montre aussi le mot, car il montre quelque chose après quelque chose d'autre, c'est-à-dire l'un venant *d'abord*, l'autre *ensuite*). » [Nous soulignons]

[108] *GW* 1, p. 117 ; trad. fr. *VM*, p. 129.

[109] Ce « scandale » du *Stoß* qui fait éclater l'habituel et le familier, est souligné par Bertrand Revol dans B. REVOL, « "La toile de Pénélope" ou le dé-passement de l'esthétique chez Heidegger », in E. Escoubas et B. Waldenfels (dir.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000, notamment p. 513.

utilitaire. C'est donc comme négation de l'étant disponible et du quotidien que la vérité peut se mettre en œuvre :

> Le choc qu'est la mise en œuvre de la vérité, fait sauter (*stößt…auf*) les portes de l'é-normité et du même coup rabat (*stößt…um*) le familier, ou tout ce qu'on croit tel. La vérité s'ouvrant dans l'œuvre n'est donc jamais attestable ni déductible à partir de l'étant jusqu'à présent de mise. C'est, au contraire, l'étant jusqu'à présent de mise (*das Bisherige*) qui se trouve réfuté, démenti par l'œuvre, quant à l'exclusivité de sa réalité. Ce qui est instauré par l'art ne peut donc jamais être contrebalancé ni compensé par le donné habituel et disponible.[110]

On trouve des expressions semblables chez Gadamer (« secousse », « renversement », « monde de l'œuvre »), de même que la distinction entre l'« habituel » et l'« inouï » – dans la mesure où, pour lui, faire l'expérience de l'œuvre signifie laisser « se dissoudre en elle notre monde d'expérience propre, subjectif et privé »[111] et s'abandonner au monde de l'œuvre. Ici, la reprise par Gadamer du terme heideggérien de « secousse » (*Stoß*) met encore une fois en relief l'autonomie et la force de l'œuvre qui s'impose, son « diktat » auquel on obéit, la puissance qui nous « absorbe » et « contraint à séjourner » auprès d'elle[112] – qui est au fond la puissance du vrai.

> Lorsqu'une œuvre nous touche, alors il n'y a plus là d'objet devant nous que nous embrassons du regard et que nous examinons en vue d'en concevoir le sens. C'est plutôt l'inverse : l'œuvre est un événement (*Ereignis*). Elle nous assène un coup (*einen Stoß*), elle nous renverse en instituant un monde propre dans lequel nous sommes pour ainsi dire aspirés.[113]

Dans ce passage tardif tiré de l'entretien de Gadamer de 1993, on reconnaît les tonalités présentes déjà dans la réflexion sur le concept de métamorphose en figure dans *Vérité et méthode*. « Ce qui n'existe plus, c'est avant tout le monde dans lequel nous vivons, le monde qui est proprement le nôtre. »[114] En même temps que le monde antérieur « cesse » d'exister, est mis en suspens, un nouveau monde est survenu, celui propre à l'œuvre d'art. Mais est-ce réellement d'un *transfert* entre deux mondes différents séparés l'un de l'autre, qu'il s'agit ici ? Nous en doutons. Il suffit d'approfondir la signification du terme gadamérien de *métamorphose* pour voir qu'elle présuppose néanmoins une certaine *continuité* que le mot « transfert » (qui a le sens de pure transition : on quitte un point pour arriver à un autre en rejetant toute liaison avec le point de départ) ne rend pas. Le concept même de métamorphose présuppose, sans impliquer un substrat immuable, que c'est bien

---

[110] M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.*, p. 63 ; trad. fr. p. 85.

[111] « Ende der Kunst ?.. », *GW* 8, p. 219 ; trad. fr. « Fin de l'art ?.. », *HdE*, p. 72.

[112] Sur le sens de cette « contrainte » à laquelle nous soumet l'œuvre, voir §2(a) du premier chapitre (l'œuvre comme totalité autonome), *supra*, p. 48 *sqq*. Pour le terme de « diktat », voir le texte tardif de Gadamer « Wort und Bild », *GW* 8, p. 392 ; trad. fr. « Le mot et l'image », *PH*, p. 211.

[113] *HAPP*, p. 58 ; trad. fr. *HEPP*, p. 91.

[114] *GW* 1, p. 117 ; trad. fr. *VM*, p. 130.

une seule chose ou personne qui subit cette métamorphose, même si cette chose ou cette personne devient complètement autre. Qu'est-ce qui alors reste continu dans la métamorphose ? Qu'est-ce qui subsiste dans l'événement bouleversant de l'art ?

Ce n'est nullement l'objectif de l'argumentation gadamérienne que de construire ici une hiérarchie de mondes, en traçant une ligne de démarcation indépassable entre le monde « antérieur » de la vie quotidienne et le nouveau monde de l'œuvre. Il est donc peu pertinent de demander comment l'art se rapporte au « réel » – s'il s'en diffère ou s'il y ressemble –, puisque le monde de l'œuvre, en tant que totalité autonome, « ne tolère plus aucune comparaison avec la réalité »[115]. Pourtant, ce dont il est question ici, c'est d'une « *vérité supérieure* »[116] qui est au-delà des distinctions ontologiques entre l'art et le réel. C'est ainsi qu'il est possible de parler de la comédie et de la tragédie de la vie[117], lorsque « la réalité même est comme un jeu, un spectacle (*Schauspiel*) »[118], c'est-à-dire, une totalité autonome et close sur elle-même dont l'accomplissement ne dépend de rien d'extérieur.

Dans cette lumière, la réponse à la question posée plus haut – celle de savoir ce qui est maintenu dans la *Verwandlung ins Gebilde* – se donne à partir du constat suivant qu'avance Gadamer, et qu'on pourrait, à première vue (mais ce n'est qu'à première vue), prendre pour heideggérien : « La présentation par le jeu *fait émerger ce qui est*. Par elle est dégagé et porté au jour ce qui autrement ne cesse de se voiler et de se dérober »[119]. Pourtant, au sein de l'herméneutique gadamérienne, cette parole, quoique reprenant la terminologie de Heidegger de l'éclosion et du voilement de l'être qui est condition d'apparition de tout étant (« ce qui est »), ne lui accorde pas le même sens. Ce qui s'y montre différemment, c'est le « est » : la divergence fondamentale entre Gadamer et son maître se produit, à nos yeux, quant à leurs conceptions respectives de l'être. En affirmant, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, que la vérité provient du « Rien »[120], Heidegger paraît faire de ce « Rien » un contrepoids à l'étant disponible, en le prenant comme sa simple négation, afin de confirmer que la vérité ne puise nullement dans le donné préalable. Mais, à titre du « Rien », il s'agit ici manifestement de l'*être* (qui est le même que ce « Rien » ou

---

[115] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[116] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[117] Gadamer rappelle un passage du *Philèbe*, dans lequel Platon ne fait pas distinction entre la comédie et la tragédie de la vie et celles de scène (*ibid.* ; trad. fr. *ibid.* ; voir aussi PLATON, *Philèbe*, 50b).

[118] *GW* 1, p. 118 ; trad. fr. *VM*, p. 130.

[119] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* [Traduction légèrement modifiée, nous soulignons]

[120] M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.*, p. 59 ; trad. fr. p. 81 : « Et la vérité, provient-elle du Rien ? Assurément, si par Rien on entend la pure et simple négation de l'étant, celui-ci étant représenté comme ce donné habituel et disponible, qui précisément, par la seule instance de l'œuvre, s'ébranlera et s'avérera être l'étant qui n'était vrai que putativement. »

« Néant » (*Nichts*), comme le souligne Claude Romano, dans la mesure où l'être est justement *non*-étant ou l'*autre* de l'étant[121]), de l'être comme événement inaugural, qui porte tout étant à paraître et qui est antérieur à toute apparition. S'il y a donc, dans la conception heideggérienne, quelque chose de « précédant » l'événement de la vérité qui se donne dans l'œuvre, c'est bien l'événement originel de l'être, lequel ne peut pas toutefois se manifester dans l'advenir du vrai, puisqu'en portant au jour la vérité de l'étant l'être demeure fondamentalement en retrait. « Rien » donc ne semble survivre à la venue de l'événement de la vérité selon la pensée heideggérienne, un tel événement étant émergence au sens éminent du terme.

Si Gadamer ne suit pas la pensée heideggérienne de l'événement comme événement de l'être (*Er-eignis*), ce n'est pas qu'il trahisse la différence ontologique, ce pour quoi il faudrait prendre l'être pour un étant ou l'étant pour l'être. Gianni Vattimo a bien montré que l'herméneutique de Gadamer est loin d'adhérer à la conception « réaliste » de l'être (celle qui considère l'être en tant que présence objective des choses)[122]. Mais il n'y a pas chez Gadamer de négation du monde qui anticipe l'événement de la vérité – la vérité puise justement dans ce préalable, c'est pourquoi la mise en place de l'événement dans l'herméneutique est comparable à une *configuration* du déjà existant (configuration qui est certes totalement nouvelle et qui ne s'est jamais configurée auparavant), plutôt qu'à un *surgissement* au sens propre. Dans le modèle gadamérien, le monde de la vie qui accueille l'événement de l'art n'est certes pas à entendre au sens de l'« étant disponible » renié par l'institution de la vérité dans l'œuvre chez Heidegger. Contentons-nous de dire, à cette étape de notre travail, que le « monde préalable » dans la conception de Gadamer, c'est celui du sens et du langage, le monde des « choses » (« chose » au sens spécifique gadamérien comme ce qui est porteur du sens et à propos de quoi on s'entend).

Or, ce monde ne se trouve pas totalement anéanti par l'avènement de la vérité dans l'œuvre, mais « métamorphosé » : « Le concept de métamorphose […] permet à ce qu'on nomme *réalité* de se définir comme le non-métamorphosé, et à l'art de se définir comme la

---

[121] C. ROMANO, « "Entre le vide et l'événement pur" : la phénoménologie », *op. cit.*, p. 32 *sq.*

[122] Nous signalons ici la tentative très convaincante qu'a faite Gianni Vattimo en proposant une lecture « ontologique plus forte » de la formule gadamérienne « L'être qui peut être compris est langage », laquelle présuppose une redéfinition totale des concepts d'être et de réalité dans l'herméneutique, mais ne peut être conduite que par-delà l'interprétation propre de Gadamer restée « réaliste » (Vattimo lui-même admet que Gadamer « ne voulait pas remettre en question les attentes "réalistes" de la conscience "commune" »). Voir G. VATTIMO, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », *Revue internationale de philosophie*, vol. 54, No. 213 (3), septembre 2000, p. 500-502.

suppression (*Aufhebung*) qui introduit cette réalité dans la vérité »[123]. Ainsi, la métamorphose de l'art sert d'abord à discerner de façon nette ce qu'est l'art et ce qui ne l'est pas, sans pour autant rompre la continuité qui existe entre les deux régions, mais permettant à l'un (au moyen d'une « suppression ») de « rentrer » dans l'autre. Il s'agit donc chez Gadamer justement de la *métamorphose*, certes radicale, mais qui n'implique pas l'anéantissement, ni le refus, en vue de l'émergence d'une nouveauté absolue, de ce qui le précède, car, dans ce préalable, elle puise sa consistance.

Nous avons commencé par souligner le caractère radical du concept gadamérien de métamorphose en œuvre, qui se distingue définitivement du changement progressif, et marque le surgissement d'une nouveauté produite par l'événement de l'œuvre, lequel devrait s'accompagner de l'abandon du monde préalable ; cette radicalité laissait présupposer une parenté de Gadamer avec la conception heideggérienne. Maintenant – après avoir montré que l'abandon du monde antérieur dans l'événement herméneutique n'est pourtant pas total, et, plus encore, qu'il y est affirmée une continuité vivante entre la région de l'art et celle du réel, continuité instaurée par le biais d'une « vérité supérieure » –, il faut préciser comment ces deux principes contradictoires – l'advenir de la nouveauté et la survie du monde antérieur – coexistent au sein d'un seul modèle de l'événement à savoir celui de Gadamer.

Afin de penser ensemble, dans l'événement, la radicalité de la métamorphose en œuvre et la continuité que le monde de l'œuvre maintient avec le monde de l'existence, on se tournera vers le paradoxe kierkegaardien de la « seconde naissance » explicité dans les *Miettes philosophiques*. Lorsque Kierkegaard théorise le concept d'« instant décisif », dans lequel s'accomplit le passage radical qu'opère le disciple, de la non-vérité à la vérité (Kierkegaard le dit semblable au passage « du non-être à l'être »), il est amené au paradoxe de la seconde naissance :

> Si l'on était dans la non-vérité et qu'à présent avec la condition on reçoive la vérité, il s'opère un changement en nous comme du non-être à l'être. Mais ce passage du non-être à l'être, c'est celui de la naissance. Cependant, celui qui existe ne peut pas naître, et pourtant ici il naît.[124]

---

[123] *GW* 1, p. 118 ; trad. fr. *VM*, p. 131. [Nous soulignons]

[124] Voir S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, in *Miettes philosophiques*. *Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1990, p. 54. À nos yeux, le paradoxe de la « seconde naissance » formulé par Kierkegaard, est susceptible de mieux éclairer le concept gadamérien de métamorphose (qu'on trouve aussi fort paradoxal), que ne le fait la théorie aristotélicienne du changement. Toutefois, il faut tenir compte du fait que chez Kierkegaard il s'agit d'un passage entre deux contraires absolus, ce qui exclut toute possibilité de coexistence : la vérité ne peut pas être en même temps la non-vérité, l'être n'est pas en même temps le non-être. Pour Gadamer, comme nous l'avons vu, il s'agit au contraire d'une « vérité supérieure » qui unit les deux « stades » de la métamorphose. Néanmoins, un être qui (re-)naît sans cesser d'exister, qui donc se « métamorphose » – voilà ce qu'il nous

Comment celui qui existe déjà, peut naître – c'est-à-dire subir une telle transformation, que son être antérieur ne soit plus – sans interrompre la continuité de son existence ? Or, la « seconde naissance » signifie que celui qui « naît » ne cesse pas d'exister et pourtant *naît*.

Dans l'expérience de l'art, ce qui ne cesse pas d'exister et pourtant « naît », c'est le réel lui-même qui se trouve métamorphosé dans l'événement de l'œuvre (ce processus de transformation est celui de la *mimèsis*). Si l'œuvre ouvre un monde, elle ne réfute pas le monde antérieur, mais le *configure*. Ainsi, la « suppression » qu'opère l'œuvre, vise non pas le réel lui-même, mais la *contingence* du réel – c'est-à-dire, tout ce qui ne fait pas partie de son être vrai –, en le cristallisant dans son essence même et, donc, dans sa vérité : « ce qui existe maintenant, […], est le vrai qui subsiste »[125].

Maintenant nous sommes en mesure de saisir le sens authentique de la métamorphose en œuvre : elle n'est pas un « simple transfert dans un autre monde »[126], mais « la délivrance et le retour (*Rückverwandlung*) à la vérité de l'être »[127]. Or, la dimension du « retour à la vérité » propre à l'événement de l'art devient ici cruciale : si dans l'événement de l'œuvre se produit un *retour* à la vérité, cela présuppose une certaine *antériorité* qui anticipe cet événement et qui se trouve dans un rapport continu avec lui. Toutefois, il convient de tenir compte de la subtilité de cet élément « préalable », qui fait toute la spécificité de la conception gadamérienne de la vérité. Le « retour » à la vérité (malgré le mouvement en « arrière » que présuppose le terme allemand *Rück-verwandlung*) ne signifie pas remonter dans le passé jusqu'à un original ; un tel « retour » ne peut se faire que si la vérité elle-même vient à notre encontre, c'est-à-dire *retourne* dans l'actualité de l'événement présent[128]. Le « préalable » n'est donc pas quelque chose de « pré-formé », car c'est dans l'événement du comprendre qu'il reçoit sa « forme », qu'il s'accomplit –, et de ce fait ne peut non plus prétendre à une antériorité chronologique effective. Paradoxalement, le préalable ne devient tel qu'en *se temporalisant* dans sa venue à la présence, qu'en devenant *présent*, il n'est « antérieur » qu'en étant contemporain – c'est le déploiement du concept gadamérien de contemporanéité qui élucidera donc la figure de cette venue dans la section suivante.

---

faut retenir du paradoxe kierkegaardien pour le modèle gadamérien de l'événement.

[125] *GW* 1, p. 116 *sq*. ; trad. fr. *VM*, p. 129.

[126] *Ibid*., p. 117 ; trad. fr. p. 130.

[127] *Ibid*., p. 118 ; trad. fr. *ibid*.

[128] La structure temporelle mise en évidence dans l'être de la fête, notamment dans le type de la venue à la présence qu'est le *retour* (*Wiederkehr*) de la fête. Voir *ibid*., p. 128 ; trad. fr. p. 140, voir aussi notre analyse *infra*, p. 86 *sqq*.

Nous pouvons à présent constater que la portée fondamentale du principe de l'événement consiste en ce qu'il participe, aussi bien chez Gadamer que chez Heidegger, du projet de la transformation du concept de vérité en général, et, en particulier, dans le domaine de l'art. L'événement comme ce qui fait venir quelque chose d'absolument inouï, est destiné, chez les deux philosophes, à contribuer au dépassement de la théorie esthétique de l'art comme *reproduction* (et par là, de la conception de la vérité comme correspondance). Les deux s'attaquent à l'esthétique antérieure : Heidegger se place, en premier lieu, contre la vision néo-kantienne de l'œuvre d'art, ramenée au modèle épistémologique de l'objet connaissable (et donc disponible et toujours déjà constitué) ; quant à Gadamer, il remonte jusqu'à l'origine de la conception de l'art comme reproduction dans la doctrine platonicienne de la *mimèsis*. Il en résulte une nouvelle théorie de l'art : si dans l'art, il advient quelque chose de totalement nouveau, c'est qu'il ne reproduit (c'est-à-dire, répète) justement pas ce qui existe déjà dans la réalité, ni non plus n'est la représentation particulière d'une idée universelle. L'exemple éclairant du poème de Conrad-Ferdinand Meyer, « La fontaine romaine », qu'évoque Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*, nous met en garde contre la considération de la fontaine que fait apparaître le poème en tant que reproduction d'une quelconque fontaine réelle et particulière ou comme expression du modèle universel d'une telle fontaine. « Qu'est-ce qui *a été ici donné*, et comment, pour être *ensuite* rendu dans le poème ? »[129] – s'interroge Heidegger, sa propre ambition étant cependant de rompre toute continuité entre le préalable et l'advenir qui s'actualise dans l'événement[130].

Or, c'est justement la conception gadamérienne de la *mimèsis* qui permet de distancier Gadamer de Heidegger. Pour celui-ci, la vérité advenant dans l'événement de l'œuvre, provient du « Rien » ; pour Gadamer, « *ça ressort parce que ça s'y trouve déjà* »[131] – c'est ici la formule dans laquelle se résume le sens du concept gadamérien d'événement. Dans la relation mimétique, qui n'est plus entendue comme reproduction ou répétition, c'est la chose elle-même, *antérieure* à l'événement de l'art (cette chose « s'y trouve déjà »), qui vient au paraître dans son essence et dont la connaissance est toujours *anamnèsis*, remémoration.

---

[129] M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.*, p. 22 ; trad. fr. p. 38. [Nous soulignons]

[130] Nous pensons, notamment, à la définition heideggérienne de l'essence de l'art en tant que « projet » (concept qui fait tomber toute antériorité), voir *ibid.*, p. 59 ; trad. fr. p. 81, *passim*.

[131] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 390 ; trad. fr. *PH*, p. 208.

> Toute imitation (*Nachahmung*) véritable est une métamorphose. Elle ne vise pas à faire exister une nouvelle fois quelque chose qui a déjà existé tel quel. Elle est une métamorphose de l'existence qui *renvoie encore l'être métamorphosé à ce à partir de quoi* il a été métamorphosé.[132]

La *mimèsis* redéfinie est ce qui empêche l'événement du sens, dans la conception gadamérienne, d'être la venue d'une « nouveauté absolue » : sans être répétition d'un modèle « éloigné », c'est à chaque fois la chose *elle-même* que l'événement configure dans la plénitude de son actualité. C'est pourquoi, il n'y a pas ici de contradiction entre la métamorphose comme « deuxième naissance » qu'est la *Verwandlung ins Gebilde*, et la continuité avec le monde préalable, mais, comme l'indique Robert Dostal, un rapport « paradoxal » : « La *mimèsis* est *paradoxalement* une transformation qui laisse être ce qu'est une chose. »[133]

La question du monde « préalable », qui coexiste avec le monde nouveau de l'œuvre dans l'événement de l'art, se joue chez Gadamer dans deux exemples qui illustrent (différemment) la continuité entre le monde de l'existence et l'événement de l'œuvre : il s'agit de deux formes artistiques qui sont souvent mises en opposition dans les écrits de Gadamer – l'architecture et la poésie[134]. L'art architectural devient d'abord un exemple éclairant de l'inscription au monde préalable, dans le « déroulement de la vie » dont l'oubli (ou, comme le dit Gadamer, la « désaccoutumance ») nous fait « voir les bâtiments comme des images »[135], c'est-à-dire de manière discontinue et immédiate, comme de purs événements, en une fausse simultanéité et en rupture avec le milieu vital (en dehors duquel, en réalité, aucune compréhension ne se produit) :

> Voir les bâtiments comme des images […], c'est oublier qu'ils se tiennent dans l'espace et créent des espaces, qu'on tourne autour d'eux et qu'on y entre, et qu'ils ne se trouvent pas là, en premier lieu, pour la visite touristique, mais ont leur place dans le déroulement de la vie […]. En perdant l'habitude de considérer les préalables, désaccoutumance qui correspond bien à la force d'abstraction constructive de la technique moderne, on a en vérité beaucoup détruit, villes et rues, espaces et places, et a fortiori on a laissé les récepteurs s'aveugler – en laissant croire qu'un édifice ne peut jamais être qu'une œuvre d'art isolée, et n'a d'autre destination que d'exprimer son temps, au lieu de toujours s'inscrire dans un monde vécu prédéfini de longue date.[136]

---

[132] « Über die Festlichkeit des Theaters », *GW* 8, p. 302 ; trad. fr. « De la festivité théâtrale », *AB*, p. 145 *sq*. [Nous soulignons]

[133] R. DOSTAL, « La redécouverte gadamérienne de la *mimèsis* et de l'*anamnèsis* », in J.-C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004 p. 51. [Nous soulignons]

[134] Il s'agit d'une opposition « formelle » que Gadamer théorise dans son essai « Le mot et l'image », destinée à rendre compte du statut particulier de la poésie. Voir *supra*, chapitre 1, §1(b), p. 41.

[135] Le mot « image » renvoie ici bien évidemment au « tableau » de l'esthétique moderne, voir *supra*, p. 41 *sq*.

[136] « Ende der Kunst ?.. », *GW* 8, p. 216 *sq*. ; trad. fr. *HdE*, p. 68.

À cette appartenance des œuvres architecturales à l'espace pratique de la vie s'oppose en quelque sens la poésie (second exemple). Le cas de l'œuvre poétique nous dit autre chose que celui de l'architecture, en elle un monde véritablement nouveau émerge, qui ne trouve pas de prédéfinition dans le vécu : « […] il n'y a œuvre poétique qu'à partir du moment où tout le préformé s'intègre dans la forme neuve sans pareille, faisant pour nous que la poésie soit comme si elle n'avait encore jamais été dite et se trouvait proposée maintenant pour la première fois. »[137] Ce qui résonne dans cette parole de Gadamer, c'est la conclusion heideggérienne de *L'origine de l'œuvre d'art* : à savoir, que l'essence de l'art est le Poème (*Dichten*)[138]. En effet, le « poème » est pris par Heidegger au sens le plus large du terme – comme « projet » qui porte quelque chose d'inouï au paraître, ce en quoi la vérité advient comme événement. Le terme de « projet » (*Entwurf*) possède ici une signification temporelle importante, car il désigne quelque chose qui est libéré de toute antériorité, du préformé – l'ouverture de la présence[139].

À la lumière de cette idée heideggérienne, il convient de préciser comment se lit alors le motif de l'inouï chez Gadamer. D'une part, on peut s'adresser ici au double sens du mot grec *poiesis* (que Gadamer lui-même met en avant[140]) : mis à part son sens général de « faire » (produire quelque chose de nouveau) qui inclut les activités artisanales, mais aussi industrielles – bref, tous les domaines de la production humaine –, *poiesis* possède une signification plus étroite, celle de l'activité proprement poétique. Or, le « faire » de la poésie consiste à faire émerger l'inouï, à faire que « des mondes entiers puissent émerger du néant et que du non-être accède à l'être »[141] ; à la différence de la production en général qui a besoin d'un matériau préalable, la création poétique manifeste ici un sens proche de la conception théologique du *verbum creans*, le verbe qui crée sans avoir de matériau pré-donné.

D'autre part, même en ne réservant la puissance de faire venir la nouveauté absolue qu'à l'événement poétique au sens propre, Gadamer en évoque néanmoins une condition *préalable*. En explicitant, dans « La vérité de l'œuvre d'art », le terme heideggérien d'événement (*Ereignis*) et le caractère « projectif » de l'œuvre d'art, Gadamer reprend l'exemple de l'œuvre poétique et introduit l'idée d'une « ouverture préalable » qui a lieu dans le langage et qui devrait *compléter* l'ouverture heideggérienne laquelle est la venue à la présence. La poésie, ainsi, au sens strict de l'œuvre poétique et non pas au sens du

[137] *Ibid.*, p. 219 ; trad. fr. p. 72.
[138] M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.*, p. 59 *sq.* ; trad. fr. p. 81 *sq.*
[139] Voir « Die Wahrheit des Kunstwerks », *GW* 3, p. 261 ; trad. fr. *CH*, p. 126 *sq*.
[140] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 378 *sq.* ; trad. fr. *PH*, p. 192 *sq*.
[141] *Ibid.*, p. 378 ; trad. fr. p. 192.

« Poème » qui est pour Heidegger l'essence de l'art, possède un statut ambivalent quant à son accomplissement, elle est « scindée en deux phases » ou deux « projets ». D'un côté, par sa forme langagière, elle est toujours anticipée et préparée par le langage (« projet qui a toujours-déjà eu lieu là où il y a langage »), de l'autre, elle est à chaque fois, de par sa venue singulière dans l'événement, surgissement d'une nouveauté.

> Or, l'essence de la poésie, au sens restreint et habituel du terme, se définit justement par son caractère essentiellement langagier, qui la distingue de toutes les autres formes d'art. Si le projet authentique et le caractère artistique de tout art, y compris celui de l'architecture et des arts plastiques, peut être appelé « poétique » [au sens large], alors le projet qui se produit dans un vrai poème sera d'une autre nature. C'est que le projet de l'œuvre d'art poétique se trouve lié à une ouverture préalable qui, en soi, ne peut être à nouveau projetée, c'est-à-dire aux voies déjà frayées par le langage.[142]

Il faut souligner que le principe de l'« antériorité du langage » (*die Vorgängigkeit der Sprache*) ne se borne pas à fonder le statut particulier de l'art poétique par rapport à toutes les autres formes artistiques, mais devient l'un des grands postulats de la théorie herméneutique de Gadamer [143]. Les thèmes magistraux gadamériens comme la réhabilitation du préjugé, la précompréhension ayant lieu dans le cercle herméneutique, l'appartenance à la tradition ou bien la primauté de la question, en sont les illustrations parlantes[144]. Les « voies déjà frayées par le langage » sont en effet les voies menant à l'événement de la compréhension, qui, sans cette ouverture préalable, ne parviendrait pas à son accomplissement.

À la lumière de l'ouverture langagière, cruciale pour l'herméneutique, nous pouvons faire le point sur le statut du monde antérieur à l'événement et par là, sur la conception herméneutique de l'être (au sens précis de ce qui est « métamorphosé » dans l'événement de l'œuvre). Il nous semble non seulement possible, mais incontournable d'opter, comme le fait Gianni Vattimo, pour la lecture « ontologique forte » de l'énoncé gadamérien sur l'être et le langage (« L'être qui peut être compris est langage »), en soutenant leur identité[145]. En effet, *l'être est langage* dans la mesure où il n'y a pas de monde qui formerait une antériorité hors de et avant le langage et à laquelle la

---

[142] « Die Wahrheit des Kunstwerks », *GW* 3, p. 261 ; trad. fr. *CH*, p. 127.

[143] « L'antériorité du langage apparaît non seulement constitutive de la distinction particulière qui est celle de l'œuvre d'art poétique, elle semble aussi valoir pour l'être-chose de toute chose. » (*ibid.* ; trad. fr. *ibid.*)

[144] C'est la « primauté herméneutique » de la question qui éclaircit le plus l'idée de l'antériorité du langage, dans la mesure où tout *logos*, tout énoncé premier, est déjà précédé et orienté par une question préalable, et se présente comme une réponse à cette question. Voir notre analyse *infra*, Partie III, §3(b), p. 286.

[145] Voir l'article déjà cité : G. VATTIMO, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », *op. cit.*, p. 499-514, notamment p. 500 *sq*.

compréhension s'ajouterait en tant qu'événement. Le « monde de la vie » – c'est avant tout le monde du langage dans lequel se meut toute compréhension. La vérité qui s'annonce dans l'événement de l'art *donne la parole* aux « choses », et ainsi fait venir leur *être* même. Cette parole de la chose ne résonne que dans l'événement (comme tout mot qui ne se prononce que dans l'actualité effective, ici et maintenant), mais appartient au monde toujours déjà advenu qui est celui du langage. Arrêtons-nous là pour l'instant, car le thème fondamental du langage et de son mode de temporalisation sera développé ailleurs[146].

Résumons notre propos. En s'éloignant de la pensée heideggérienne de l'être compris comme événement inaugural de toute phénoménalité, l'orientation de plus en plus grande de l'herméneutique vers le domaine de la vie – domaine « pratique » – a posé la nécessité d'atténuer la radicalité de l'événement. Nous avons évoqué précédemment le terme heideggérien de « secousse » (*Stoß*) repris par Gadamer pour caractériser l'expérience de l'œuvre d'art. À présent, le vocable (quoique lui aussi heideggérien) de « rencontre » (*Begegnung*)[147] nous semble plus susceptible de rendre compte du concept herméneutique de l'événement. La rencontre n'anéantit pas et ne réfute pas, mais peut métamorphoser, en nous disant quelque chose de vrai sur ce dont il est question, comme sur nous-mêmes. Comparée à la singularité, voire la ponctualité de l'événement de la vérité tel que le décrit Heidegger, qui fait que l'événement ne s'étend ni sur l'« avant » ni sur l'« après »[148], mais est pure scission (bien que le *Stoß* de l'œuvre ait des répercussions), la

---

[146] Dans notre troisième partie.

[147] Terme présent dès *Vérité et méthode*, est en effet chargé de poids conceptuel, il apparaît toujours dans des contextes caractérisant l'expérience que l'on fait de l'œuvre : Voir *GW* 1, p. 100 ; trad. fr. *VM*, p. 112 : « […] toute rencontre de l'œuvre (*mit dem Werk*) a rang et droit de production nouvelle. » ; *ibid*., p. 106 ; trad. fr. p. 118 : « La compréhension fait […] partie de la rencontre de l'œuvre d'art » ; *ibid*., p. 138 ; trad. fr. p. 151 : « […] la rencontre […] de l'œuvre tragique peut devenir une rencontre de soi-même. »

[148] Voir aussi, au sujet du caractère discontinu de l'événement de la vérité, l'observation de Günter Figal dans son article « Sens d'effectuation et facticité », trad. D. Ipperciel, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, No. 1, 1997, p. 64 (Pour la version allemande, voir G. FIGAL, « Volzugssinn und Faktizität », in *Der Sinn des Verstehens : Beitrage zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 39) : « L'éclaircissement saisi comme mouvement, comme événement, est […] érigé en figure omnipotente dans la pensée heideggérienne. La vérité ne lui est en général concevable que de telle sorte que l'obnubilation, devenue monnaie courante et d'autant plus tenace, est percée par un acte libérateur de la pensée ; que l'obnubilation, comme Heidegger l'entendra plus tard et le développera avant tout dans les *Contributions à la philosophie*, est interrompue dans l'événement de la vérité et aboutit à un nouveau départ dans le *Dasein*. Ainsi se dissipent les objectivations déformantes, les dépôts de poussière d'une vie perdue dans des représentations et des concepts, dans une affirmation de soi, et point immédiatement la vérité de l'être et du *Dasein*. […] Et parce que Heidegger n'abandonne pas non plus la conviction selon laquelle l'obnubilation ou l'objectivation s'établit toujours, *la vérité reste selon lui marquée par la discontinuité* ; elle est le soudain, l'instant, un éclair qui d'un coup illumine la nuit, pour ensuite retomber dans l'obscurité. » [Nous soulignons]. Ajoutons que ce caractère *soudain et discontinu* de l'événement de la vérité chez Heidegger est mis en opposition chez Robert Dostal par rapport à l'expérience de la vérité chez Gadamer laquelle consiste à *s'attarder* (*Verweilen*) auprès du vrai. Voir R. DOSTAL, « The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger : Taking Time and Sudden Lightning », in B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1994, p. 47-67.

« métamorphose » herméneutique que nous venons de caractériser comme rencontre, apparaît plus « durable », notamment au sens de la *durée* – *Weile* – qui s'installe dans l'événement de l'art et qui est aussi le temps du dialogue[149].

L'événement est donc pensé dans l'herméneutique non pas comme quelque chose qui survient en tant que nouveauté dévastatrice et s'installe dans une discontinuité absolue avec toute condition préalable, mais plutôt comme ce qui, en advenant, s'inscrit dans l'ordre déjà *préexistant*, quoique non *pré-formé*, et établit une continuité avec le monde de l'existence. « L'œuvre même prend place dans le monde auquel elle se présente. »[150] Cette place de l'œuvre au sein du monde de l'existence est assurée, chez Gadamer, par le fait de considérer la *Darstellung* de l'œuvre (et, par là, l'expérience du spectateur qui l'accueille) comme faisant partie de son essence, indissociable de son identité (*Selbst*). Dans la mesure où la relation de l'œuvre d'art au monde de l'existence s'exprime en termes de *continuité*, l'événement est cette modalité organisatrice temporelle qui assure une telle liaison dont nous n'avons pas cessé de souligner la réciprocité : le *Selbst* de l'œuvre n'a d'effectivité que dans l'événement de la *Darstellung*, la *Darstellung* n'est événement que si elle fait venir le *Selbst*.

Après avoir exposé le contenu problématique du modèle gadamérien de l'événement, nous procéderons maintenant à l'analyse de son mode de temporalisation. Le déroulement du présent chapitre présuppose l'éclaircissement de trois termes du langage gadamérien ayant une signification temporelle, chacun d'entre eux contribuera à approfondir le concept d'événement : *contemporanéité*, *séjour* et *accomplissement*. Ainsi, le principe de la contemporanéité fournira la première solution au problème du rapport entre le *Selbst* et la *Darstellung*, en mettant en lumière la présence propre à l'œuvre d'art. Le concept de séjour viendra rendre compte de l'expérience du spectateur auprès de l'œuvre. Enfin, la notion d'accomplissement, dans la proximité avec le concept aristotélicien d'*energeia*, nous conduira à définir le concept gadamérien de devenir, aussi bien qu'il apportera une réconciliation à la tension déjà cernée entre le préalable et l'actuel dans l'événement.

---

[149] Sur la signification temporelle du dialogue dans l'herméneutique, voir *infra*, Partie III, §3(b), p. 283 *sqq*.

[150] *GW* 1, p. 121 ; trad. fr. *VM*, p. 134.

§2. Comprendre la structure temporelle de l'œuvre d'art : continuité et contemporanéité

En suivant notre hypothèse selon laquelle la continuité entre le monde institué par l'œuvre et le monde de l'existence s'instaure dans l'événement, nous aborderons dans la présente section la structure temporelle que revêt cette continuité. L'œuvre, bien que création historique, parvient à combler toute distance temporelle pour s'inscrire dans le présent de sa manifestation. Plus encore, sa présence « absolue » nous fait oublier son appartenance au passé et à l'histoire. En même temps, cela ne conduit pas à rompre le lien avec le monde de l'existence, le monde qui accueille l'événement de l'œuvre. Cette capacité de l'œuvre d'être « contemporaine » du présent vivant au sein duquel elle se présente, la force de son « dit » qui atteint le spectateur, la font entrer et se maintenir dans le monde de l'expérience.

Nous avons déjà découvert que le problème de l'interprétation temporelle de l'œuvre d'art découle pour Gadamer d'une différenciation entre le *Selbst* de l'œuvre qui est maintenu dans l'identité, et la multiplicité de ses présentations singulières (*Darstellungen*), cette différenciation ayant lieu au sein de l'unité qu'est l'œuvre. Comment se fait-il que, dans l'événement herméneutique, le *Selbst*, qui ne possède en soi aucune détermination temporelle[151] – car il est, pour ainsi dire, supra-temporel –, soit amené à paraître au sein de la temporalité phénoménale du présent de la *Darstellung*, en recevant par là une présence vivante ?

Ne portant au jour aucune modalité « historique »[152], l'événement de l'œuvre se détermine entièrement par la temporalité de son présent effectif : ce qui se déploie dans l'événement, se déploie selon la constitution *temporelle* de la compréhension. Comme nous l'avons constaté dans le paragraphe précédent, il n'y a pas d'antériorité « pré-formée » qui précède l'événement, au sens où elle serait une réalité séparée vers laquelle on pourrait être transporté. Dans l'événement de l'expérience herméneutique, le *Selbst* n'est pas antérieur chronologiquement – une sorte de fait du passé qu'on chercherait à comprendre tel qu'il a « réellement été ». En ce sens l'origine historique de l'œuvre, les

---

[151] Dire que le *Selbst* de l'œuvre est « intemporel », ce n'est pas dire la même chose que Guy Deniau, lorsqu'il soutient que le *Selbst* de l'œuvre, s'il n'était pas amené à la présence dans la *Darstellung*, « demeurerait enfoui *dans un passé inaccessible* » (G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit*., p. 120, nous soulignons). Car l'existence d'un « passé inaccessible » présupposerait tout de même un « préalable » fixe qui s'exprimerait dans l'origine historique de l'œuvre, à l'époque qui lui était contemporaine. Dans l'analyse qui suit, nous allons montrer que l'intemporel dans l'œuvre ne coïncide pas avec ses références historiques (c'est-à-dire le passé de sa création), mais appartient à sa présence même.

[152] Au sens de *historisch* que nous avons mentionné *supra*, p. 62, note 100.

circonstances de sa création ou la personnalité de son créateur, ne constituent pas une « antériorité » qui parvient à s'actualiser dans l'événement. Cette « antériorité » ne peut pas non plus être prise au sens idéal comme quelque chose d'immuable se trouvant dans un état permanent avant de surgir dans une manifestation : démarche qui paraît impossible après la déconstruction heideggérienne de l'« ontologie de la substance ». Le *Selbst* de l'œuvre ne s'accomplit que dans la mesure où il devient au contraire contemporain de la *Darstellung* dans l'événement de sa venue à la présence. L'événement de l'œuvre nomme un mode d'apparition, qui est *la venue de l'intemporel à l'existence temporelle*[153]. Cette venue s'exprime chez Gadamer en termes de *contemporanéité* – un concept qui nous affrontera à une difficulté d'articuler le temporel et l'intemporel (en passant par l'historique) dans l'événement de l'œuvre, et ce à la lumière du sens nouveau que ces notions reçoivent chez Gadamer.

a) La notion de contemporanéité dans *Vérité et méthode* : penser ensemble la temporalité et l'intemporalité de l'œuvre d'art

Le vocable de contemporanéité (*Gleichzeitigkeit*) est le concept majeur autour duquel se construit la question du temps dans *Vérité et méthode*. Il est directement thématisé dans le chapitre sur la « temporalité esthétique » au sein de la première partie de l'ouvrage, et c'est là qu'il porte la signification temporelle la plus patente. La structure temporelle propre à la contemporanéité se laisse néanmoins reconnaître dans les parties suivantes – on la retrouve, par exemple, sous le nom de *fusion des horizons* au moment de la rencontre avec le texte. Si le contexte dans lequel se déploie le principe de la contemporanéité est celui de *Vérité et méthode*, la pensée de la contemporanéité ne s'éclipse pas pour autant dans les écrits postérieurs, jusqu'aux plus tardifs : ainsi, ce thème

[153] Nous suivons ici la définition de la contemporanéité que Gadamer propose dans la section sur « La temporalité esthétique » de *Vérité et méthode*, comme ce qui permet de penser ensemble l'intemporel et le temporel dans l'œuvre, la contemporanéité elle-même ayant la forme d'une présence qui « dure » (*Weile*). Nous n'introduirons pas pour l'instant la contemporanéité comme rapport entre le passé et le présent, tel qu'il pourrait être reconnu dans la figure gadamérienne de fusion d'horizons. Cependant, les deux rapports (intemporel/temporel et passé/présent) sont analogues, dans la mesure où sous l'« intemporel » on n'entend point l'éternel, mais ce qui, à travers le temps, s'est maintenu et s'est gardé, ce qui, en traversant les époques, parle toujours au présent, n'étant « ni la chose d'autrefois, ni celle de maintenant » (« Dichtung und Mimesis », *GW* 8, p. 83 *sq.* ; trad. fr. « Poésie et mimésis », *AB*, p. 110) : c'est le sens du « passé » transépochal, que Gadamer réserve au mode d'être de la tradition et théorise à partir du cas du « classique ». Voir notre analyse *infra*, Partie II, ch. 2, §3(a), p. 207 *sqq*.

réapparaît dans « Le mot et l'image », au sein de la description consacrée à la « présence intemporelle » de l'œuvre d'art[154].

La contemporanéité, telle qu'elle est méditée dans la première partie de *Vérité et méthode*, désigne le mode spécifique de temporalisation propre à l'événement de l'expérience esthétique. La signification de ce terme chez Gadamer ne coïncide cependant pas avec son sens habituel. Pour lui, la contemporanéité ne représente pas le fait d'exister dans la même période historique ; la simultanéité (*Zugleichsein*) ou le partage du temps sera donc la première chose à écarter. Comment penser alors la contemporanéité au sens gadamérien ? Si la contemporanéité désigne la temporalité spécifique de l'événement – et nous avons déjà cerné la dualité propre à l'événement qui rassemble le *Selbst* et la *Darstellung* de l'œuvre –, elle répond nécessairement à la même structure et révèle la même tension, qui est celle de « penser ensemble » l'intemporalité et la temporalité dans l'œuvre[155].

La conscience esthétique, voulant refermer l'œuvre en elle-même pour ne jouir que de son temps « propre », range les œuvres selon une classification par l'ordre chronologique. Ce temps, que l'on pourrait appeler « temps du musée » – le lieu où s'installe la *simultanéité*[156] – c'est un temps vide[157]. Une telle simultanéité n'est nullement la contemporanéité qui prendra plus tard chez Gadamer le caractère de l'horizon fusionné entre le passé et le présent, du franchissement de la distance temporelle, elle n'implique pas une « intégration des temps les uns aux autres »[158]. Ce qu'elle représente, c'est une

---

[154] Le principe de *présence intemporelle* recèle deux modalités contradictoires qu'il faut selon Gadamer penser ensemble dans la contemporanéité : le temporel (le présent qui résonne dans le mot « présence ») et l'intemporel (qui ne se limite pas pourtant à désigner une région qui serait « hors du temps »). Or, c'est l'articulation entre ces deux éléments qu'il s'agit de tirer au clair dans l'analyse qui suit.

Pour l'emploi du mot *Gleichzeitigkeit* dans les écrits postérieurs, voir notamment « Wort und Bild », *GW* 8, p. 375 *sq*. ; trad. fr. *PH*, p. 188-189 *passim*, où le thème de la contemporanéité est de nouveau soulevé. Le recueil *La philosophie herméneutique* dans lequel se trouve la traduction française du texte (par J. Grondin), paru la même année que *Vérité et méthode* dans la traduction française par P. Fruchon, *et al*. (1996), en diverge de manière presque fatale, car le mot *Gleichzeitigkeit* est traduit par J. Grondin dans l'ensemble de l'article par « simultanéité » (à quelques exceptions près lorsque l'adjectif « *gleichzeitig* » est rendu par « contemporain »). Compte tenu du contexte de *Vérité et méthode*, où Gadamer, dans la suite de Kierkegaard, se soucie de démêler le sens de la contemporanéité de celui d'être simultané, c'est-à-dire, exister en même temps (*Zugleichsein*) (voir *GW* 1, p. 132 ; trad. fr. *VM*, p. 145), la traduction de *Gleichzeitigkeit* par « simultanéité » conduit ainsi au recouvrement de cette parenté entre les premiers et les derniers écrits gadamériens.

[155] *Ibid*., p. 126 ; trad. fr. p. 139.

[156] Voir, sur cette « mauvaise » simultanéité, *ibid*., p. 92 ; trad. fr. p. 104 : « La "distinction esthétique" que pratique ce sentiment comme conscience esthétique se donne aussi une existence (*Dasein*) extérieure qui lui est propre. Elle montre sa productivité en offrant à la simultanéité ses lieux, la "bibliothèque universelle" dans le domaine de littérature, le musée, le théâtre (permanent), la salle de concert, etc. »

[157] La distinction entre le « temps plein » et le « temps vide » apparaît dans les écrits postérieurs à *Vérité et méthode*. Nous y consacrerons une analyse spéciale. Voir notamment « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 137-153 ; trad. fr. « Du temps vide et du temps plein », *LV*, p. 84-104.

[158] *GW* 1, p. 92 ; trad. fr. *VM*, p. 104.

juxtaposition des œuvres selon des périodes ou des époques[159], qui les arrache aussi bien à leur propre monde qu'au monde du présent. La contemporanéité dont il est question lors de la venue à la présence de l'œuvre dans la manifestation repose au contraire sur la « continuité du sens qui relie l'œuvre d'art au monde de l'existence »[160].

Gadamer évoque, au début de son analyse de la temporalité esthétique, deux types de « temporalité » : la temporalité *historique* (*geschichtliche Zeitlichkeit*) et celle *supra-historique* (*übergeschichtliche Zeitlichkeit*), qu'il associe dans un premier temps à l'« opposition dialectique » entre le temporel et l'intemporel. Il s'agit manifestement d'un couple classique de notions dont l'opposition remonte à l'opposition ancienne entre temps et éternité[161]. Mais ce n'est pas à ce contraire dialectique du temporel que Gadamer renvoie ensuite, en faisant appel à l'*intemporalité* (*Zeitlosigkeit*) de l'œuvre d'art qui est aussi et en même temps sa *temporalité*. Pour lui, prendre les deux termes dans un rapport d'opposition conduit à penser la temporalité esthétique comme une « construction » paradoxale – enchevêtrement des « temps » –, proche de l'image théologique du temps de l'épiphanie (lorsque « le temps véritable pénètre dans le "temps apparent", celui de l'histoire et de l'existence »[162]). Or, ce rapport est jugé par Gadamer inapproprié à la tâche d'expliciter la nature de la temporalité esthétique, surtout parce que ce qu'il s'agit pour lui de repérer, dans une telle temporalité, c'est la *continuité*[163], alors que dans le cas de l'irruption d'un temps dans l'autre a lieu une rupture. C'est seulement la pensée de la continuité qui laisse apparaître le « véritable problème », qui est ici « celui de la temporalité de l'œuvre d'art et

---

[159] En anticipant notre développement, disons qu'on retrouvera chez Gadamer une nette démarcation entre l'expérience épochale, en tant que rapprochement de l'historique et du temporel, et la scission chronologique qu'opère la science historique. Voir « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 148 ; trad. fr. *LV*, p. 98 : « Car la question décisive est alors aussi de savoir où commence à chaque fois une telle mesure, c'est-à-dire quelle chronologie est valable ».

[160] *GW* 1, p. 138 ; trad. fr. *VM*, p. 151. [Nous soulignons]

[161] Le rapport « négatif » entre temps et éternité est formulé dans la tradition métaphysique ayant pour origine la formule platonicienne du temps comme « image mobile de l'éternité » (PLATON, *Timée*, 37d). Cette formule a été interprétée par les scolastiques en termes d'opposition radicale (ainsi, le sens grec de l'éternité comme « époque », *aiôn*, a été recouvert). Gadamer parle à ce propos dans « Du temps vide et du temps plein » (*GW* 4, p. 143 *sq*. ; trad. fr. *LV*, p. 92 *sq*.), en évoquant les « prémisses théologiques » qui ont amené à penser le temps dans une opposition extrême à l'éternité. Pour sa part, il se veut à distance de toute pensée « qui impliquerait une éternité qui ne serait plus temporalité » (*ibid*., p. 144 ; trad. fr. p. 93). Nous considérons cette position gadamérienne comme cruciale dans la tâche d'expliciter le sens véritable de l'« intemporalité » de l'œuvre d'art.

[162] *GW* 1, p. 126 ; trad. fr. *VM*, p. 139.

[163] Point capital dans lequel notre étude diverge de certains commentaires qui portent sur la question du temps chez Gadamer : parmi ces auteurs on peut citer Walter Lammi (W. LAMMI, *Gadamer and the Question of the Divine*, London, Continuum, 2008, voir chapitre IV : « Temporality and Art », p. 64-79) et Jason C. Robinson (J. C. ROBINSON, « Timeless Temporality : Gadamer's Discontinuous Historical Awareness », *Idealistic Studies*, 36, No. 2, 2006, p. 97-107.). Les deux commentaires insistent sur la discontinuité radicale du temps que mettrait en lumière la conception gadamérienne.

non de sa soustraction au temps »[164]. Ainsi, il convient d'écarter cette première expression de la relation entre le temporel et l'intemporel qui s'organise en termes d'opposition : sinon, l'intemporel apparaît comme « temps » sacré ne pouvant que surgir au milieu du temps historique, en lui étant purement extérieur.

D'après le contexte de *Vérité et méthode*, sous l'*intemporalité* (*Zeitlosigkeit*) de l'œuvre on doit entendre plutôt la « contemporanéité et présence (*Gleichzeitigkeit und Gegenwärtigkeit*) de l'être esthétique »[165]. Le terme d'intemporel (*zeitlos*) sera davantage éclairé dans les écrits postérieurs. Gadamer l'explicite surtout comme le trait essentiel de l'œuvre d'art – sa capacité d'atteindre immédiatement le spectateur et son identité susceptible de traverser les siècles[166]. Plutôt que d'être dépouillée de tout ce qui est temporel, l'« intemporalité » de l'œuvre est au contraire sa *présence* (*Gegenwärtigkeit*)[167], et donc temporalité par excellence.

Il se trouve alors que l'intemporalité de l'œuvre réside justement dans sa temporalité spécifique, propre au *présent* de son événement. Toutefois, il reste encore un terme que nous avons laissé jusqu'à présent sans élucidation et dont l'articulation avec les modes « temporels » déjà évoqués exige une explicitation spéciale, d'autant plus que, dans la première partie de *Vérité et méthode* il est pris en deux sens différents : c'est le terme d'*historique*. Nous avons vu plus haut que la toute première distinction entre le temporel et l'intemporel dans l'*opus magnum* gadamérien était établie selon les conditions « historique » (pour désigner le temporel) et « *supra*-historique » (pour l'intemporel). Le terme d'historique (*geschichtlich*) était donc entièrement associé à celui du temporel désignant, au sens le plus courant auquel se réfère ici Gadamer, le passage continuel du

---

[164] *GW* 1, p. 127 ; trad. fr. *VM*, p. 140.

[165] *Ibid*., p. 126 ; trad. fr. p. 139.

[166] Voir « Ästhetik und Hermeneutik », *GW* 8, p. 2 ; trad. fr. « Esthétique et herméneutique », *AC* II, p. 140 : « une présence qui échappe au temps (*zeitlose Gegenwart*) » ; « Wort und Bild », *GW* 8, p. 375 ; trad. fr. *PH*, p. 188 : « une présence intemporelle (*zeitlose Gegenwärtigkeit*) ».

[167] La présence (*Gegenwärtigkeit*), qu'on aurait sans doute dû traduire par « présenteté », désigne chez Gadamer la temporalité du *présent*, qui est le présent spécifique de l'œuvre d'art. Le mot allemand se construit à partir de *Gegenwart* (« présent », au sens d'une simple dimension du temps qui se situe entre le passé et l'avenir), ce qui lui confère une signification temporelle. Pourtant, le présent de l'œuvre, tout en gardant l'écho de *Gegenwart*, ne se confond pas avec ce présent de la succession temporelle, il est pensé au-delà de cette succession (c'est en ce sens qu'il est souvent appelé chez Gadamer *supra*-temporel).

En même temps, nous pensons ici aux développements heideggériens dans la conférence programmatique « Temps et être » (1962), où Heidegger commence d'abord par dissocier radicalement le sens du présent (*Gegenwart*) comme un « maintenant » de la succession temporelle, de celui de l'être-présent (παρουσία ou *Anwesenheit*), jusqu'à produire un renversement de sorte que les deux termes deviennent consonants (la redéfinition de *Gegenwart* comme « venir séjourner à notre rencontre », ce sens redéfini s'entend donc à partir d'*Anwesen*) (voir M. HEIDEGGER, « Zeit und Sein », in *SD*, p. 14-16 ; trad. fr. « Temps et être », in *QIV*, p. 26-29). Voir aussi la note de François Fédier (*QIV*, p. 50, note 5). Or, il nous semble nécessaire de penser dans la *Gegenwärtigkeit* gadamérienne ces deux sens de *Gegenwart* pris ensemble : à la fois la temporalité présente (redéfinie) et l'être-présent. Cette précision sera significative pour nous plus loin.

temps conçu comme succession. L'« historique » est ainsi pris au sens d'une temporalité successive.

La différence entre l'historique et le temporel apparaîtra dans le développement gadamérien quelque pages plus loin : lorsque la question de la contemporanéité est abordée à partir de la temporalité festive. En soulignant le rôle secondaire des « références historiques » (*historischen Bezüge*) pour l'essence de la fête – car ces références ne survivent pas à la prédominance de sa temporalité présente, celle de la célébration –, Gadamer ne soutient nullement que le déroulement de la fête serait exclu du temps de l'existence[168]. L'historique est pris ici en un tout autre sens, il n'appelle aucune temporalité réelle (même si Gadamer en parle en termes de « *temporalité* historique », *historische Zeitlichkeit*), mais détermine les faits révolus relatifs à la manière dont la fête a subsisté dans l'histoire, son existence se trouve ainsi découpée en une série d'états fixes : « à l'origine, elle était ainsi, et elle était célébrée ainsi, puis d'une manière différente, puis d'une autre manière encore »[169].

Or, ces deux sens du mot historique doivent être, dans un premier temps, clairement distingés, déjà du fait que, dans la langue allemande, il s'agit de deux notions différentes : la réalité historique (le déroulement temporel des événements) est rendue par le terme *Geschichte*, alors que le mot *Historie* désigne le récit historique (la « conscience historique », *historische Bewusstsein*, chez Gadamer) qui conçoit le passé en tant qu'ensemble immobile de faits accomplis, comme s'il s'agissait d'un objet à étudier. Cette différence a reçu une importance conceptuelle notamment chez Heidegger, ce que ses traducteurs français ont essayé de transmettre en opposant à l'historique (*historisch*) le terme d'*historial* (*geschichtlich*). Heidegger a souvent souligné la proximité qu'a en allemand le mot *Geschichte* avec le verbe *geschehen* (advenir), et son rapport direct avec l'événement (*Geschehen*) entendu, lui aussi, non pas comme un fait dans une chaîne causale, mais en tant que venue à la présence.

Dans les écrits gadamériens sur l'art, cette dualité du terme « historique » ne fait pourtant jamais l'objet de précision : l'usage de ses sens différents dans la langue allemande se fait naturellement[170], c'est pourquoi la traduction française ne reproduit pas

---

[168] Thèse ambigüe (exigeant de notre part une argumentation que nous présenterons plus loin) qui ne signifie pas qu'à la venue de l'événement le temps de l'existence reste sans aucune transformation. Le sens de cette continuité qui subit pourtant une métamorphose a été mis en lumière dans notre analyse du concept gadamérien d'événement, *supra*, p. 66 *sqq.* Sur la divergence que notre hypothèse prend sur ce point avec d'autres commentaires de la conception gadamérienne du temps, voir *infra*, p. 96, note 226. Enfin, pour la redéfinition du « temps de la vie », voir *infra*, p. 95 *sqq*.

[169] *GW* 1, p. 128 ; trad. fr. *VM*, p. 141.

[170] Les deux termes sont parfois mêlés. Par exemple, l'expression « *historische Zeitlichkeit* » (*ibid.* ;

cette nuance, en classant le terme d'historique parmi les emplois occasionnels et en ne lui conférant aucun statut conceptuel. La distinction entre *historisch* et *geschichtlich*, qui semble formelle dans les analyses esthétiques, prendra un tout autre sens dans le contexte du projet de l'herméneutique historique (la partie centrale de *Vérité et méthode*) – c'est là que les deux termes recevront tout leur poids conceptuel, en même temps que s'annoncera la nécessité de dépasser leur séparation « abstraite », l'enjeu même de ce projet consistant à montrer qu'il n'y a pas de *historisch* sans être *geschichtlich*[171].

Comment pourrait s'entendre alors la définition gadamérienne de la « présence intemporelle » de l'œuvre comme dépassement de toute condition *historique*[172] ? Si l'œuvre est « absoute » de la limitation historique, cette « limitation » peut, semble-t-il, se lire dans les deux sens à la fois (qu'il est toutefois nécessaire de distinguer). L'œuvre non seulement est libérée de toute dépendance envers son origine historique dans le passé (libération par la « deuxième naissance » qui prend forme dans la pensée de Kierkegaard), mais abolit, au profit de son présent « pur », la succession du passage temporel (c'est l'exemple de la fête qui va éclairer cette abolition).

Voyons comment est dépassée la limitation de l'œuvre par son origine historique. On trouve les prémisses d'un tel dépassement dans la pensée kierkegaardienne à laquelle le concept même de contemporanéité est emprunté[173]. Kierkegaard, quant à lui, cherche le moyen de réconcilier l'historique et l'éternel dans l'instant présent, comme le dit sa formule paradoxale de « l'éternisation de l'histoire et l'historisation de l'éternité »[174]. L'historique, ainsi, n'est pas aboli, mais libéré de son occasionnalité car devenu

---

trad. fr. *ibid.*) se rapporte précisément au temps « courant », c'est-à-dire au déroulement du passage temporel. Voir la note suivante qui explique l'origine de ces confusions.

[171] Dans son développement sur le mode d'être de la tradition, Gadamer insistera sur la nécessité d'« *abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique* (Historie), *entre l'histoire* (Geschichte) *et le savoir de l'histoire* » (*ibid*, p. 287 ; trad. fr. p. 304. Citation reprise par P. Ricœur dans *Temps et récit*, vol. III, Paris, Seuil, 1985, p. 324, aussi bien que par F. Dastur dans *La Phénoménologie en questions* (« Histoire et herméneutique : Ricœur, Gadamer »), Paris, Vrin, 2004, p. 193). Ajoutons que le concept central de la deuxième partie de *Vérité et méthode* – celui de *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, « conscience du travail de l'histoire » – a pour fondement l'implication de toute recherche historique dans le devenir de la *Geschichte* et donc, l'unité des deux termes.

[172] Ce dépassement renvoie, dans les textes gadamériens, à l'historique tantôt au sens de *historisch*, tantôt au sens de *geschichtlich*. Ainsi, nous trouvons, dans « Ästhetik und Hermeneutik », *GW* 8, p. 1 ; trad. fr. *AC* II, p. 139, les expressions suivantes : « horizon historique » (*historischer Horizont*) ou « origine historique » (*historischer Ursprung*) auxquels l'œuvre ne se réduit pas ; *ibid.*, p. 2 ; trad. fr. p. 140 : « limitation historique » (*geschichtliche Beschränktheit*) dont le contraire est la présence de l'œuvre qui « échappe au temps » ; « provenance historique » (*geschichtliche Herkunft*) ; « L'œuvre d'art n'appelle guère une compréhension historique (*historisch*) ». Voir aussi « Wort und Bild », *GW* 8, p. 375 ; trad. fr. *PH*, p. 188 : « les différences historiques du temps » (*geschichtlichen Zeitunterschiede*).

[173] Voir S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 94-111 (chapitre IV).

[174] *Ibid.*, p. 101.

commencement de l'éternel. « La nouvelle du jour commence l'éternité ! »[175] – cette annonce kierkegaardienne signifie que quelque chose qui est soustrait à toute temporalité, s'instaure (et ainsi, se temporalise, devient commencement) dans le présent vivant de l'existence. Le philosophe danois construit sa conception à partir du problème de la contemporanéité du maître et du disciple, qui implique aussi ce qu'il appelle le « paradoxe » d'un point de départ historique pour la connaissance éternelle. En se demandant s'il est vrai que le disciple contemporain de son maître ait plus d'avantage, soit plus fidèle au maître que ne l'est le disciple de « seconde main » – celui qui appartient à la postérité (ou, en d'autres termes, si la distance historique qui éloigne le disciple du temps auquel a existé son maître, représente un obstacle insurmontable), Kierkegaard affirme la nécessité de distinguer entre la contemporanéité *immédiate*, c'est-à-dire la simultanéité (ou le fait de vivre dans la même période historique), et la contemporanéité vraie et « réelle », qui ne dépend point de l'immédiateté historique.

La vie du maître étant un événement historique, celui qui la connaît « avec la certitude du témoin oculaire », qui était proche de son maître pour l'avoir « vu et entendu » – le contemporain immédiat – possède un savoir qui n'est qu'« un savoir fortuit et historique, une affaire de mémoire ». Ce n'est pas en vertu d'un tel savoir qu'un contemporain devient un disciple, mais – dit Kierkegaard – en vertu de « quelque chose d'autre ». C'est ce « quelque chose d'autre » qui peut faire d'un contemporain *immédiat* un contemporain *réel*, sinon il est « en dépit de sa contemporanéité » un non-contemporain. Il s'ensuit donc qu'un non-contemporain historique – celui dont l'époque est éloignée de l'époque de son maître – peut tout autant devenir un contemporain réel[176]. C'est en ce sens que la contemporanéité n'est pas simultanéité – du fait que être un contemporain (réel) ne repose pas sur le partage du même temps historique.

Être un contemporain réel signifie que ce n'est pas en tant qu'écho d'un événement révolu et éloigné dans le temps, écho transmis par plusieurs générations, que le disciple reçoit la condition divine, qu'il « entend » la parole de Dieu (laquelle, sinon, ne se mesurerait pas au temporel, échapperait à la temporalité vivante de l'existence du disciple), mais il la reçoit *dans l'instant*, il est en rapport *direct* et *sans aucune médiation* (ou lorsque, pour le dire en termes gadamériens, la médiation est « totale ») avec la condition, il la reçoit de Dieu lui-même : « Dans l'instant, il reçoit la condition et la tient de ce maître

[175] *Ibid.*, p. 97.
[176] Voir *ibid.*, p. 107.

lui-même »[177]. C'est en ce sens que l'éloignement historique est « sursumé », et la condition reçue dans l'instant est condition éternelle. Dans cette lumière aussi, « l'éternisation de l'histoire et l'historisation de l'éternité » veut dire ceci : *dans l'instant*[178], l'histoire est susceptible de perdre son caractère occasionnel et de s'élever jusqu'à l'éternité, laquelle à son tour reçoit un commencement historique au sein de la temporalité existentielle ; l'éternité et l'histoire ne sont plus extérieures l'une à l'autre.

> Le don de la condition une fois pour toutes fait par le dieu à l'homme, voilà l'éternel postulat du socratisme, qui ne se heurte pas en ennemi au temps, mais reste incommensurable aux catégories du temporel ; la contradiction humaine est ailleurs, c'est de recevoir dans l'instant cette condition qui, du fait d'en être une pour l'entendement de la vérité, est *ipso facto* l'éternelle condition.[179]

Soulignons deux principes majeurs que Gadamer reprend à la conception de Kierkegaard, et qu'il nous faut retenir aussi pour la compréhension de la contemporanéité propre à l'œuvre d'art. Le premier principe nomme l'*occasionnalité de l'origine historique* pour l'événement de la contemporanéité laquelle peut être atteinte sans être simultanéité. Le deuxième principe concerne le rapport direct, non-médiatisé, qui s'installe *dans l'instant*[180] (et qui n'exige donc pas un retour vers l'origine historique). L'important est aussi d'ajouter que chez Kierkegaard il y a deux manières de comprendre l'historique et le temporel : la première signification est dite « occasionnelle » et concerne aussi bien l'origine historique dans le passé que l'instant présent en tant que moment de la succession ; la seconde est « histoire éternisée », c'est-à-dire l'instant « décisif » dans lequel la condition divine est reçue et qui est le commencement historique de l'éternel. Or, autant Gadamer s'accorde avec Kierkegaard dans le premier point, autant il s'en éloigne

---

[177] *Ibid.*, p. 104.

[178] Sur le sens de cet « instant paradoxal » kierkegaardien, aussi bien que sa différence par rapport à la formule de Damascius « Le temporel en un certain sens s'éternise et l'éternel se temporalise » (énoncée à propos de l'*exaïphnès*, l'« instantané » dont Platon traite dans le *Parménide*), voir l'étude très éclairante de J. COLETTE, « L'instant paradoxal et l'historicité », in D. Tiffeneau (dir.), *Mythes et représentations du temps*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 109-124 (notamment p. 111-115).

[179] S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, p. 102.

[180] Parmi les commentateurs qui soulignent cette catégorie de l'instant chez Gadamer, on peut citer Daniel Tate (D. TATE, « In the Fullness of Time: Gadamer on the Temporal Dimension of the Work of Art », *Research in Phenomenology*, 42, No. 1, 2012, p. 102, note 34) et Guy Deniau (G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 124 *sq.* ; p. 137 *passim.*), l'un cernant la parenté avec l'instant paradoxal de Kierkegaard, l'autre la prenant en tant que soudain (*plötzlich*) qui est le point nodal du passage (*Übergang*) – ce qui ne diffère guère de l'*exaïphnès* platonicien, mais aussi comme *nunc fulgurans*, le point de jaillissement du temps de l'œuvre. Chez Gadamer lui-même, le terme d'instant est thématisé dans l'essai de 1965, « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz » (*GW* 2, p. 133-145 ; trad. fr. « La continuité de l'Histoire et l'instant de l'existence », *LV*, p. 68-83). Il faut ajouter que, lorsque Gadamer s'efforce d'expliciter l'essence de la transition, il se détourne de la conception platonicienne de l'instant (*exaiphnès*) qui « ne se trouve dans aucun laps de temps » et est « le point de départ d'un changement dans l'un et l'autre sens » (PLATON, *Parménide*, 156d), (pour lui cela constitue une « méprise » du vrai sens de la transition) pour la penser en termes de « dissolution idéale » de Hölderlin, voir « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 150 ; trad. fr. *LV*, p. 101.

dans le second. Car le dépassement de l'« occasionnalité » de l'historique et du présent passager n'aboutit pas chez lui à un quelconque « déploiement historique de l'éternité », mais à un présent qu'il appellera « plein » et qui désigne la « présence absolue » de l'œuvre.

Il convient maintenant de quitter le champ théologique dans lequel opère la pensée kierkegaardienne pour revenir au cas de l'œuvre d'art et à la contemporanéité qui est le temps spécifique de sa présence : c'est là que la portée de l'événement et de son présent vivant deviendra pleinement explicite. L'œuvre d'art est reçue *dans l'instant* par-delà toute distance temporelle qui nous sépare de son origine historique, c'est-à-dire que c'est l'œuvre elle-même, dans son identité, qui se présente à nous, qui nous parle. Gadamer insiste sur cette façon qu'a l'œuvre de nous interpeller pour ainsi dire « en personne », en évoquant le « langage de l'art » comme signe d'une telle présence : ce que l'œuvre dit, elle le dit « non à la manière dont un document historique dit quelque chose à l'historien ; elle le dit à tout un chacun comme si cela lui était dit à lui seul, comme quelque chose de présent et de contemporain »[181]. Ici, le langage dont l'art est capable nous fait penser à un être vivant.

L'image de l'œuvre en tant qu'être vivant n'a pas seulement un sens figuré (l'œuvre nous parle « en personne »), mais relève de la constitution « organique » qui appartient à l'œuvre. De quelle constitution s'agit-il proprement et en quoi est-elle « organique » ? Cet agencement structurel propre à l'œuvre remonte en effet à la transformation gadamérienne du concept même d'œuvre qu'il pense, comme il a été précédemment constaté, en tant que « configuration » (*Gebilde*). C'est à travers la structure de l'œuvre en tant que présentation de soi (*Selbstdarstellung*) que nous avons défini la constitution de l'événement herméneutique comme la communauté du « préalable » et du présent vivant. Lorsque Gadamer dit qu'il faut « penser ensemble la temporalité et l'intemporalité » de l'œuvre afin d'arriver à penser sa contemporanéité, il fait manifestement signe vers une scission temporelle à l'intérieur de l'œuvre elle-même qui ne supprime pas pourtant son unité en tant que totalité du sens. Toute structure, comme on le sait, se définit non pas comme une pluralité d'éléments ramenés ou joints l'un à l'autre, mais en tant qu'*unité* qui possède une différenciation interne[182]. Nous avons déjà signalé

---

[181] « Ästhetik und Hermeneutik », *GW* 8, p. 5 ; trad. fr. *AC* II, p. 145.

[182] Dans « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête », Gadamer parle de la constitution *organique* de l'œuvre d'art, qui est « unité vivante » (*lebendige Einheit*) ayant une « structure interne », et non des « pièces rapportées » ensemble (« Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest », *GW* 8, p. 133 *sq*. ; trad. fr. *AB*, p. 71). Il se situe ainsi dans la problématique posée déjà chez les Anciens. Voir le développement aristotélicien sur le rapport entre l'ensemble et ses parties, dans le livre Z de la

l'importance de penser la continuité du temps au sein de l'expérience esthétique. Or, la condition de « penser ensemble la temporalité et l'intemporalité » qu'exige la scission interne de l'œuvre en *Selbst* et *Darstellung*, n'implique aucune construction ou dédoublement de temporalités. L'œuvre étant configuration (*Gebilde*), elle n'est pas une sorte d'emboîtement des temps différents. C'est au contraire de l'unité qu'il s'agit, le concept de contemporanéité étant l'expression même d'une telle unité.

Ce mode d'être temporel de l'œuvre-figure (ou œuvre-organisme) est explicité chez Gadamer à partir de l'être de la fête et du caractère de répétition qui lui est propre. Nous retrouvons ici exactement la même organisation que celle de la *Selbstdarstellung*, c'est-à-dire, quelque chose dont le mode d'être même consiste à se manifester toujours autrement, tout en se répétant dans son identité[183]. Nous devons d'abord préciser le sens de la « répétition » qui caractérise la temporalité festive, aussi bien que la temporalité esthétique. Comme le laisse présupposer déjà la conception gadamérienne de la *mimèsis*, il ne s'agit pas là non plus de la répétition au sens habituel du terme. Ce qu'on appelle généralement « répétition » (*Wiederholung*), présuppose nécessairement un original (*das Ursprüngliche*) que la répétition « répète ». Cela veut dire que toute répétition « actuelle » (qui se produit dans un « maintenant » présent) est, malgré son effectivité, toujours secondaire par rapport à l'original qui la précède. De ce fait, la « répétition » ne possède pas sa propre contenance, mais doit produire un « retour » jusqu'à l'original (l'expression de Gadamer est « ramené à l'originel », *auf ein Ursprüngliches zurückgeführt*, qui désigne un mouvement en arrière). Ce sens de la répétition nous placerait bien évidemment dans un rapport subordonné entre l'original et la copie (dépassé par la redéfinition de la *mimèsis*), et dans la temporalité « rétrospective » d'un regard tourné vers l'époque historique de l'original, que ce rapport implique. Dans la définition donnée par Gadamer du véritable sens de la répétition de l'œuvre – « *jede Wiederholung [ist] gleich ursprünglich zu dem Werk selbst* », « toute répétition a […] le même rapport *originel* à l'œuvre même »[184] (on pourrait aller, semble-t-il, jusqu'à traduire : « toute répétition est dans la même mesure

---

Métaphysique (1041b10-30), où Aristote parle de « quelque autre chose » qui, sans être élément, fait précisément que les éléments forment un ensemble, un « tout [qui] soit un, non comme un tas, mais comme la syllabe » (ce passage aristotélicien est repris dans l'essai de G. AGAMBEN, « La structure originelle de l'œuvre d'art », in *L'homme sans contenu*, trad. C. Walter, Strasbourg, Circé, 1996, chapitre 9, p. 153-167).

[183] Daniel Tate propose de la penser en tant que « structure ouverte » qui ne désigne pas la dispersion de l'identité de l'œuvre (son caractère d'*ergon*), mais, en tant qu'événement, laisse apparaître la dimension « répétitive » de son identité. Voir D. TATE, « In the Fullness of Time », *op. cit.*, p. 100 : « So despite its formal character as a finished piece, the work of art exhibits the open structure of an event that must be continually repeated » [Nous traduisons : « Malgré son caractère formel en tant qu'œuvre accomplie, l'œuvre d'art manifeste la structure ouverte de l'événement qui doit être constamment répété. »]

[184] *GW* 1, p. 128 ; trad. fr. *VM*, p. 140. [Nous soulignons]

originelle que l'œuvre elle-même »[185], car c'est l'œuvre elle-même qui se répète – ainsi est évité le terme du « rapport » qui donne à penser justement la séparation entre l'œuvre et sa présentation) – nous reconnaissons le modèle kierkegaardien de la contemporanéité authentique. Ce n'est pas l'« original » donné une fois pour toutes, qui sera ensuite indéfiniment répété, mais dont la répétition sera toujours médiatisée, par l'absence de l'« original » lui-même. Pour atteindre la vraie contemporanéité, il faut écarter ce rapport de copie à original. Ce qui vient plutôt au jour dans la répétition de l'œuvre en ses manifestations multiples, est ce que Gadamer appelle « extraction » (*Hervorholung*)[186]. Or, ce terme ne se mesure nullement au rapport entre copie et original, mais nomme précisément un *retour* (*Wiederkehr*[187]) de la chose elle-même, au sens de réitération ou venue à la présence à chaque fois nouvelle. Ce n'est donc pas un retour dans le passé afin de remonter jusqu'à l'original, mais un retour de l'« original » lui-même au sein du présent. Il en est ainsi pour le caractère répétitif de la fête (Gadamer fait allusion aux fêtes *périodiques*, le mot qui exprime parfaitement le sens du retour du même). Ce n'est pas à chaque fois la commémoration d'une fête « originelle », mais le retour (*Wiederkehr*), toujours différent, de la fête *elle-même*[188].

Le sens redéfini de la répétition permet de mieux cerner la différence qui existe entre le temporel et l'historique, aussi bien que le caractère secondaire que ce dernier a pour l'être de la fête. Gadamer le souligne en disant que « l'étant qui n'est que dans la mesure où il ne cesse de devenir un autre est temporel (*zeitlich*) en un sens plus radical que tout ce qui appartient à l'histoire (*Geschichte*) »[189]. Ici, le temporel s'oppose à l'historique (*geschichtlich*) comme susceptible de se répéter dans la venue à chaque fois différente, alors que l'essence de l'historique consiste en sa singularité, en son caractère unique. La temporalité festive résiste à toute interprétation qui la considère comme événement historique – dans la temporalité de la fête, il n'y a rien d'un tel événement (c'est-à-dire que ce qui est *célébré* dans la fête, ce n'est pas son origine dans l'histoire, ni précisément ce

---

[185] Une telle traduction se confirme à partir de la pensée gadamérienne elle-même, voir *ibid.*, p. 100 ; trad. fr. p. 112 : « Toute rencontre de l'œuvre a rang et droit de production nouvelle ». Voir aussi cette idée mise en lumière par G. DENIAU, dans *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 113 (paragraphe consacré au « temps propre » de l'œuvre d'art) : « Il appartient au sens de *Hervorholung* que toute présentation soit *première*, que la présence de l'œuvre d'art n'en finisse pas de se présenter dans la différenciation originaire du *Selbst* et de la *Darstellung*. » [Nous soulignons]

[186] *GW* 1, p. 120 ; trad. fr. *VM*, p. 132.

[187] *Wieder-* signifie « de nouveau ». Ainsi, s'il s'agissait d'un retour « en arrière » vers l'original, on dirait *Rückkehr* (ou encore, on entend bien cette différence dans les verbes allemands *wiederkommen* et *zurückkommen*).

[188] Voir l'expression de D. Tate pour désigner le caractère répétitif de l'être festif – « essentially recurrent phenomenon » (phénomène essentiellement récurrent), D. TATE, « In the Fullness of Time », *op. cit.*, p. 100.

[189] *GW* 1, p. 128 ; trad. fr. *VM*, p. 141.

qui advient une fois pour sombrer dans le passé) et pourtant l'arrivée de la fête est toujours un événement (événement qui est *avènement*, entrée dans la présence).

Un déplacement considérable (déjà signalé au passage) se produit ici dans les termes du « temporel » et de l'« historique » (*geschichtlich*), qui nous détourne en effet de nos premières considérations à propos de ces notions, quoiqu'il ne les rature pas. Si, au tout début du paragraphe, nous avons évoqué l'emploi gadamérien de *geschichtlich* dans la proximité du *zeitlich*, temporel (l'historique désignait alors la temporalité « existentielle » entendue comme passage du temps), maintenant une distinction s'impose, propre au temporel lui-même. Qu'est-ce que Gadamer entend au juste sous « temporel » en disant qu'un être-autre est temporel « en un sens plus radical que tout ce qui appartient à l'histoire » ? Une réponse pourrait être apportée à l'aide de la distinction formulée par Guy Deniau, entre « être-autre structurel » (qui appartient à l'essence) et « devenir autre historique » (qui relève de la succession temporelle)[190]. La première expression correspond au mode d'être véritable de la fête en tant que répétition à chaque fois différente de la fête elle-même, alors que le second ne désigne rien d'autre que le temps « historique », se déployant en succession, le changement qui présuppose un substrat immuable (« une seule et même chose change d'une fois à l'autre », on pourrait de nouveau évoquer ici l'*alloïôsis* aristotélicien en tant que changement du substrat).

> La dimension du temps [au sens de la succession] et son expérience ne permettent de comprendre le retour de la fête que comme un retour historique : une seule et même chose change d'une fois à l'autre. En vérité, cependant, une fête n'est pas une seule et même chose, *mais elle existe en étant sans cesse différente*. Un étant qui n'est qu'en étant sans cesse autre, est, dans un sens radical, temporel : il a son être dans le devenir (*es hat im Werden sein Sein*).[191]

Il est significatif ici que les termes contraires de la distinction proposée par Deniau, sont *être* et *devenir* ; ces termes se trouvent au fondement de l'opposition qui remonte à Platon et est portée à son paroxysme dans la scolastique, entre éternité (seules les choses éternelles *sont* au sens strict) et temps (dont le propre est de devenir et non pas d'être). Nous pouvons maintenant évaluer toute la radicalité ontologique de la démarche gadamérienne : dans l'être de la fête et de l'œuvre d'art, Gadamer arrive à penser, autrement que Heidegger, l'*être* qui est temporel dans son essence, qui « n'est que dans le

---

[190] G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 114 *sq*.

[191] *GW* 1, p. 129, note 225 ; trad. fr. *VM*, p. 141. Les termes de *Werden* (devenir) et *Sein* (être) seront mis ensemble dans l'expression que Gadamer reprend chez Platon (*genesis eis ousian*, dans le *Philèbe*, 26d8) – *Werden zum Sein*, la venue à l'être, pour forger une formule capitale dans laquelle s'exprime son ontologie tardive de l'œuvre d'art, « l'être ressort du devenir » (*Das Sein kommt aus dem Werden heraus*), « Wort und Bild », *GW* 8, p. 385 *sq*. ; trad. fr. *PH*, p. 202 *sq*. Voir aussi notre analyse dans ce chapitre *infra*, §4(a), p. 123.

devenir et dans le retour »[192]. Il réalise ainsi la réconciliation de deux termes que la tradition a souvent vus comme radicalement opposés – celui d'être et de devenir. Le concept tardif gadamérien d'accomplissement, auquel nous consacrerons plus loin une analyse spéciale, est expression particulière de cette réconciliation.

Dans une note très dense[193] déployant ce rapport entre « être » et « autre » dans l'être-autre (ou encore, la « permanence » ou identité qui possède une expression temporelle), Gadamer montre qu'une telle « permanence » a été pensée chez les Grecs, d'Anaximandre à Aristote (il suffit de la considérer par-delà les contenus doctrinaux du platonisme radicalisés dans la tradition chrétienne). Platon lui-même, dans le *Parménide*, explicite cette structure de l'être-autre comme l'être du jour, qui est partout et partout il est différent, qui « restant un et identique, se trouve en plusieurs endroits en même temps et n'en est pour si peu distinct de lui-même »[194]. Cette permanence du jour que Gadamer rapproche de la permanence de l'*apeiron* (*das Nicht-Ausgehen des Apeiron*, sa capacité de ne pas s'épuiser, ne pas se terminer) s'exprime chez les auteurs anciens à l'aide des « phénomènes purement temporels » comme retour ou devenir. Mais la temporalité de ces « phénomènes temporels » se distingue complètement de la temporalité habituelle qui possède la structure de la succession, sa « permanence » se fonde au contraire sur la « présence (*Anwesenheit*) indivisible » – la « *Parousia* du *Même* », qui consiste en un retour constant du même faisant que ce « même » ne cesse de devenir tout le temps autre. Ainsi, le type de permanence que met en lumière le propos gadamérien n'appelle pas une conservation ou une persistance immuable, mais renvoie à l'identité de la présence[195]. L'emploi du mot « présence » dans la note en question – *Anwesenheit* ou *parousia* et non *Gegenwärtigkeit* – nous indique[196] que cette fois-ci, c'est précisément le sens d'être-là qui est mis en avant. Et, comme nous l'a appris Heidegger, une telle présence est « authentiquement », c'est-à-dire par essence, temporelle.

Essayons maintenant d'approfondir cette différenciation dans la signification du temporel lui-même (en restant toujours sur le cas de la temporalité festive), afin

---

[192] *GW* 1, p. 128 ; trad. fr. *VM*, p. 141.
[193] Note 225, *ibid*., p. 128 *sq*. ; trad. fr. *ibid.*
[194] PLATON, *Parménide*, 131b.
[195] Si Gadamer mentionne, à la fin de la note 225, sa propre contribution à la question, en renvoyant vers ses études sur Héraclite, c'est que la figure d'une « permanence en devenir » constitue le cœur de la pensée héraclitéenne, comme nous le montrent ses images célèbres du fleuve « dans lequel tout se meut et se transforme » et qui « n'en demeure pas moins le même », dans lequel se joignent « l'unité du cours d'eau et […] la mobilité perpétuelle de son écoulement » (« Heraklit-Studien », *GW* 7, p. 49 *sq*. ; trad. fr. « Études héraclitéennes », *IG*, p. 93 *sq*.) ou bien du feu, ce « vivant éternel », qui s'allume et s'éteint et qui « se transforme sans cesse sous fond de permanence » (*Ibid.*, p. 72 ; trad. fr. p. 128).
[196] À la lumière de l'explication donnée *supra*, p. 80, note 167.

d'expliciter le sens authentique du temps chez Gadamer. Si nous avons constaté qu'en n'étant pas de l'ordre de l'événement historique, la fête est néanmoins un événement, le propre de cet événement est qu'il est entièrement placé dans le *présent* et ne se détermine pas par les dimensions habituelles du temps. Comme le dit Gadamer, la temporalité de la fête « exclut manifestement les distinctions que nous connaissons dans l'expérience du temps, en présent, souvenir et attente »[197]. On peut tirer deux conséquences de ce constat. La première conséquence, c'est qu'il est impossible de penser la temporalité festive à partir du mode de la succession (et donc, à partir de la « temporalité de la vie » que nous avons préalablement considérée comme passage continuel du temps). La deuxième conséquence, ensuite, c'est que le « présent » propre à l'avènement de la fête ne se réduit pas à un présent qu'on a l'habitude de compter parmi les dimensions temporelles comme celles du passé ou de l'avenir. Gadamer renforce cette idée lorsqu'il définit le présent de la célébration comme « présent *sui generis* », de son propre genre, c'est-à-dire, différent de notre expérience courante du présent. Dans « Esthétique et herméneutique », Gadamer explicite la particularité du présent de l'œuvre par la formule suivante : « une présence absolue pour tout présent » (*für die jeweilige Gegenwart absolute Gegenwart*) [198]. Le texte allemand donne surtout à penser la disparité entre deux « présent » : *jeweilige Gegenwart* (présent « du moment », passager) et *absolute Gegenwart* (présent « absous » de sa détermination transitoire).

Le temporel auquel nous avons associé l'historique (*geschichtlich*) est en effet un produit de la succession (expérience du temps « ordinaire »). Or, en renonçant à ce temps « ordinaire », Gadamer fait appel à une temporalité différente : ce n'est pas une éternité qui se trouve opposée à la temporalité « ordinaire », mais le « temps du présent » (*Gegenwärtigkeit*)[199]. La célébration comme mode propre de la temporalité de la fête est en effet quelque chose d'absolument contraire par rapport à la succession (quoique la distinction des temporalités ne se fonde pas uniquement sur cette différence). Le sens temporel de la célébration (*Begehung*) qui est l'absorption totale dans le présent, désigne la

---

[197] *GW* 1, p. 128 ; trad. fr. *VM*, p. 140.

[198] « Ästhetik und Hermeneutik », *GW* 8, p. 8 ; trad. fr. *AC* II, p. 148 *sq*.

[199] Il convient ici d'évoquer l'expression que Gadamer introduit dans « Du temps vide et du temps plein », « un temps antérieur à la temporalisation » (*eine Zeit vor der Verzeitlichung*) (« Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 147 ; trad. fr. *LV*, p. 97), soulignée par Guy Deniau (qu'il appelle « la temporalité d'avant la temporalisation » ou la présence de l'œuvre « avant même que [l'œuvre] n'entre dans l'histoire »), dans G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 121-122 *passim.* Cette formule, à laquelle nous reviendrons, est, à nos yeux, une manière heureuse d'indiquer la scission au sein du temporel lui-même, sans tomber dans l'opposition irréelle et usée entre temps et éternité, ou, comme on verra plus loin, entre temporalités « authentique » et « non-authentique ».

mise en suspens aussi bien d'un but vers lequel on se dirige, que de l'origine ; ici aucun terme de progrès, ni de provenance ne s'applique :

> La célébration est telle qu'on ne doit pas tout d'abord partir pour arriver ensuite quelque part. Lorsqu'on célèbre une fête, la fête est toujours là et elle est là tout le temps. Le caractère temporel de la fête tient à ce qu'elle est « célébrée », sans avoir à se décomposer en moments qui se succéderaient les uns aux autres dans la durée.[200]

b) Succession ou contemporanéité ? Le dépassement du modèle successif du temps dans les écrits tardifs : temps plein, temps propre et temps de la vie

Les deux « expériences fondamentales du temps »[201] que Gadamer conceptualise d'abord dans « Du temps vide et du temps plein » (1969), ensuite dans « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête » (1974), sont l'« expérience normale et pragmatique »[202] – qu'il appelle aussi « temps vide » (*leere Zeit*), – et celle du « temps rempli » (*erfüllte Zeit*)[203], que dans l'essai de 1974 Gadamer dénomme aussi le « temps propre » (*Eigenzeit*). Nous venons de voir que cette distinction apparaît initialement dans *Vérité et méthode*, entre temps comme succession et temps de la célébration, « présent *sui generis* ». La plupart des commentateurs ont attiré l'attention sur cette opposition en la mettant en lumière souvent comme quintessence de la pensée gadamérienne du temps[204]. Mais ne voit-on pas plutôt ici un signe vers les fameuses analyses heideggériennes dans le §81 d'*Être et temps*, où la vision du temps des horloges (temps dont on use et dont on dispose) fut dénoncée en tant que compréhension vulgaire du temps ? De la même manière, l'expérience du temps vide est caractérisée par Gadamer comme celle « de disposer du temps, de partager le temps qu'on a ou qu'on n'a pas », ce « temps vide » étant

---

[200] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 131 ; trad. fr. *AB*, p. 68.

[201] Voir, à ce sujet, « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 137-153 ; trad. fr. *LV*, p. 84-104. Dans « L'art comme jeu, symbole et fête », Gadamer parle de « deux expériences fondamentales du temps » (*GW* 8, p. 132 ; trad. fr. *AB*, p. 69).

[202] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[203] La traduction plus adéquate du mot allemand *erfüllte* est probablement la traduction anglaise qui le rend par *fulfilled* (et non pas *full*). C'est que le mot « plein » (*voll* en allemand) ne transmet pas complètement la pluralité du sens de *erfüllte*, ce terme réunit à la fois remplissement et accomplissement. L'opposition gadamérienne n'est pas celle entre les contraires vide-plein, la différence se trouve ailleurs. Nous proposons de formuler cette différence comme celle entre les verbes allemands *ausfüllen* qui caractérise la façon dont on remplit le temps vide (et dont une des significations est littéralement « occuper ou faire passer le temps, consacrer son temps à quelque chose ») et *erfüllen*, remplir non pas au sens d'occuper ou de remplir comme on remplit d'eau un verre vide, mais comme réaliser ou accomplir.

[204] Ainsi, les deux types de temporalité sont au centre des analyses de Sh. ROSS, dans « Temporality of Tarrying in Gadamer », *Theory, Culture & Society*, 23, No. 1, 2006, p. 106-110, de J. C. ROBINSON, « Timeless Temporality », *op. cit.*, p. 98-100, et de D. TATE, « In the Fullness of Time », *op. cit.*, p. 111 *sq*.

« quelque chose qu'on doit avoir pour pouvoir le remplir »[205], dont les exemples extrêmes sont l'ennui et l'affairement – bref, le temps qu'on traite comme un objet et dont on peut se servir. Heidegger, pour distinguer la « temporalité originelle » de cette vision objectivée du temps, insiste dans le §65 d'*Être et temps* : « Le temps n'"est" absolument pas un *étant*. »[206] Toutefois, les enjeux de Gadamer ne sont pas ceux de Heidegger : bien que Gadamer lui aussi cherche à rendre compte de la temporalité *originelle*[207] – intention qui, dans un premier temps, ne diffère pas du projet heideggérien –, cette temporalité originelle n'est pas la même chez les deux philosophes[208].

Qu'est-ce donc que le temps originel selon Gadamer ? Si l'herméneutique essaie de penser la temporalité « originelle », c'est avant tout dans le but de saisir l'expérience *véritable* du temps[209], en renonçant à la temporalité quotidienne parce qu'« on n'y fait pas l'expérience du temps comme temps »[210], mais aussi pour rendre justice à l'*expérience* elle-même du comprendre laquelle possède une temporalité propre. Afin de tracer cette double démarche, reprenons les étapes de l'élaboration par Gadamer du concept adéquat de la temporalité à laquelle on accède au sein de l'expérience esthétique : du « présent *sui generis* » de *Vérité et méthode*, en passant par le « temps plein » de la conférence de 1969 et jusqu'au « temps propre » (*Eigenzeit*) dont on trouve la thématisation dans « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête ».

Le développement du concept de contemporanéité dans l'*opus magnum* gadamérien a mis en lumière un type particulier de présence (*Gegenwärtigkeit*) qui est le temps présent de l'œuvre. L'accent y est mis, comme l'indique le terme allemand, sur la dimension temporelle du présent (sa « présenteté »), mais Gadamer l'entend aussi au sens ontologique (c'est-à-dire l'être-présent de quelque chose ou de quelqu'un, ce que désigne le terme

---

[205] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 132 ; trad. fr. *AB*, p. 69.

[206] M. HEIDEGGER, *SZ*, p. 328 ; trad. fr. *ET*, p. 231. On peut ajouter ici le propos de la conférence heideggérienne « Temps et être » (1962), lequel, quoiqu'il ne fournisse pas une continuation du projet de *Sein und Zeit*, insiste toujours sur la non-étantité radicale du temps : « Le temps n'est pas une chose ; par suite ce n'est rien de l'étant. » (*SD*, p. 7 ; trad. fr. *QIV*, p. 16).

[207] Comme Gadamer l'avoue lui-même dans « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 140 *sq*. ; trad. fr. *LV*, p. 89 : « […] la question est de savoir si ce genre d'expérience du temps, celle que nous projetons en vue du remplissement, est l'expérience originelle du temps » – avant de se tourner vers la problématique proprement heideggérienne : « Toutes les formes du disposer du temps ne relèvent-elles pas d'une *temporalité inauthentique*, c'est-à-dire d'une expérience du temps qui présuppose une *temporalité plus originelle* […] ? ». [Nous soulignons]

[208] Ici, nous sommes fortement d'accord avec Jean Grondin, lorsqu'il dit que Gadamer ne suit pas la vision heideggérienne de la temporalité originelle comme être-en-vue-de-la-mort, dont la dimension privilégiée est l'avenir (voir J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 126 *sq*.). Pourtant, nous ne suivons pas Grondin dans son accentuation de la dimension du passé dans la question du temps chez Gadamer.

[209] Tâche qui rejoint manifestement celle de la justification gadamérienne de la vérité dans l'art.

[210] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 132 ; trad. fr. *AB*, p. 70.

utilisé par Heidegger d'*Anwesenheit*). Or, à part sa connotation temporelle, le terme présuppose une sorte d'intensification du présent qui « s'élève » pour ainsi dire au-dessus du cours temporel (dans celui-ci le présent n'est qu'une limite entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore) : c'est ici le véritable sens de l'expression gadamérienne de la « supériorité temporelle » de l'œuvre d'art. C'est dans le même registre que Gadamer définit la contemporanéité en termes de « *pleine* présence » (*volle Gegenwart*)[211] : « La "contemporanéité" […] veut dire qu'une chose unique qui se présente à nous, si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert pleine présence dans sa présentation (*Darstellung*). »[212] Cette présence qui est « totale » (*totale Gegenwärtigkeit*) consiste en ce que toute médiation est abolie, ce qui vient à se présenter est « présent » à la fois au sens d'*être* présent et d'être *présentement* ; elle est « pleine » car la chose présente est toute entière là, identique à elle-même, rien en elle n'est absent et ne renvoie vers un au-delà.

Le motif de la plénitude resurgit, déjà explicitement, dans la formule du « temps plein » de la conférence de 1969, reprise également cinq ans plus tard dans « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête ». Le temps plein n'est pas « à remplir » (*auszufüllende*)[213] comme l'est le temps vide, justement parce qu'il est « rempli » ou « accompli » (les deux sens du mot *erfüllte*). Ce n'est pas non plus un temps que quelqu'un ait rempli, il ne relève nullement de l'activité subjective. On peut cependant remarquer que cette formule reste ambiguë et contraint Gadamer à la compléter à chaque fois par d'autres expressions (telles que « temps organique » dans le texte de 1969 et « temps propre » en 1974). Si Gadamer ne trouve pas le mot « rempli » entièrement satisfaisant, c'est sans doute par souci d'éviter la confusion entre temps « rempli » (*erfüllte*) et temps « à remplir » (*auszufüllende*) qui est le temps vide – la différence entre les deux mots semble être une différence de degré : si le temps est rempli, c'est qu'il n'est plus à remplir, il n'est plus vide, mais quelqu'un l'aurait rempli. Une autre connotation que révèle ce terme et à laquelle Gadamer voudrait manifestement se soustraire, c'est le thème de la plénitude du temps dans le christianisme[214].

---

[211] Sans doute, l'un des précurseurs du terme *erfüllte*, en tout cas il exprime ici la même idée.

[212] *GW* 1, p. 132 ; trad. fr. *VM*, p. 145. [Traduction légèrement modifiée]

[213] « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 139 *sq*. ; trad. fr. *LV*, p. 87-88 *passim.*

[214] Nous lisons, par exemple, chez Kierkegaard dans *Le concept de l'angoisse* (S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*. *Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, *op. cit*., p. 257) : « Le concept autour duquel tout gravite dans le christianisme, celui qui a tout renouvelé est la plénitude des temps, mais cette plénitude est l'instant comme éternité, cette éternité étant en même temps l'avenir et le passé. » Toutefois, la pensée chrétienne tire elle-même ce motif du néoplatonisme (l'*Aiôn* plotinien ou encore le « temps intégral » chez Damascius), auquel Gadamer s'adresse afin d'expliciter la structure du « temps de la vie » (notamment, au concept d'*Aiôn*).

Or, ce qu'il nous importe de retenir dans cette notion de « temps plein » ou « rempli », c'est le mode de *devenir* qu'il met en œuvre. Comme le donne à penser un des concepts éminents de l'esthétique gadamérienne qui est celui d'*accomplissement* (dans lequel on reconnaît de nouveau le motif de la plénitude), le terme du devenir propre à l'événement de l'œuvre possède à la fois deux significations[215], qu'il s'agit de maintenir ensemble. C'est d'abord devenir au sens d'« être devenu », qu'on trouve dans la métamorphose en tant que venue de quelque chose à la présence (le sens premier de l'événement). C'est lorsque, par exemple, à l'arrivée de la fête, le temps est « *devenu* lui-même festivité », il est métamorphosé, en cessant de s'écouler : « [La fête] communique sa propre festivité au temps et, ce faisant, elle l'arrête et elle l'amène à demeurer là où il est. »[216] Ce temps « métamorphosé » n'est pas « sans visage », mais a sa consistance propre, il est *devenu* consistant. Le deuxième sens du devenir s'exprime comme « *être en devenir* » – c'est ainsi que Gadamer parle d'une sorte de « volume » (il dit justement « gain de volume », *Gewinn an Volumen*[217]) de l'œuvre qui ne cesse de s'accroître et de s'intensifier. Le « volume » sans cesse croissant signifie que l'« arrêt » du temps (*Zeithalt*) ou sa condensation n'entraînent pas l'abolition de la temporalité : être en devenir désigne précisément une sorte de *durée* (*Weile*) qui est pourtant différente du passage continuel du temps (durée comme *Dauer*). Le terme « rempli » ne doit donc pas s'entendre seulement comme quelque chose d'achevé, mais plutôt comme ce dont le « remplissement » serait toujours en devenir. En témoigne l'expression gadamérienne particulièrement évocatrice de « temps mûrissant » (*reifende Zeit*) qui apparaît dans « Du temps vide et du temps plein »[218]. Si nous revenons pour un instant sur le concept d'*événement* organisateur de la structure temporelle de l'œuvre, nous pouvons en mesurer la transformation dans la conception de Gadamer : il ne se limite pas à désigner une ponctualité discontinue, mais est ce que Claude Romano appelle, dans le cadre de la problématique héraclitéenne, « événement continuel » ou « pérennité mouvante »[219].

---

[215] Nous trouvons ces deux sens du devenir pensés ensemble dans l'être qu'est l'*energeia* aristotélicienne, voir *infra*, §4(a), p. 121 *sq*. Voir aussi « Wort und Bild », *GW* 8, p. 386 *sq*. ; trad. fr. *PH*, p. 203 *sq*. Chez Aristote, le passage correspondant se trouve dans le livre Θ, 6 de la *Métaphysique*, voir ARISTOTE, *Métaphysique*, 1048b17-38.

[216] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 132 ; trad. fr. *AB*, p. 70.

[217] Le terme est employé afin de caractériser l'expérience du texte littéraire, dans « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 353 ; trad. fr. « Texte et interprétation », *AC* II, p. 224. Cependant, dans l'entretien avec Carsten Dutt, il est repris en tant que « dimension expérientielle du comprendre esthétique » (*HAPP*, p. 62 *sq*. ; trad. fr. *HEPP*, p. 98.)

[218] « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 151 ; trad. fr. *LV*, p. 102. L'expression est de Hölderlin.

[219] C. ROMANO, « "Entre le vide et l'événement pur" : la phénoménologie », *op. cit.*, respectivement p. 5 et p. 6.

La consistance ou « densité » (le temps de l'œuvre est « déjà » devenu plein) et le « volume » croissant (ce temps continue à se remplir), dans lesquelles s'exprime véritablement le concept de *plénitude* du temps, résultent en effet de la constitution de l'œuvre comme « formation » (*Gebilde*) en tant qu'elle se configure dans l'événement. C'est ici que l'expression de « temps plein » est complétée par celle de « temps propre » (*Eigenzeit*)[220] qui rend manifeste le lien étroit avec le thème de la *vie*[221] : « [L]'œuvre d'art est analogue […] à un organisme vivant : *elle est une unité possédant une structure interne*. Mais ceci signifie qu'elle a, elle aussi, son *temps propre*. »[222]

Il faut remonter à la pensée grecque dans laquelle le temps est d'abord conçu dans un rapport étroit avec la notion de vie (la durée de la vie). Dans « Du temps vide et du temps plein », Gadamer, en passant au-delà du concept chrétien d'éternité, souligne la signification temporelle du mot *aiôn* (αἰών) dans le platonisme. L'*aiôn* grec ne fut traduit par « éternité » que rétrospectivement, dans la séparation croissante entre le temps et l'éternité (entre *chronos et aiôn*) en train de s'installer dans le christianisme. Or, le premier sens du mot *aiôn* est durée de vie individuelle[223], ce qui l'opposait au temps « général » qu'est le *chronos*.

Mais qu'est-ce que le temps de la vie ? Gadamer évoque d'abord, à ce propos, l'expérience propre à tout être vivant de devenir plus âgé. « Or devenir plus âgé n'est pas une expérience du passage du temps mais une déterminité spécifique de *ce qui a son propre temps*. »[224] Ici, l'expérience de l'âge ne se saisit pas en des déterminations « historiques » comme celles de l'écoulement temporel ; de telles déterminations impliqueraient en effet une succession qui s'étend entre le passé et l'avenir (le temps qui

---

[220] Nous trouvons, déjà en 1964, dans « Esthétique et herméneutique » (« Ästhetik und Hermeneutik », *GW* 8, p. 1 ; trad. fr. *AC* II, p. 139) un motif semblable : « seine eigene Gegenwart », « son propre présent ».

[221] Thème qui transparaît aussi dans le vocabulaire de l'« organique » et de l'« organisme », que nous avons déjà évoqué en rapport avec la structure de l'œuvre. Or, Gadamer ne laisse aucune équivoque à propos de ce rapport : « Le phénomène de l'art a toujours été très proche, dans notre pensée, de la détermination fondamentale de la vie qui possède, quant à elle, la structure de l'être "organique". » (« Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 133 ; trad. fr. *AB*, p. 70 *sq*.)

[222] *Ibid*., p. 133 *sq*. ; trad. fr. p. 71. [Nous soulignons]

[223] Pour l'analyse sémantique approfondie du concept d'*aiôn*, voir l'étude d'A.-J. FESTUGIÈRE, « Le sens philosophique du mot AION », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 254-272, dans laquelle l'auteur retrace toute l'évolution du sens de ce terme dans la pensée grecque : *aiôn*, c'est d'abord « durée de vie individuelle », « temps d'existence » (temps relatif à un être vivant, par opposition à *chronos* qui est le temps au sens absolu) ; par l'extension de ce premier sens, *aiôn* reçoit la signification d'âge, d'un long espace du temps, et ce n'est qu'à partir de ce second sens qu'il désigne la durée illimitée propre à l'univers (d'où son sens tardif d'éternité). Dans « Du temps vide et du temps plein », Gadamer s'efforce de montrer que cette signification dérivée (présente dans la formule platonicienne du *Timée* « le temps est image mobile de l'éternité (*aiôn*) » (37d)) garde néanmoins la trace de sa provenance initiale du « temps de la vie ». Le monde chez les Grecs étant pensé comme un être vivant, « l'*Aiôn* est donc le temps de la vie du grand animal du monde, la durée illimitée supérieure du monde animé par son "âme" » (« Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 144 ; trad. fr. *LV*, p. 93).

[224] *Ibid*., p. 146 ; trad. fr. p. 96. [Nous soulignons]

coule de l'avenir pour sombrer dans le passé). L'expérience de l'âge est inséparable du présent de la vie, la structure même de la temporalité vitale étant définie chez Gadamer en termes de *permanence*, comme « la perception intérieure d'un présent qui dure »[225]. Grâce à cette permanence du temps vital, s'il y a, dans le devenir plus âgé, la discontinuité du « devenir autre »[226] – la radicalité d'une métamorphose annonçant « le surgissement sans médiation du nouveau et le naufrage de l'ancien »[227] – ce n'est que pour renvoyer en fin de compte au « non-changement » que constitue « l'ensemble indifférencié de "présent" dans lequel se "tient" le vivant »[228]. Ainsi, la temporalité « existentielle » n'est plus entendue comme distension entre passé et avenir, comme « cours de la vie » (*Lebenslauf*) soumis aux changements : elle est complètement redéfinie. Si elle constitue désormais un « ensemble indifférencié », si le présent de l'être vivant est indivisible, « indemne de tous les changements qui forment le "cours de la vie" », c'est qu'il ne se comprend pas à partir de la succession (elle, divisible et différenciée), mais constitue une structure *rythmique* qui est le trait fondamental du vivant. Or, le propre du rythme c'est que, malgré sa discontinuité apparente, on ne peut le décomposer en éléments distincts sans rompre la constitution rythmique elle-même, dont l'unité n'est divisible qu'« en puissance », mais jamais réellement[229].

Gadamer compare la « plénitude » et l'indivisibilité du présent vital à l'être de l'*Aiôn* tel qu'il est pensé dans la doctrine de Plotin[230] : « englobant sans parties à englober », tel un ensemble indifférencié. Dans la conception plotinienne, comme dans la première pensée grecque, l'*Aiôn* n'est pas mis en opposition avec le temps ; il désigne une temporalité éminente dans laquelle « tout est simultané », et donc pleinement présent, dans

---

[225] *Ibid*., p. 145 ; trad. fr. p. 95.

[226] Une telle discontinuité comme propre à toute transition, a été prise comme l'argument principal dans la plupart des commentaires « discontinuistes » de la conception gadamérienne du temps. Mais on oublie qu'il s'agit d'« une discontinuité d'un genre particulier », laquelle ne survient que pour renvoyer à la continuité fondamentale du temps de la vie.

[227] *Ibid*., p. 147 ; trad. fr. p. 96.

[228] *Ibid*. ; trad. fr. *ibid.*

[229] Nous trouvons cette idée de la continuité assurée par le rythme dans la doctrine du temps intégral chez Damascius (on pourrait par ailleurs reconnaître dans cette doctrine une certaine ressemblance avec les figures gadamériennes du temps, malgré l'absence de lien explicite entre les deux auteurs). Voir M.-C. GALPÉRINE, « Le temps intégral selon Damascius », *Les Études philosophiques*, No. 3 : « Doctrines du temps », juillet-septembre 1980, p. 337 : « Il n'y a pas de discontinu temporel. Mais il y a un rythme du temps ».

[230] Les références au néoplatonisme sont extrêmement rares dans l'œuvre gadamérienne, quoique François Doyon, dans sa thèse, insiste sur les origines néoplatoniciennes de l'ontologie de Gadamer. Voir F. DOYON, *Émanation et métaphysique de la lumière dans* Vérité et méthode *de Gadamer* [Ressource électronique], sous la direction de C. Piché et D. Piché, 334 p. Thèse : Philosophie : Montréal : Université de Montréal, 2012, disponible sur http://hdl.handle.net/1866/9174 (consulté le 14/02/2015). Comme l'a déjà souligné Guy Deniau (G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 117 *sq*.), Gadamer, en s'adressant à Plotin, préfère omettre les prémisses cosmologiques de sa doctrine pour n'en retenir que le concept d'*Aiôn*.

la mesure où en lui « aucun avenir n'est en attente, ou aucun passé n'est en carence ». Cette pleine présence de l'*Aiôn* « n'est pas *une présence sans vie* »[231], elle est – comme une semence qui contient en elle la totalité de la plante à venir –, ἄπειρος δύναμις, puissance infinie, le « tout en tout ». Si la présence de l'*Aiôn* repose sur la totalité et la permanence (c'est en effet « la structure du temps de ce qui, à travers tous les changements et les articulations des phases de la vie, reste une seule et même [chose], à savoir le caractère de ce qui est vivant »[232]), ce n'est nullement à la manière de la substance hors du temps : l'*Aiôn* est « un temps antérieur à la temporalisation », c'est-à-dire qu'il demeure *temporellement* avant le « démaillage » de la trame temporelle qui se déploie dans un fil de succession du temps historique. Cette « trame » qui est le « tout en tout », contient déjà tous les fils du futur déploiement, elle en est faite en tant que telle.

Maintenant, essayons d'appliquer cette temporalité de l'*Aiôn* à la structure temporelle de l'œuvre d'art. Dans l'exemple de la semence, que Gadamer reprend à Schelling[233] afin d'approfondir les modalités mises en œuvre dans le concept d'*Aiôn*, nous découvrons la structure susceptible d'expliciter jusqu'au bout la figure de la « permanence temporelle » (qu'est l'« être-autre ») et le rapport entre le préalable et le présent vivant dans l'événement de l'œuvre d'art. Le temps « organique » propre à l'être vivant commence bien avec la vie de cet être. Or, la semence, n'étant pas encore plante en devenir, demeure pour ainsi dire « éternelle » par rapport au temps propre de la plante. Au moment où elle germe, la semence devient plante, c'est son temps qui a commencé, mais en tant que semence, elle est « passée » par rapport à son propre temps en tant que plante. Or, c'est exactement la même structure que l'on trouve dans l'expérience de l'œuvre d'art. Le temps propre de l'œuvre ne commence qu'avec l'événement qui porte l'œuvre à sa manifestation. Le *Selbst* de l'œuvre, comme semence, demeure « intemporel » par rapport au temps de ses futures manifestations (*Darstellungen*), et en cela consiste sa « permanence » ; une fois venue à la présence, l'œuvre pose son *Selbst* comme « passé », c'est-à-dire antérieur à sa manifestation. Ainsi, l'antériorité du préalable ne devient telle, paradoxalement, que dans le *présent* de l'événement qui possède une primauté effective[234] : « Certes, le *Selbst* est avant la *Darstellung*, mais c'est cette dernière qui pose

---

[231] « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 147 ; trad. fr. *LV*, p. 97. [Nous soulignons]

[232] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[233] Voir F. W. J. von SCHELLING, *Les Âges du monde*, trad. P. David, Paris, PUF, 1992, p. 30.

[234] Cette disposition préalable de quelque chose qui s'actualise dans le présent est articulée le plus clairement dans le principe du « droit » qui complète l'analyse gadamérienne de la contemporanéité dans *Vérité et méthode* (ce principe venant de l'herméneutique juridique devient capital pour le problème de l'application dans la partie centrale de l'ouvrage). Ce qui caractérise quelque chose comme un « droit », c'est qu'il « demeure », qu'il possède une permanence et une validité universelle. Mais la façon dont il demeure

l'antériorité du *Selbst*, acquérant par là même une primauté qui semblait réservée au *Selbst*. »[235] Nous accédons enfin au sens authentique du « présent absolu » de l'œuvre (ce sens ne pourra pourtant être définitivement explicité qu'à la fin du chapitre, au sein de la question de l'« origine » de l'œuvre) : tout en étant « présent indifférencié » de la présence indivisible (*parousia*), il réunit le caractère produit de l'œuvre (son antériorité en tant qu'*ergon*), l'actualité de son accomplissement (*energeia*) et l'infinité de ses manifestations possibles (*dynamis*), mais ne les réunit qu'au sein de sa « pleine présence » : l'« antériorité » de l'*ergon* et la virtualité de la *dynamis* ne se confondent point avec les dimensions temporelles du passé et de l'avenir.

Le concept de contemporanéité que nous venons d'analyser, est une marque essentielle de la prise en compte par l'herméneutique gadamérienne de la constitution temporelle de l'expérience de l'œuvre d'art. Ce principe fondateur détermine le champ présent de l'événement herméneutique en lui conférant toute sa consistance. Appelé à rendre intelligible le « présent » spécifique de l'œuvre, qu'on doit penser en termes de temporel et d'intemporel pris ensemble, le concept de contemporanéité fournit des ressources précieuses afin de redessiner complètement aussi bien la conception du temporel que la manière de comprendre l'intemporel. Les éclaircissements ultérieurs apportés par Gadamer à ce concept (les notions de « temps plein » ou de « temps propre ») mettent en œuvre la structure temporelle d'une *permanence en devenir*, laquelle non seulement réunit les principes d'*ergon* et d'*energeia*, caractéristiques de l'être de l'œuvre, mais, à la manière de l'*Aiôn* plotinien, renferme une infinité de possibilités, *dynamis*. Cette structure temporelle propre à l'événement de l'œuvre d'art possède chez Gadamer le statut de la temporalité « originelle » qu'il oppose au temps courant et à son allure successive. Pourtant, comme nous n'avons cessé de souligner, le fait de délivrer le présent de l'œuvre de tout déploiement successif n'équivaut pas à lui ôter toute temporalité ; bien au contraire, cette délivrance permet une expérience authentique de la « présence intemporelle » de l'œuvre laquelle constitue sa *temporalité* spécifique. L'« arrêt » du temps qui se produit dans l'événement de l'œuvre, ne signifie pas la disparition du temps au profit de l'éternité, mais une condensation de la durée (*Weile*), « que personne ne mesure et que l'on ne peut trouver ni ennuyante, ni courte »[236].

---

est précisément telle qu'il ne l'est qu'en vue d'une application concrète : « au caractère permanent du droit correspond […] sa concrétisation dans une exigence » (*GW* 1, p. 132 ; trad. fr. *VM*, p. 144 *sq*.).

[235] G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 120.

[236] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 392 ; trad. fr. *PH*, p. 211.

Encore faut-il dire que la plupart des commentateurs ont insisté sur le caractère contradictoire de la « contemporanéité » gadamérienne, comme étant « temporalité » sans être temporelle[237], en essayant par là de réconcilier, au sein d'une même expérience, les deux « dimensions » propres à la structure de l'œuvre (sa temporalité et son intemporalité), tout en continuant à les penser en termes d'opposition classique temps-éternité (et en ayant besoin de formuler leur simultanéité comme « paradoxe »). Or, nous avons montré l'importance de tenir compte du sens « temporel » de l'intemporalité dans la conception de Gadamer, et de ne penser l'événement de l'expérience esthétique qu'en termes de *temporalité*, serait-ce une temporalité éminente. Cette exigence s'impose d'autant plus que Gadamer lui-même circonscrit l'orientation de son analyse comme étrangère à toute pensée du « hors du temps » : il cherche à « établir que le temps est pensé à partir du temps de la vie du monde et à [se] tenir à distance de tout ce qui impliquerait une éternité qui ne serait plus temporalité »[238]. En effet, le principe de « supériorité temporelle » de l'œuvre d'art, c'est-à-dire sa capacité de « s'élever » au-dessus du temps « historique » (laquelle, nous l'avons vu, fait son « intemporalité »), ne renvoie pas à un quelconque « hors du temps », mais semble plutôt être une manière de souligner le caractère éminent de l'expérience esthétique ; l'événement de l'art s'accomplit, quant à lui, dans le présent « plein » et vivant de l'expérience. Ce présent est « vivant », il n'est pas instant abstrait de la succession temporelle ; il constitue une durée (*Weile*), dans laquelle ce n'est pas l'instant qui est arrêté (*nunc stans*), mais le passage temporel lui-même. Certes, c'est là une figure complètement inintelligible[239], mais c'est parce qu'en fin de compte le temps propre de l'œuvre d'art ne se détermine pas à partir de la temporalité habituelle du passage, qu'il devient impropre d'en interroger la « durée » comme s'il s'agissait de la temporalité successive :

> On ne se demandera plus maintenant en quoi consiste exactement un tel accomplissement, comment il commence et comment il finit, combien de temps il dure, comment il nous suit avant de disparaître, tout en restant quelque part d'où il pourra à nouveau réapparaître.[240]

---

[237] On peut citer ici, entre autres, J. C. ROBINSON, « Timeless Temporality », *op. cit*., p. 103, où l'auteur insiste sur la temporalité « atemporelle » (« *atemporal* » *temporality*) de l'œuvre ; G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 114, p. 119 *passim*., qui emprunte à W. Beierwaltes sa formule de l'« événement sans temps » (que ce dernier forge pour nommer l'*Aiôn* plotinien) afin de rendre intelligible une « durée qui ne s'écoule pas » qu'est le temps propre de l'œuvre. En revanche, chez D. TATE (« In the Fullness of Time », *op. cit*., p. 99), nous lisons : « l'accomplissement (*Vollzug*) de l'art s'effectue ainsi dans une expérience de la présence laquelle souvent, et faussement, a été décrite comme l'atemporalité de l'art » (« The *Vollzug* of art thus fulfills itself in an experience of presence that has often, if mistakenly, been described as art's timelessness. », nous traduisons)

[238] « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 144 ; trad. fr. *LV*, p. 93.

[239] G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 114 : « Assurément, une durée qui ne s'écoule pas demeure pour l'entendement une représentation impossible. »

[240] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 392 ; trad. fr. *PH*, p. 211.

En soi le fait de distinguer la temporalité dite originelle et la temporalité non-originelle n'a rien de novateur, et résumer la vision gadamérienne du temps à ce geste ne rend pas totalement compte de la portée de sa démarche. Il ne s'agit pas d'opposer le temps de l'œuvre d'art au temps de la vie (comme un temps « sacré » au temps « mondain » qui serait corrompu par sa quotidienneté). Penser la plénitude du temps qu'instaure l'événement de l'art comme quelque chose d'opposé à l'« instant éphémère »[241] de la vie, serait un retour à la conception chrétienne de l'épiphanie. Ce que Gadamer cherche au contraire à montrer, c'est que la temporalité éminente que l'œuvre d'art nous fait subir est au fond propre au *temps de la vie*, une permanence intérieure qui fonde le cours même de l'existence. C'est ici le sens véritable de la *continuité* du temps que nous avons mis en valeur et que tant de commentateurs ont laissé sans considération en mettant l'accent sur le monde clos de l'œuvre, qui ne se rapporterait au monde de la vie que sur un mode discontinu.

§3. Le séjour du spectateur auprès de l'œuvre. Unité et structure du « temps esthétique »

Le concept de contemporanéité désignant le présent spécifique de l'œuvre d'art, et son prolongement dans les notions de « temps plein » et (surtout) de « temps propre » de l'œuvre, a maintenu notre questionnement dans la perspective de l'œuvre elle-même, en accord avec l'orientation générale de l'étude du *kalon*. Dans tous ces moments, il était jusqu'à présent question de la durée (*Weile*) instaurée par l'œuvre elle-même, cette temporalité spécifique que Gadamer a comparée au temps d'un être vivant et à sa structure organique comprise comme ensemble. Toutefois, il nous a paru incontournable, conformément à la pensée gadamérienne, de pousser cette comparaison plus loin, en soutenant que le temps de l'œuvre non seulement possède une structure organique qui lui est propre, mais renvoie au *temps de la vie* dans sa réalité, en tant que permanence d'un présent qui dure et qui fait la totalité et la plénitude de cette vie.

La notion de « temps propre » de l'œuvre, malgré sa signification apparemment individualisante – si le temps est *propre* à l'œuvre, c'est qu'il n'*appartient* qu'à l'œuvre elle-même et ne se confond avec aucune autre temporalité –, fait partie d'un lexique gadamérien assez particulier dont la spécificité consiste à reprendre des concepts

[241] *GW* 1, p. 126 ; trad. fr. *VM*, p. 139.

catégoriques de la tradition et en proposer une lecture atténuée, laquelle n'équivaut pas pour autant à leur relativisation. Que l'on pense ici aux termes « absolu », « totalité » ou « autonomie », à l'aide desquels Gadamer décrit le mode d'être de l'œuvre d'art ; dans l'interprétation gadamérienne, tous ces termes sont délivrés de leur sens formel et catégorique. L'adjectif « propre », tout en désignant le temps *dont l'œuvre est l'origine*, car c'est la présence de l'œuvre qui instaure ce temps-là et organise sa rythmique, ne doit donc pas se lire au sens de clôture ou séparation, comme durée « intérieure » de l'œuvre se déployant indépendamment du monde extérieur. Il s'agit essentiellement d'un temps propre à la *présence* de l'œuvre, c'est donc le temps qui s'installe *lorsque l'œuvre est là*. Une telle lecture atténuée pourrait justifier le rapprochement que nous avons établi entre le temps de l'œuvre et le temps de la vie, mais nous reconduit en même temps vers la problématique plus fondamentale de notre étude qui est celle de la différenciation et de l'unité du *Selbst* et de la *Darstellung* dans l'œuvre. Nous voici prêts à nous retrouver de nouveau devant la difficulté de réconcilier l'autonomie et l'identité de l'œuvre avec l'extase de sa présentation. Pourtant, ce que nos développements précédents permettent d'affirmer, c'est que le « temps propre » n'est pas celui du *Selbst* de l'œuvre, lequel « en soi » serait intemporel (tout recours à la proximité sémantique entre « soi » et « propre » nous éloignerait radicalement de ce que Gadamer veut mettre ici en valeur) ; il est le temps de la *Selbstdarstellung* et, donc, inséparable du présent vivant de son événement.

Quel est alors le sens exact du rapport que nous avons esquissé dans la section précédente, entre ce « temps propre » et le « temps de la vie » ? Par-delà la structure organique de l'œuvre (là où le temps propre de l'œuvre est dit *analogue* au temps de la vie, car il possède la même organisation que nous avons définie comme « permanence en devenir »), il faut reconnaître un second niveau de la médiation[242] où le temps de l'œuvre doit, au sein d'un même événement, coïncider ou entrer en convergence avec le temps de la vie. En effet, la présence de l'œuvre s'accomplit dans la « présence à » (*Dabeisein*) de la vie qui l'accueille, et n'est accueillie qu'à partir du monde de cette vie[243]. Cette « présence

[242] Il y a bien ces deux niveaux, car, comme le souligne Guy Deniau, la médiation est totale non seulement entre le *Selbst* et la *Darstellung*, mais entre la *Selbstdarstellung* et le spectateur. Voir G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 122.

[243] La signification de la « vie » chez Gadamer, héritée avant tout de la tradition diltheyenne, ne fera pas ici l'objet de notre analyse. Nous nous arrêterons néanmoins, à la fin de ce paragraphe, sur le rapport de la vie au vécu (*Erlebnis*), qui se révèle pour nous significatif dans la mesure où il met en œuvre une structure temporelle particulièrement évocatrice, celle de la durée dans le momentané. Cette structure, dans la première partie de *Vérité et méthode*, permet à Gadamer de dépasser les limites du « vécu esthétique » et d'établir le fondement de ce qu'il appelle « continuité herméneutique ».

à » recevra, dans les écrits tardifs de Gadamer, le nom de « séjour » (*Verweilen*), que nous définissons provisoirement comme *temps du spectateur*.

Dans le cadre de la présente section, après avoir fondé l'unité du *Selbst* et de la *Darstellung* en tant que contemporanéité propre à l'événement de l'œuvre, nous interrogerons donc ce second « niveau » de la relation mimétique où se révèle également une unité, toujours accompagnée d'une différenciation : celle entre la *Selbstdarstellung* de l'œuvre et le spectateur. Ajoutons que, dans le souci de maintenir ici la primauté de l'œuvre (primauté que nous avons longuement défendue dans le premier chapitre de cette partie), nous n'aborderons à présent l'élément du spectateur qu'en tant que *condition*, bien que fondamentale, de la venue à la présence de l'œuvre, ce qui dans l'immédiat peut paraître unilatéral. L'étude de la *theôria* en tant que participation du « spectateur » à l'événement du comprendre, constituera le second grand mouvement de notre travail (cette fois non pas « du point de vue » de l'œuvre, mais comme condition constitutive de la « conscience du travail de l'histoire ») : c'est là que nous espérons corriger cette unilatéralité initiale. Néanmoins, quelques éléments essentiels à l'être du spectateur en tant que tel se donneront déjà au cours de la présente analyse.

a) L'introduction de la figure du spectateur dans le contexte de la question du temps dans *Vérité et méthode*. Le *Dabeisein* comme mode d'être du spectateur auprès de l'œuvre

Comment la dimension du spectateur se trouve-t-elle posée dans l'événement de l'œuvre ? Le concept d'événement, fondateur de l'expérience du comprendre, possède dans l'herméneutique une signification autre que temporelle et que nous n'avons guère soulignée jusqu'à présent (alors que, dans les textes gadamériens, elle paraît largement dominer le sens proprement temporel de l'événement, sans pour autant le recouvrir). Si Jean Grondin caractérise le concept herméneutique d'événement à l'aide du célèbre principe gadamérien comme étant « plus être que conscience », c'est que le terme d'événement, en conférant à la compréhension une dimension d'advenir, donne surtout à penser ce qui « survient […] par-delà notre vouloir et notre faire »[244]. Voici comment Jean Grondin résume le caractère événementiel du comprendre :

---

[244] « Vorwort zur 2.Auflage », *GW* 2, p. 438 ; trad. fr. « Préface à la seconde édition », *VM* (1976), p. 8, citation reprise par Jean Grondin dans J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, p. 36. Grondin insiste sur le caractère événementiel de l'herméneutique gadamérienne, en rappelant qu'initialement Gadamer avait voulu intituler son œuvre maîtresse *Compréhension et événement* (*Verstehen und Geschehen*),

> Si la compréhension […] est affaire d'événement, c'est que nous ne savons pas vraiment comment, ni d'où elle advient. Elle se produit, elle nous porte, nous nourrit, elle est l'élément dans lequel nous baignons […]. Comprendre, ce n'est pas maîtriser, c'est un peu comme respirer ou aimer : on ne sait trop ce qui nous tient, ni d'où vient le vent qui nous insuffle la vie, mais nous savons que tout en dépend et que nous ne sommes maîtres de rien.[245]

Cette interprétation de l'événement, que l'on pourrait tenir pour « ontologique » (l'événement étant « plus être que conscience ») et qui vient compléter l'approche « temporelle » que nous avons développée jusqu'ici, nous conduit à un certain nombre de considérations permettant de tirer au clair le statut du spectateur. Et c'est uniquement sur ce fondement que l'explicitation de la dimension temporelle du spectateur est possible.

Commençons par souligner que, dans la pensée de Gadamer, le caractère événementiel, étant avant tout affirmé à propos de la *compréhension*, est organisateur d'une *expérience* et déterminant pour celui qui accomplit cette expérience. De ce fait, la venue de l'œuvre au sein de l'événement inclut toujours et déjà la présence d'un spectateur, dans la mesure où – dans le sens herméneutique – aucune « venue » ne se produit si ce n'est au moment où ce qui advient s'illumine dans la compréhension. Mais que veut dire ceci ? Certainement pas le fait que c'est en vertu d'une activité ou d'une volonté subjective de celui qui comprend, que l'événement advient : la citation de Jean Grondin plus haut nous a confirmé le contraire. Le besoin qu'a l'œuvre d'être reçue ne renverse pas sa primauté herméneutique. Celle-ci, fondée sur la présence puissante de l'œuvre, est constamment reliée chez Gadamer à une *contrainte* qui s'impose au spectateur en l'arrachant pour ainsi dire de son monde habituel : « Cela comporte sa propre présence, qui n'est pas contemplée comme quelque chose d'étranger ; il s'agit plutôt d'une présence *qui nous emporte* »[246]. Mais pour être « emporté » par quelque chose, il faut y prendre part. Ce n'est donc pas non plus dans une passivité absolue du spectateur que la compréhension s'accomplit : le « pâtir » (*pathos*) par lequel Gadamer désigne la situation du spectateur[247], est paradoxalement un *comportement*[248], au moins en tant qu'il présuppose une sorte de

---

voir *ibid*. Sur le rôle de l'événement dans le programme de *Vérité et méthode*, voir *GW* 1, p. 3 ; trad. fr. *VM*, p. 13 : « Si, dans ce qui suit, on arrive à montrer à quel point il y a *advenir* en toute *compréhension* (*wieviel* Geschehen *in allem* Verstehen *wirksam ist*) et combien peu la conscience historique moderne réussit à dépouiller de leur force les traditions dans lesquelles nous sommes situés, il ne faudra pas y voir la prétention de formuler des prescriptions à l'égard des sciences ou de la pratique de la vie, mais un effort pour rectifier une fausse conception de ce que sont les sciences. ». Ou encore, *ibid*., p. 314 ; trad. fr. p. 331 : « La compréhension s'est révélée être elle-même de l'ordre de l'advenir (*Geschehen*) […] ».

[245] J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, p. 37 *sq*.

[246] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 376 ; trad. fr. *PH*, p. 189. [Nous soulignons]

[247] *GW* 1, p. 130 ; trad. fr. *VM*, p. 142.

[248] Certes, ce n'est pas au sens de « comportement » de la conscience esthétique, à propos duquel Gadamer interroge dans *Vérité et méthode* (*ibid*., p. 87 ; trad. fr. p. 98) : « Est-ce que le comportement esthétique comme tel est face à l'œuvre d'art l'attitude qui convient ? », ni non plus en tant que

disposition ou de capacité spécifique. C'est pourquoi Gadamer souligne, dans *Vérité et méthode*, que la contemporanéité, loin de résulter de l'activité subjective puisqu'elle a pour source l'œuvre elle-même, n'est pas pour autant simplement donnée ou advenant de façon spontanée, mais constitue une *tâche pour la conscience* :

> La contemporanéité signifie […] non pas une manière d'être donnée à la conscience mais, pour celle-ci, une tâche et une réalisation qui en sont exigées. Elle consiste à *se tenir près de la chose de façon telle que celle-ci devienne « contemporaine »*, c'est-à-dire que toute médiation soit « sursumée » (*aufgehoben*) en présence totale.[249]

Si cette tâche de « se tenir près de la chose de manière telle que celle-ci devienne contemporaine » exige bien un « comportement » de la part du spectateur, c'est un comportement très particulier, dans la mesure où il n'évoque aucune activité d'un sujet souverain, mais présuppose au contraire l'oubli total de soi laissant apparaître la « chose ». C'est en ce sens que ce type de comportement est appelé chez Gadamer « participation », laquelle ne relève ni d'une activité ni d'une passivité pure, mais représente en quelque sorte un équilibre des deux. C'est bien toujours *quelqu'un* qui participe, mais on ne peut *participer* autrement que si l'on participe *à quelque chose* et si l'on se laisse guider par la chose même à laquelle on participe. On peut en effet mesurer à quel point les différenciations habituelles entre sujet et objet, entre l'actif et le passif, se révèlent ici inadéquates, c'est pour cela aussi qu'il s'avère impossible de rapporter la condition du spectateur à l'un ou à l'autre de ces termes[250].

En quoi la participation ne se mesure-t-elle ici ni à un agir, ni à un pâtir au sens propre ? Et en quoi consiste alors le « comportement » du spectateur, adéquat à la présence de l'œuvre ? Ce à quoi une œuvre d'art nous « *contraint* »[251], c'est un « état » ou une « disposition », où le spectateur *se tient près de l'œuvre*, que Gadamer désigne, dans *Vérité et méthode*, par un terme issu du vocabulaire heideggérien, *Dabeisein*, « présence à » ou le fait d'assister à quelque chose. Dans les textes postérieurs, il le désigne par un autre mot, également emprunté au langage de son maître, *Verweilen* (« séjour »).

---

comportement en vue d'un objectif pragmatique.

[249] *Ibid.*, p. 132 ; trad. fr. p. 145. [Nous soulignons]

[250] Cela conduit sans doute à une question plus profonde : quelle est l'essence de l'expérience ? Est-ce d'être un acte de la conscience, ou bien quelque chose qui advient et s'impose à cette conscience ? Nous laissons pour l'instant cette question ouverte, dans la mesure où, comme nous avons déjà signalé, l'étude de la *theôria*, de la participation à l'événement du comprendre, sera menée plus loin. Contentons-nous ici de mettre en lumière les considérations gadamériennes sur la situation du spectateur dans l'expérience de l'œuvre, ce qui pourra néanmoins nous rapprocher d'une figure médiane entre la « chose » et la « conscience », constitutive de la notion herméneutique d'expérience.

[251] Voir « Wort und Bild », *GW* 8, p. 374 ; trad. fr. *PH*, p. 186 : poésie et image, « les deux nous contraignent expressément à un séjour (*Beides nötigt einen förmlich zum Verweilen*) […] ».

En tant que tel, le mot « spectateur » (*Zuschauer*) évoque une réceptivité pure qui appartient parfaitement à l'ordre de passivité : être un bon spectateur, c'est se laisser absorber par le spectacle, y être totalement pris, en laissant de côté son propre être. C'est aussi prendre distance (celle que Gadamer, en opposition à l'écart dans lequel se tient la conscience esthétique, appelle « distance esthétique au sens véritable du terme »[252]) par rapport à ce qui se passe sur la scène : en regardant un spectacle, on n'a pas l'intention d'intervenir pour changer le cours des événements selon nos envies ou nos intérêts, ni pour interagir avec les acteurs, en se mêlant au spectacle – tout cela arrêterait et détruirait immédiatement la performance, en faisant préalablement sauter notre qualité de spectateur ; on demeure au contraire en contemplant et en suivant l'histoire là où elle nous amène. Mais cette distance sans intervention, dans laquelle se tient la contemplation, ne signifie pas une passivité totale. Comme il arrive souvent dans les développements de Gadamer, la signification courante de tel ou tel mot est rejetée et le mot lui-même subit un éclaircissement lui redonnant la lueur du sens originaire : « assister à » ne constitue pas un état passif dans lequel on se trouve simplement à côté de quelque chose, c'est au contraire *participation*. On saisit parfaitement cette tonalité dans le terme de *Dabeisein* qui signifie « présence à » quelque chose, donc présuppose une implication : « Assister à quelque chose (*Dabeisein*), c'est plus que la simple co-présence à quelque chose qui est également là. Assister à, c'est prendre part. »[253] Quoique la participation ne s'entende pas, elle non plus, au sens habituel : ce n'est pas un « faire », une activité au sens propre, qui exigerait une décision et une intervention agissante ; la distance entre le spectateur et le spectacle ne doit pas s'effacer.

« Il ne s'agit pas de la simple réception de quelque chose. On y est, au contraire, emporté. Ce n'est pas tant un faire qui permet à l'œuvre d'art de ressortir, mais plutôt un *séjour* qui est à la fois attentif et en attente. »[254] Cette citation de l'essai tardif « Le mot et l'image » réunit encore une fois ces différents éléments que nous venons d'évoquer (et cela sous le terme de « séjour ») : la participation n'est pas un agir (car on y est « emporté »), ni un pâtir (on n'est pas en mode de réception passive), mais une disposition, un mode d'être qui consiste à « séjourner », c'est-à-dire, être auprès de l'œuvre en lui permettant de déployer sa pleine présence.

Cette disposition, désignée par la notion de *Dabeisein*, *présence participante*, évoque d'abord la dimension du *témoin* : « Celui qui a assisté à quelque chose est

---

[252] *GW* 1, p. 133 ; trad. fr. *VM*, p. 146.
[253] *Ibid.*, p. 129 ; trad. fr. p. 142.
[254] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 387 ; trad. fr. *PH*, p. 204. [Nous soulignons]

parfaitement au courant de ce qui s'est passé réellement. »[255] Il y a, ensuite, dans cette présence spécifique, la dimension *extatique* (laquelle ne doit pas non plus se confondre avec un quelconque « agir ») : l'ouverture totale du noyau clos qu'est la subjectivité, l'élan du spectateur vers l'œuvre qui le fait sortir de soi, se dissoudre dans la « présence à » l'œuvre. « Assister à, […], c'est être hors de soi (*Außersichsein*) »[256] : la participation présuppose donc l'abandon de soi-même au profit de la chose, la laissant « *ressortir* » (*herauskommen*). Cet abandon n'est pourtant jamais privé de direction, ne donne jamais sur le vide (comme c'est le cas de la folie chez les Grecs), la sortie *hors de* soi se prolonge toujours dans la poussée *vers* l'œuvre (au sens d'y être absorbé). La condition extatique du spectateur est donc pour Gadamer condition tout à fait positive en vertu de l'« intériorité mutuelle de l'"être-hors-de-soi" (*Außersichsein*) et de l'"être-à quelque chose" (*Beietwassein*) »[257]. En quittant son propre soi, le spectateur trouve, pour un temps, une demeure auprès de l'œuvre, ce qui permet à l'œuvre de « ressortir » pleinement, d'être absolument présente, et c'est en cela que consiste l'essence du séjour.

b) Du *Dabeisein* au *Verweilen* : la « temporalité » du spectateur et l'unité temporelle de l'événement de l'art

Si nous voulons maintenant revenir sur notre question du temps, et plus particulièrement, sur le rapport entre le « temps de l'œuvre » et le « temps du spectateur » (qui implique le lien au « temps de la vie », encore qu'il faille préciser la voie qui mène du « temps du spectateur » au « temps de la vie »), il convient d'abord de voir comment cette dualité s'institue dans la pensée gadamérienne et s'il ne s'agit pas d'une dualité purement formelle. Le « temps du spectateur », est-il différent du « temps de l'œuvre » ?

Il faut commencer par rappeler le fait que, dans la première partie de *Vérité et méthode*, le concept prédominant lié à la temporalité est celui de contemporanéité. La contemporanéité, comme nous l'avons bien vu, nomme la présence *de l'œuvre*, et la perspective des analyses esthétiques de *Vérité et méthode* reste par conséquent celle de l'œuvre. Le spectateur n'y est pourtant pas absent : la section de *Vérité et méthode* portant sur « La temporalité esthétique » s'achève par la mise en lumière de la dimension du spectateur, en préparant le passage à l'« exemple du tragique » lequel aura pour objectif d'inclure le spectateur dans l'événement même de l'œuvre. Nous venons d'expliciter le

[255] *GW* 1, p. 129 ; trad. fr. *VM*, p. 142.
[256] *Ibid.*, p. 130 ; trad. fr. p. 143.
[257] *Ibid.,* p. 131 ; trad. fr. p. 144, note 230.

mode spécifique de présence propre au spectateur, que Gadamer a appelé *Dabeisein*. À la « présence absolue » de l'œuvre correspond donc la présence du spectateur dont le caractère *temporel* est déjà bien prononcé dans le texte de *Vérité et méthode* : la temporalité du spectateur y est désignée comme étant « instant *absolu* » (qui est un pendant parfait de la présence « *absolue* » de l'œuvre) :

> De même que la parousie, le *présent absolu*, caractérisait le mode d'être esthétique, et, de même qu'une œuvre d'art reste la même en quelque endroit que sa présence se réalise, de même *l'instant absolu* dans lequel un spectateur se tient est tout à la fois oubli de soi et médiation avec soi-même.[258]

Or, cette correspondance entre le présent absolu de l'œuvre et le présent absolu du spectateur nous fournit un fondement afin de confirmer notre hypothèse de la continuité propre à la temporalité de l'expérience de l'art. En paraphrasant la citation gadamérienne ci-dessus : de même que l'œuvre possède une *permanence* qui lui est propre, en se manifestant toujours autrement, de même le spectateur, étant totalement « métamorphosé » par l'œuvre et « arraché » au cours de sa vie dans l'oubli de soi[259], maintient une sorte de *permanence* qui est celle de la vie éprouvée comme ensemble : « Ce qui l'arrache à tout lui rend en même temps la totalité de son être. »[260] Cette continuité ou « médiation » du spectateur avec soi-même s'exprime précisément dans « la vérité de son monde propre […] qui se représente devant lui et dans lequel il se reconnaît »[261]. Mais nous pouvons aussi en tirer une signification temporelle : l'« instant absolu » du spectateur n'a pas ici la fonction de désigner la momentanéité de l'expérience de l'art, mais de mettre en lumière son caractère de pleine présence. La différence cernée par Gadamer entre curiosité et participation nous donne un indice précieux à ce propos : cette différence est en effet celle entre moment et durée. Là où la curiosité ne s'applique qu'à l'immédiat, la participation au « jeu de l'art » « ne s'épuise pas dans le simple ravissement du moment, [elle] inclut au contraire un droit à la *durée* et la *durée* d'un droit »[262]. Plus loin, nous reviendrons sur cette opposition entre le momentané et le durable, en rapport avec l'analyse gadamérienne du

---

[258] *Ibid.*, p. 133 ; trad. fr. p. 146. [Nous soulignons]

[259] Gadamer décrit ainsi cette absorption du spectateur dans l'univers clos de l'art : « Ce qui se passe là devant tout un chacun est pour lui à tel point éloigné du cours commun du monde et si clos en un univers indépendant de signification, que personne n'a aucune raison de vouloir en sortir pour atteindre quelque autre avenir ou réalité. » (*ibid.* ; trad. fr. *ibid.*). Soulignons toutefois que la rupture du spectateur avec le « cours » de la vie (lisons : la succession temporelle) ne présuppose pas la discontinuité avec la vie en tant que telle et le monde de la vie – monde dans lequel seulement la compréhension s'accomplit.

[260] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[261] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[262] *Ibid.*, p. 131 ; trad. fr. p. 144 [Nous soulignons]. Voir notre remarque à propos du mode de permanence propre au principe de droit, *supra*, p. 97, note 234.

concept de vécu (*Erlebnis*) entendu, dans le sillage de Dilthey notamment, comme expérience ponctuelle qui renvoie en même temps à la totalité infinie de la vie.

On peut donc clairement saisir, déjà dans l'*opus magnum* gadamérien, l'indication de la condition temporelle spécifique du spectateur, thématisée dans le concept ultérieur de *Verweilen*, ce dernier ayant un sens temporel parfaitement reconnaissable[263]. C'est ce concept de séjour qu'il s'agit maintenant d'élucider. Le *Verweilen* ne fait pas partie des concepts fondateurs de l'herméneutique, il se présente plutôt comme périphérique, dans la mesure où aucun développement spécial ne lui est consacré, contrairement aux notions de jeu et d'image ou bien à celle de fête, bénéficiant de longues analyses phénoménologiques aussi bien dans *Vérité et méthode*, que dans d'autres écrits importants de Gadamer sur l'art. On pourrait tout au plus accorder au *Verweilen* le statut de « motif » (plutôt que de concept), qu'on trouve à peine dans l'œuvre maîtresse gadamérienne, mais qui devient assez récurrent, quoique toujours occasionnel, dans les travaux tardifs. Il n'en reste pas moins que ce terme est d'un poids décisif dans l'interprétation de grandes questions herméneutiques, de même que dans la compréhension des enjeux du projet gadamérien dans son ensemble[264]. Il importe donc d'autant plus de remonter jusqu'à ses premières apparitions dans *Vérité et méthode* afin d'en fournir une interprétation adéquate.

Si le concept central de la réflexion sur le temps dans *Vérité et méthode* était celui de contemporanéité, le *Dabeisein* étant élément, certes tout à fait nécessaire, mais pas nodal, qui complétait de façon organique la conception de la présence contemporaine de l'œuvre, on peut apercevoir que, dans les textes postérieurs, cette relation complémentaire n'est plus mise en avant, pour céder la place à des usages davantage indépendants et ponctuels du *Verweilen* dont la fonction est toutefois assez difficilement saisissable, en raison de sa grande fragmentation et occasionnalité. Ce changement pourrait-il signifier l'abandon de la perspective de l'œuvre au profit de celle du spectateur ? Serait-on ici en présence d'une nouvelle orientation de la pensée gadamérienne, où s'annoncerait le privilège du spectateur et de son mode d'être comme *Verweilen* ? Le tournant, s'il a lieu, ne se laisse guère reconnaître. Pourtant, et comme nous allons le montrer, s'il y a ce déplacement, sinon une évolution, dans la conception gadamérienne du temps, entre

---

[263] Dans *Ver*weile*n* se dit *Weile*, durée.

[264] Par exemple, Sheila Ross écrit : « […] taking account of Gadamer's emphasis on the temporality of tarrying facilitates a reflection on the possibility that our obsession with and deference to technology, arguably Gadamer's central philosophical question, has fundamentally to do with how we conceive of time ». (« La prise en compte de l'accent que Gadamer met sur la temporalité du séjour contribue à une réflexion sur la possibilité que notre obsession et notre déférence envers la technologie, probablement la question philosophique centrale de Gadamer, est fondamentalement liée à la façon dont nous concevons le temps. », nous traduisons). Sh. Ross, « Temporality of Tarrying in Gadamer », *op. cit.*, p. 109.

l'année 1960 et les années postérieures, il ne se présente pas comme transformation du *Dabeisein* initial en *Verweilen* ayant tout à coup obtenu une signification temporelle. La question du temps ne surgit pas brusquement dans la période tardive de la pensée gadamérienne, elle est longuement préparée et approfondie, pour atteindre, dans les derniers textes, une maturité et une évidence propres. C'est pourquoi aussi, considérer le *Verweilen* comme le point central de la conception gadamérienne du temps, en le plaçant dans son œuvre tardive, nous paraît unilatéral[265].

Or, certains commentateurs, dont Sheila Ross dans son étude portant sur l'herméneutique de l'événement et le concept de séjour chez Gadamer[266], tendent à réduire la totalité de la question gadamérienne du temps au principe de *Verweilen* et, par conséquent, accordent un statut exclusif aux écrits postérieurs de l'auteur. Ainsi, Ross ne s'adresse guère à l'*opus magnum* gadamérien, en se bornant à constater la pauvreté de la thématique du temps et l'absence de son traitement conceptuel dans l'ensemble de l'ouvrage[267] (bien que, dans ce retrait du thème du temporel, elle trouve justement un certain intérêt philosophique). La raison en est, comme Ross l'explique bien, que le concept de *Verweilen* qui l'intéresse (dans la mesure où elle le prend comme l'expression même de la notion gadamérienne de temps), est assez tardif. Les premiers emplois indépendants (c'est-à-dire en dehors du contexte proprement heideggérien, comme c'est le cas dans l'essai de 1960 « La vérité de l'œuvre d'art »[268]) du terme remontent à « L'actualité du beau : l'art comme jeu, symbole et fête » (1974) – au moins c'est à partir de cet essai que Ross commence son analyse –, et son usage persiste jusqu'aux derniers écrits et entretiens[269]. Or, dans la seule perspective du *Verweilen*, la mise hors circuit de *Vérité et méthode* – ouvrage dont Gadamer ne cessait de confirmer l'actualité dans ses essais ultérieurs –, amène déjà, à nos yeux, à une lacune, voire une inadéquation, dans la

---

[265] Si, à la fin de ce paragraphe, nous pouvons découvrir une certaine universalité que présente le terme de *Verweilen* (c'est-à-dire sa position médiane et sa validité aussi bien pour le spectateur que pour l'œuvre), en reconnaissant en lui en quelque sorte l'aboutissement de la recherche gadamérienne sur le temps, cela aura pour condition la prise en compte de l'*unité* temporelle (désignant réciprocité et non unilatéralité comme ce serait pour un *Verweilen* entendu comme « temps propre » du spectateur) de l'expérience esthétique, impossible sans interrogation préalable du sens spécifique du « temps propre », ou *Weile*, de l'œuvre.

[266] Sh. ROSS, *Event Hermeneutics and Narrative : Tarrying in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer* [Ressource électronique], sous la direction de J. Zaslove, 204 p. Thèse : Philosophie : Vancouver (Canada) : Simon Fraser University, 2003, disponible sur : http://summit.sfu.ca/item/8693 (consulté le 16/03/2018).

[267] Voir *ibid*., p. 89, note 73 : « Temporality is by no means a conspicuous theme in *Truth and Method.* » (« La temporalité est loin d'être un thème patent dans *Vérité et méthode* », nous traduisons).

[268] « Die Wahrheit des Kunstwerks », *GW* 3, p. 256 ; trad. fr. *CH*, p. 122 : « [L'œuvre] se présente plutôt elle-même dans son être propre, de manière telle que l'observateur se trouve contraint à séjourner auprès d'elle (*der Betrachter zum Verweilen bei ihm genötigt wird*). »

[269] Voir par exemple « Le mot et l'image » (« Wort und Bild », 1992), aussi bien que les entretiens de Gadamer avec Carsten Dutt en 1993, *HAPP* (trad. fr. *HEPP*).

compréhension de ce concept et de sa situation. De cette omission découlent sans doute des conséquences plus graves encore, comme un déplacement général dans la question gadamérienne du temps, menant à l'inclinaison injustifiée vers la figure du spectateur (au détriment de celle de l'œuvre) et vers la pensée tardive (au détriment de celle de *Vérité et méthode*).

Il convient donc d'analyser la présence du *Verweilen* dans *Vérité et méthode*, aussi bien que son articulation avec le concept « parallèle » de *Dabeisein*, ce n'est qu'ainsi que nous pourrons saisir sa signification véritable pour la conception gadamérienne du temps. Sans qualifier immédiatement l'expérience du spectateur en présence de l'œuvre d'art (fonction qu'accomplit prioritairement le *Dabeisein*), le *Verweilen* se présente néanmoins dans des contextes très proches. Par exemple, lorsque Gadamer critique la conception de la perception pure en soutenant que toute perception est une « saisie comme » (*Auffassen als etwas*), il définit le regard et la perception esthétiques comme « séjournant » (*Verweilende*)[270], afin de les opposer à la vision pragmatique propre à l'attitude utilitaire. Ou encore, lorsque l'auteur cherche à cerner la différence entre l'image et le signe[271] : la façon de « s'attarder » ou de « séjourner » (*Verweilen*) est le mode d'être auprès de l'image (soulignant la consistance qui lui est propre et la présence qu'elle accorde à la chose imagée) contrairement au signe qui nous dirige immédiatement vers ce qui est visé par lui, mais n'est pas présent. Enfin, en se demandant « Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ? »[272] (au sens de la « génialité » de l'œuvre qui la distinguerait d'une création artisanale), Gadamer évoque une manière propre à l'œuvre d'offrir une « demeure » (*Verweilen*) à celui qui en jouit et qui la contemple.

On peut déjà, à partir de ces usages (qui sont certes rares et fugitifs) du *Verweilen* dans *Vérité et méthode*, essayer de restituer le contenu qui composera sa signification ultérieure. Il y a, dans le *Verweilen*, avant tout, la signification de *durée*, laquelle ne

---

[270] *GW* 1, p. 96 ; trad. fr. *VM*, p. 108 : « Cette critique de la doctrine de la perception pure […] s'applique également à la conscience esthétique, bien qu'ici la vision ne se borne pas à "glisser" pour ainsi dire sur ce qui est vu, vers son utilité générale, par exemple : elle y séjourne (*verweilt*) au contraire. Or, le regard et la perception, qui séjournent (*Verweilende*) de la sorte en quelque chose, ne se réduisent pas à la vue d'un pur spectacle, ils sont eux-mêmes "conception comme". »

[271] *Ibid*., p. 157 *sq*. ; trad. fr. p. 170 *sq*. : « [Un signe] ne doit pas attirer l'attention au point de la retenir (*Verweilen*), car il doit seulement rendre présente une chose qui ne l'est pas et de telle façon que seul soit visé ce qui n'est pas présent. Il ne lui est donc pas permis d'inviter, par son propre contenu imagé, à ce que l'on s'attarde (*Verweilen*) auprès de lui. […] Une image n'est donc certainement pas un signe. […] L'image ne remplit sa fonction de renvoi à ce qu'elle représente qu'en vertu de son propre contenu. En s'y plongeant, on est en même temps auprès du représenté. L'image renvoie à quelque chose en y faisant séjourner (*Verweilen*). »

[272] *Ibid*., p. 99 ; trad. fr. p. 111 : « Ce qui montrait l'excellence, celle de la réussite parfaite et de l'œuvre exemplaire, c'est qu'elle offrait à la jouissance et à la contemplation une demeure (*Verweilen*) et un objet que nulle interprétation ne pouvait épuiser. »

résonne pas immédiatement dans la notion proche de *Dabeisein*. Cette durée pendant laquelle « dure » le séjour (on séjourne « pour un temps »), ne se résume nullement à un temps « dimensionnel » que l'on passe devant une œuvre d'art. Elle manifeste les mêmes caractéristiques que la durée (*Weile*) propre à l'œuvre d'art : le *Verweilen* n'est pas accessible à partir du temps linéaire et successif, il s'agit au contraire d'une « simultanéité » qui correspond à la totalité et la plénitude de la chose auprès de laquelle on séjourne. C'est pourquoi, l'un des sens du verbe *verweilen* – « s'attarder » – ne s'épuise pas dans la signification de la lenteur (ou ralentissement du temps). Ainsi, Ross y voit la mécompréhension majeure à l'égard de la temporalité de *Verweilen* : ce n'est pas seulement un ralentissement en vue de la contemplation, ce n'est pas « prendre son temps » pour lambiner ; séjourner ne veut pas dire un état apathique et passif, mais c'est « une fonction de la plénitude et de l'*intensité* propres à l'attention et à l'entraînement »[273] herméneutiques, ou, autrement dit, à la « participation ». À ce niveau, au sens purement temporel s'ajoute, dans le mot *Verweilen*, l'expression de la présence qui transparaît surtout dans ses traductions par « séjourner » ou « demeurer », c'est-à-dire se trouver là, auprès de l'œuvre. Or, nous avons vu que c'était la signification principale du *Dabeisein* que de désigner la condition participative de l'expérience esthétique. Le *Verweilen* semble donc exprimer la même idée que le *Dabeisein*, avec une signification temporelle plus prononcée laquelle n'était pourtant pas absente, nous l'avons constaté, dans la notion d'être-auprès-de.

Pourtant, les deux mots ne sont pas des synonymes absolus, et, malgré leur proximité, il importe d'en préciser la différence, laquelle ne se laisse saisir que dans le cadre de *Vérité et méthode*. L'écart entre le *Verweilen* et le *Dabeisein* ne réside pas tant dans la signification temporelle soulignée dans l'un et implicite dans l'autre, mais plus profondément, dans la source accordée à cette temporalité. Le contexte de *Vérité et méthode* s'avère être tel que le *Verweilen*, tout en signifiant le mode d'être du spectateur auprès de l'œuvre, n'y est pas explicité à partir de la figure du spectateur, mais *à partir de celle de l'œuvre*. Le sens du mot exprime la condition *instaurée par l'œuvre*, dont l'œuvre est origine. C'est l'œuvre, qui, par sa présence absolue, fournit une demeure, qui est source de consistance, qui permet à la perception de séjourner, voire lui « apprend » à séjourner[274]. C'est parce que l'œuvre « dure » et accroît son volume, que notre

[273] Sh. ROSS, « The Temporality of Tarrying in Gadamer », *op. cit.*, p. 109 : « The temporality of tarrying is not a function of lackadaisical meandering contemplation, least of all passive in any way, but is a function of the fullness and *intensity* of attention and engrossment. » [Nous traduisons]

[274] Voir « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 136 ; trad. fr. *AB*, p. 74 : « Dans l'expérience de l'art

participation s'approfondit ; c'est parce que le sens nouveau ne cesse de ressortir de l'œuvre, que nous nous attardons auprès d'elle. *La signification temporelle du* Verweilen *renvoie donc au temps propre de l'œuvre*. Et si l'on peut parler d'une temporalité de séjour, elle n'est autre que le présent *sui generis* de l'œuvre : dans le *Verweilen*, on entend déjà *Weile*[275]. Alors que dans le *Dabeisein* (être-auprès-de), malgré son sens participatif et extatique, s'annonce, au moins pour l'appréhension immédiate, un « temps propre » du spectateur qu'il passerait à proximité de l'œuvre : le « -*sein* » évoquant l'« être », au sens d'existence (*Dasein*), individuelle et indépendante, du spectateur. Mais il ne s'agit surtout pas ici d'une symétrie : aucun « temps propre » du spectateur ne correspond au « temps propre » de l'œuvre, dans la mesure où, comme nous avons insisté, la situation du spectateur est de *participer* à l'œuvre, et donc à sa présence, en laissant de côté le cours de sa propre existence.

Cependant, nous avons bien discerné plus haut la distinction entre le temps propre de l'œuvre et le temps du spectateur, en désignant leur rapport par les termes de « coïncidence » ou « correspondance ». C'est dans un sens pareil que Guy Deniau appelle ce rapport « corrélation » ayant lieu entre la durée propre à l'œuvre d'art et le séjour du spectateur[276]. Daniel Tate, quant à lui, emploie le même terme (selon lui, le rapport entre *Weile* et *Verweilen* est « corrélatif »[277]), mais insiste davantage sur la nécessité de distinguer les deux termes comme explicitant *deux perspectives différentes*, même si ces perspectives appartiennent au même événement de la présence : celle de l'œuvre et celle du spectateur. Pour Tate, *Verweilen* « décrit la temporalité du comportement du spectateur qui permet à l'œuvre d'art de se déployer dans l'ouverture », alors que *Weile* désigne, à son tour, « l'extension temporelle de la présence unique de l'œuvre »[278]. Mais de quelle extension temporelle de l'œuvre peut-il s'agir si ce n'est en tant que durée éprouvée par le spectateur ? Comme l'a bien dit Gadamer, « il y a […] quelque chose d'abstrait à parler d'une œuvre en soi, coupée de la réalité sans cesse renouvelée que constitue le fait d'être

---

il s'agit *d'apprendre à s'attarder* (*Verweilen*), d'une manière spécifique, auprès de l'œuvre d'art. Cette façon de s'attarder (*Verweilen*) se distingue manifestement des autres en ce que cela ne devient pas ennuyeux. Plus on s'attarde auprès de l'œuvre pour se laisser entraîner par elle, plus elle nous parle et plus elle nous paraît multiple et riche. L'essence de l'expérience du temps *propre à l'art* consiste en ce qu'*elle nous apprend à nous attarder*. » [Nous soulignons]

[275] C'est pourquoi il arrive à Gadamer lui-même de ne pas distinguer les deux termes, d'autant plus qu'il n'a jamais insisté sur la nécessité de les séparer. Voir *HAPP*, p. 63 *sq*. ; trad. fr. *HEPP*, p. 100 *passim.*

[276] G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 115 : « […] séjour qui à son tour est *corrélatif* d'une certaine "durée" propre à l'œuvre d'art. »

[277] D. TATE, « In the Fullness of Time », *op. cit*., p. 93 : […] the two are intimately correlated […] ».

[278] *Ibid* : « […] on the one hand, tarrying describes the temporality of the spectator's comportement that allows the work to disclosively unfold itself; on the other hand, the while describes the temporal expanse of the unique presence of the work. »

éprouvée »[279]. En conséquence, le mot « coïncidence » ou « corrélation » ne semble pas ici approprié car il est susceptible d'induire une confusion (que nous nous sommes employée à éviter dès le début de ce paragraphe), comme si le temps de l'œuvre se déployait séparément de toute expérience qu'on en fait, semblable à une mélodie continuant à se reproduire sur un tourne-disque qu'on a oublié d'arrêter et que personne n'est là pour l'écouter. Certes, un tel temps existe (et Gadamer ne le nie point), mais ce n'est pas le *temps propre* de l'œuvre en tant qu'œuvre, il constitue plutôt l'existence « historique » de l'œuvre-objet (une telle existence se confond avec le temps « physique »), qui demeure dans des salles de musée, vieillit, subit des déformations et des restaurations consécutives, change de lieu ou d'exposition, etc. ; dans le cas des arts comme musique ou poésie, on pense au temps physique de leur exécution. Or, ce fut la première tâche de Gadamer que de dissocier ces deux temporalités, comme il le fait par le biais de l'opposition entre le « temps vide » et le « temps plein ». Afin de marquer plus profondément la différence entre la succession fugitive de l'un et la plénitude simultanée de l'autre, Gadamer se réfère à l'exemple de l'œuvre poétique qui compte parmi les arts transitoires et ainsi a besoin d'une certaine durée pour déployer son effectivité : en effet, quand on lit un poème, la lecture se fait selon la succession, « verset par verset ou page par page », – mais dans le séjour, « on n'a pas affaire [...] au parcours d'une distance jusqu'à un fil d'arrivée »[280] ; « ce n'est pas l'exécution de ceci ou de cela, d'abord ceci et ensuite cela, mais *la totalité de ce qui est ici présent*. »[281]

Le *temps propre* de l'œuvre ne s'installe que dans l'expérience vivante, il ne *coïncide* pas à proprement parler avec la temporalité du spectateur, car il *est* cette temporalité même, c'est dans le présent propre de l'œuvre que le spectateur séjourne. Les deux « présences » que nous avons initialement distinguées, au fond ne constituent qu'un « espace » uni d'extase, un « moment d'indifférence » comme l'appelle Guy Deniau[282] : le spectateur dans son oubli de soi se quitte soi-même pour venir séjourner auprès de l'œuvre, l'œuvre est pure manifestation, émergence, un « ressortir » en vue du spectateur ; c'est dans leur rencontre que réside l'unité du temps. Afin de rendre cette unité encore plus patente, il est utile de se souvenir ici de l'expression analysée plus haut – celle de « temps plein » : bien que ce temps ne soit « plein » que pour le spectateur qui l'éprouve, ce dernier n'est nullement à son origine. Là où la plénitude du temps s'installe, c'est dans l'entre-

---

[279] « Vorwort zur 2.Auflage », *GW* 2, p. 441 ; trad. fr. *VM* (1976), p. 12.
[280] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 388 ; trad. fr. *PH*, p. 205.
[281] *Ibid.*, p. 387 ; trad. fr. p. 204. [Nous soulignons]
[282] G. DENIAU, *Cognitio imaginativa*, *op. cit.*, p. 122.

deux, elle puise aussi bien dans la totalité de l'œuvre se portant à la présence, que dans le séjour du spectateur qui y est emporté.

Nous pouvons donc conclure à l'*unité* du temps dans l'événement herméneutique, où le *Verweilen* est un prolongement organique de la *Weile.* Pourtant, si le temps « herméneutique » est unité, cela ne signifie pas qu'il soit dépourvu de *structure*[283]. L'introduction du terme *Verweilen* dans la caractérisation de l'événement esthétique apporte bien cette dimension de structure, en mettant en lumière le temps de l'œuvre qui n'a lieu que lorsque le spectateur y participe, mais dont il n'est pas l'origine. La relation complémentaire entre le présent de l'œuvre et le *Dabeisein* n'est plus nécessaire, car le terme de *Verweilen* renferme aussi bien la dimension du spectateur que celle de l'œuvre. Il suffit par conséquent d'insister sur la *dualité* de perspective (laquelle apparaît comme structure de l'unité) d'une telle temporalité (ce qu'ont manifestement voulu faire les auteurs cités plus haut, en introduisant le terme de « corrélation », que nous avons tout de même fini par écarter), car il y a bien une interdépendance réciproque, dans la mesure où le déploiement de la « durée » de l'œuvre n'est possible que dans le « séjour » du spectateur, alors qu'un tel séjour ne s'accomplit qu'auprès de l'œuvre. Il serait enfin inadéquat d'affirmer un *passage* quelconque, dans le parcours gadamérien, entre la notion de contemporanéité (qu'on a constatée dominante dans *Vérité et méthode*) et celle de séjour (qui s'impose surtout dans les travaux ultérieurs), car tout passage présuppose que l'on quitte un endroit pour rejoindre un autre. Or, dans le concept de *Verweilen*, la primauté de l'œuvre n'est nullement abandonnée, et les deux perspectives (celle de l'œuvre et celle du spectateur) ne se conçoivent que maintenues ensemble, formant les deux faces d'une seule unité temporelle.

Pour éclairer cette liaison, on pourrait recourir à l'exemple du rythme, tant privilégié par Gadamer dans ses écrits sur le temps. Quelque chose comme un rythme n'est jamais purement « objectif » ni purement « subjectif » : demander à propos du rythme, « se trouve-t-il dans les rapports objectifs et physiques du temps […] ou se trouve-t-il dans la tête de celui qui écoute ? »[284] serait, selon Gadamer, une opposition « grossière ». Le rythme est plutôt un phénomène *médian*, et c'est en ce sens qu'il permet de saisir l'articulation entre l'œuvre et le spectateur : le rythme est avant tout imposé par la chose

[283] C'est pourquoi Gadamer, sans insister sur la distinction entre *Weile* et *Verweilen*, parle plutôt, dans ses textes tardifs, d'une « structure temporelle » (*Zeitstruktur*) de l'expérience esthétique. Voir *HAPP*, p. 63 ; trad. fr. *HEPP*, p. 100.

[284] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 135 ; trad. fr. *AB*, p. 73.

même qui le produit, mais il ne devient manifeste que dans la compréhension qui reconnaît et marque sa structure.

L'unité du « temps herméneutique » s'exprime enfin dans le fait que Gadamer compare la temporalité du séjour au temps du dialogue : nécessairement « réciproque », mais en même temps se donnant comme « ensemble », dans la plénitude de la présence aussi bien de l'œuvre que du spectateur :

> Séjourner, ce n'est justement pas perdre son temps. L'être qui séjourne est comme un dialogue intensif et réciproque qui n'a pas de terme, mais qui dure jusqu'à ce qu'il prenne fin. C'est l'ensemble d'un dialogue qui fait en sorte que l'on est pour un temps tout à fait « en dialogue » et cela veut dire « tout à fait là » (*ganz dabei ist*).[285]

Reste à expliciter le rapport entre la temporalité du séjour et le « temps de la vie », ou, à la lumière de la fusion de la *Weile* et du *Verweilen* que nous venons de circonscrire, entre le « temps herméneutique » et celui de la vie. Il pourrait d'abord paraître que le *Verweilen* ne recoupe point le temps de la vie, et en est même en quelque sorte l'opposé, dans la mesure où le spectateur doit sortir de soi-même (et donc quitter son « temps propre ») pour arriver à séjourner auprès de l'œuvre, mais aussi parce que, du point de vue du temps linéaire, la « durée » d'un tel séjour n'est qu'un instant parmi d'autres formant le continuum de la vie d'un être vivant. Toutefois, et en suivant notre redéfinition du temps de la vie qu'on doit désormais entendre non pas en termes d'extension entre la naissance et la mort, c'est-à-dire comme succession historique, mais comme ce qui se donne à chaque instant en totalité, le *Verweilen* apparaît en tant qu'expression éminente de cette structure. Si, pour l'œuvre, la totalité de la présence se fonde à partir de l'unité entre le *Selbst* et la *Darstellung*, pour le spectateur, le séjour met aussi en œuvre un *tout*, dans la mesure où il renvoie à l'ensemble de la vie. Gadamer le souligne en employant la formule « être en vie »[286] pour caractériser l'expérience de *Verweilen*. La notion gadamérienne de vie renferme, en la reprenant au Romantisme allemand (notamment, à Schleiermacher) et à Dilthey, l'idée d'une totalité. Bornons-nous à esquisser ici très brièvement cette notion, qui, dans la première partie de *Vérité et méthode* se présente dans le cadre de la problématique de l'*Erlebnis* (expérience vécue en tant que telle et en tant que vécu esthétique).

Lorsque Gadamer s'interroge, au sein de la première « préparation historique » de son *opus magnum*, sur les présupposés de l'esthétique du vécu (*Erlebnisästhetik*), pour en

---

[285] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 387 ; trad. fr. *PH*, p. 204 *sq*.

[286] Voir *ibid.* ; trad. fr. p. 204, où Gadamer fait le parallèle entre cet état de se sentir « en vie » et la capacité de l'œuvre de nous « emporter ».

montrer ensuite les limites, il reconstitue minutieusement l'histoire du concept d'*Erlebnis*, et en particulier son développement au sein de la philosophie de la vie. La critique gadamérienne de l'« art du vécu » (c'est-à-dire, l'art dont le contenu est la « transposition » d'une expérience vécue, mais qui est en même temps destiné à devenir un vécu esthétique) possède avant tout une orientation épistémologique visant à dépasser la subjectivation de l'art par l'esthétique et à restituer à celui-ci la force de la vérité. Il faut aller au-delà de cette critique pour pouvoir reconnaître dans le vécu un plan qui dépasse son caractère subjectif et immédiat. C'est le concept de vie, dans son rapport au vécu, qui permet d'avancer en ce sens. Tout d'abord, la vie ne se confond pas avec le vécu : au caractère ponctuel et fragmenté de ce dernier s'oppose la continuité et l'unité de la vie, fondées sur la compréhension de soi. Cette signification de la vie renvoie au concept de vie chez Dilthey entendu comme ensemble qui « s'interprète lui-même » à partir d'un centre[287]. Mais c'est chez Dilthey aussi (qui s'inspire de la théorie schleiermacherienne) que Gadamer découvre la structure « organique » de tout *Erlebnis*, lui conférant tout un poids herméneutique. Cette structure se configure dans le rapport qu'entretient tout vécu à la vie : ce n'est pas le rapport du particulier à l'universel, mais de la partie au tout. Or, le rapport de la partie au tout occupe une place significative dans la réflexion gadamérienne, que l'on pense par exemple à la structure du cercle herméneutique. L'important est néanmoins de ne pas le considérer comme relation d'une simple somme et de ses fragments, cela nous reconduirait vers l'optique quantitative et, sur le plan temporel, vers la conception linéaire du temps entendu comme continuum composé d'instants particuliers. La structure « organique » présuppose au contraire *la présence d'un tout au sein de chaque partie*[288] : « Ici on ne passe pas d'une chose à une autre et ensuite à la suivante pour en abstraire l'universel, mais le vécu singulier est toujours déjà une totalité significative, un ensemble structuré. »[289] Le même schéma est mis en œuvre lorsque Gadamer, en disant que « l'*Erlebnis* a quelque chose d'une aventure »[290], l'oppose radicalement à l'être épisodique, lui, essentiellement passager :

---

[287] Voir notamment l'explication par Gadamer de la conception diltheyenne de la vie, dans *GW* 1, p. 222-246 ; trad. fr. *VM*, p. 238-262.

[288] On reconnaît ici parfaitement la structure propre à l'œuvre d'art : en effet, chaque présentation singulière d'une œuvre n'en est pourtant pas un quelconque fragment ; c'est l'œuvre elle-même, *dans sa totalité*, qui est présente à chaque fois qu'elle se manifeste.

[289] « Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie », *GW* 2, p. 31 ; trad. fr. « Le problème de l'histoire dans la philosophie allemande moderne », *LV*, p. 60.

[290] *GW* 1, p. 75 ; trad. fr. *VM*, p. 86.

> Or, qu'est-ce qu'une aventure ? Elle ne se réduit absolument pas à un épisode. Ceux-ci sont comme des détails qui se succèdent mais que ne lie aucune connexion interne et qui n'ont pas de signification durable pour la bonne raison qu'ils ne sont que des épisodes. Par contre, l'aventure, qui sans doute interrompt elle aussi le cours ordinaire des choses, se rapporte de manière positive et très significative à la continuité qu'elle interrompt. C'est ainsi que l'aventure fait accéder *au sentiment de la vie en totalité*, en son ampleur et sa force. C'est ce qui en fait le sel.[291]

Grâce à cette liaison du vécu à l'ensemble de la vie, sa nature « particulière » est en quelque sorte dépassée : « nous 'sursumons' le caractère discontinu et ponctuel de l'*Erlebnis* dans la continuité de notre existence »[292]. Partant, il y a, dans l'*Erlebnis*, immédiateté (qui en fait justement le « vécu »), mais il y a aussi « durée », accessible à partir de l'expérience de la totalité du sens. Une telle durée n'est certes pas celle du vécu lui-même (qui reste, dans tous les cas, dans le carcan de l'immédiateté propre à tout saisir), mais de sa *signification*, laquelle, dans le modèle gadamérien, *en est indissociable*. C'est pourquoi, dans la conception herméneutique, le vécu représente toujours en quelque sorte un dépassement de soi-même, dans la mesure où il n'a de consistance que dans le prolongement que lui fournit la compréhension. Là où la conscience esthétique ne retient que le motif de l'immédiat propre au vécu esthétique, Gadamer insiste sur la plénitude et la durée qui s'y manifestent, en formulant ainsi le problème de « maintenir, face à la discontinuité de l'être et de l'expérience esthétiques, la continuité herméneutique, qui est constitutive de notre être »[293].

Nous pouvons maintenant essayer d'expliquer dans quel sens Gadamer, bien qu'une seule fois dans toute son œuvre, compare la temporalité du séjour à une sorte d'éternité[294]. C'est qu'ici s'annonce, pour ainsi dire, le triomphe de l'herméneutique sur la brièveté de l'expérience. Loin d'établir la séparation entre le vécu et le comprendre qui lui succéderait (il suffit d'évoquer ici le concept herméneutique de perception comme étant toujours « perception comme », de même tout vécu implique toujours déjà compréhension), Gadamer met en place la figure d'une durée qui s'installe au sein de l'instant ponctuel. Pourtant, on ne peut pas non plus identifier complètement le vécu et le comprendre, car dans la compréhension il y a toujours plus, elle persiste lorsque le vécu a déjà disparu, lorsque l'expérience a perdu le contact immédiat à la chose. La durée herméneutique « ne dure pas » justement dans la mesure où elle ne se déploie pas sur le

---

[291] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* [Nous soulignons]

[292] *Ibid.*, p. 102 ; trad. fr. p. 115.

[293] *Ibid.* ; trad. fr. p. 114.

[294] « Peut-être est-ce cela qui correspond, au sein de la finitude qui nous est impartie, à ce qu'on appelle l'éternité. » (« Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 136 ; trad. fr. *AB*, p. 74). Il s'agit manifestement, d'une « éternité » sous condition, notamment au sens de ce qui s'éprouve comme « éternité », le présent plein de l'expérience esthétique.

plan du vécu immédiat, parallèlement à la temporalité historique, mais évoque une totalité que nous éprouvons comme « éternité » : « tant que quelqu'un est "en vie", il forme une unité avec son passé et son avenir »[295]. Sous « passé » et « avenir » on doit surtout entendre la continuité de la signification. Or, on se souvient du rejet décisif par Gadamer de toute pensée qui interpréterait la présence absolue en termes d'éternité. La seule « éternité » qu'il accepterait, serait donc celle de la totalité infinie de la vie, qui donne sens à l'« instant absolu » du séjour.

C'est en tant qu'unité inséparable de la présence dans laquelle l'œuvre installe son temps et où le spectateur séjourne, que nous est apparue la temporalité de l'expérience esthétique. Le chemin qui y a mené n'est pas celui qui assurerait le passage de la contemporanéité de l'œuvre au séjour du spectateur, mais bien celui qui réunit l'une et l'autre en un événement. C'est parce que, d'un côté, le « temps propre » de l'œuvre ne s'entend pas comme une temporalité isolée (ni non plus comme un « hors du temps ») de son *Selbst*, mais comme le temps de sa présentation (*Selbstdarstellung*) et que, de l'autre, le séjour du spectateur, en rupture avec le cours temporel de sa vie, présuppose une sortie hors de soi en vue de la participation au présent de l'œuvre, que nous pouvons affirmer l'unité fondamentale de la *Weile* et du *Verweilen*. De même que le rythme est médiateur entre la chose qui sonne et l'oreille qui l'entend, de même le temps est médiateur entre l'œuvre et le spectateur dans l'événement de l'art. Nous passerons maintenant à la dernière étape de ce chapitre, explicitant le terme qui donnera une figure déterminée à la plénitude de cet entre-deux : celui d'accomplissement.

§4. L'être et l'origine de l'œuvre d'art dans l'accomplissement

Notre réflexion s'adresse maintenant au concept d'« accomplissement » (*Vollzug*) qui représente le dernier stade de l'exploration du modèle gadamérien de l'événement au sein de l'expérience esthétique. Nous avons pourtant constaté que le questionnement gadamérien sur le temps semble bien atteindre son point d'aboutissement dans le principe du *Verweilen*, dont nous avons reconnu l'universalité, et dont nous pouvons maintenant fournir la définition : la structure temporelle de l'expérience esthétique dans laquelle l'œuvre installe sa présence absolue et où le spectateur séjourne. Or, qu'est-ce que le terme

[295] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 387 ; trad. fr. *PH*, p. 204.

d'accomplissement pourrait nous apporter de plus en ce qui concerne la mise en lumière de cette structure temporelle ?

Vollzug est un concept qui a été entièrement forgé au sein de l'œuvre tardive de Gadamer, et représente donc une authentique conclusion de l'ontologie gadamérienne de l'œuvre et de sa conception de l'art en général ; de ce fait, il ne doit pas être appréhendé en tant qu'une simple caractéristique parmi d'autres venant s'ajouter au modèle de l'événement de l'art, mais comme l'expression de l'essence même de l'être esthétique. « L'art se réalise dans son accomplissement » : la traduction presque tautologique de « *Die Kunst ist im Vollzug* »[296] est le véritable slogan de la dernière pensée de l'art chez Gadamer, formulé dans l'essai programmatique de 1992 « Le mot et l'image ». La traduction serait tautologique parce que, du point de vue du sens commun, toute réalisation est accomplissement, et dans toute chose accomplie quelque chose s'est réalisé. Mais dans cette citation – voulant dire, au sens exact : l'art *est* dans l'accomplissement, c'est son *être* qui y a sa place (ou encore, selon une autre lecture sur laquelle nous insisterons plus loin : l'art est *en accomplissement*, en train de s'accomplir)[297] –, on a bien plutôt affaire à un sens spécifique du mot « accomplissement ». Cette signification spécifique ne se borne pas à désigner un état fini d'achèvement, ni simplement un processus de réalisation (sinon la traduction serait dépourvue de sens – que voudraient dire les phrases « l'art se réalise dans son état achevé » ou « l'art se réalise dans le processus de réalisation » ?), mais se lit clairement à partir de la suite du texte gadamérien : « L'accomplissement se fait dans l'interprétation »[298], où la traduction risque aussi de manquer la phrase originelle, laquelle dit en réalité « l'accomplissement *est* l'interprétation »[299] (*Der Vollzug ist die Interpretation*). Or, dans la jonction de ces deux phrases se produit, par le biais du terme d'accomplissement, une continuité essentielle entre l'art et l'interprétation : en effet, *l'art n'a son être que dans l'interprétation*. Ce constat (qui est à première vue en contradiction absolue avec notre hypothèse de l'autonomie et de la primauté de l'œuvre d'art) n'est pourtant valable que comme résultat du double mouvement gadamérien, menant d'abord de l'art à l'accomplissement, puis de l'accomplissement à l'interprétation. Le rôle du

---

[296] *Ibid*., p. 391 ; trad. fr. p. 210.

[297] Il est important de maintenir les deux lectures, comme le montrera la conception gadamérienne du devenir, réunissant à la fois plénitude et mouvement, motifs que l'on trouve aussi dans les deux sens du mot « accomplissement » (état accompli et processus d'accomplissement).

[298] *Ibid*., p. 393 ; trad. fr. p. 213.

[299] Nous tenons à insister sur la traduction la plus littérale du verbe allemand *sein* (« être ») dans les deux phrases analysées, ce verbe n'ayant pourtant pas le même sens dans les deux cas. Dans « *Die Kunst* ist *im Vollzug* », on a affaire au sens ontologique du verbe, c'est l'*être* même de l'art qui a lieu dans l'accomplissement. Quant à la seconde phrase, « *Der Vollzug* ist *die Interpretation* », le sens de *sein* est prédicatif, il désigne la relation d'identité entre « accomplissement » et « interprétation ».

concept d'accomplissement est justement en ceci qu'il devient le *point médiateur* permettant d'établir l'être de l'art dans l'interprétation, sans pour autant le relativiser, ni de le mettre en dépendance de l'interprète en renonçant à l'autonomie de l'œuvre.

Que l'art *soit* dans l'accomplissement, donc, dans l'interprétation – il convient d'en mesurer les conséquences pour notre étude. Certes, le terme d'accomplissement déborde largement la problématique du temps, mais, puisqu'il la porte en soi-même, il la réinscrit en même temps dans la signification universelle qui est la sienne. L'art a son *être* dans l'interprétation, mais c'est aussi dans l'interprétation que l'art a son *temps*. Le concept d'accomplissement pourrait ainsi justifier toute notre entreprise, qui consiste à montrer que la question du temps ne se trouve pas seulement formulée dans la théorie gadamérienne, mais en détermine les fondements mêmes. Ce concept permet, de manière indéniable, de tenir compte de la temporalité de l'être herméneutique, mais aussi de découvrir que cet être même n'est pleinement intelligible qu'à partir de sa constitution temporelle.

Notre ambition dans la présente section sera cependant modeste : elle se bornera à expliciter le sens du concept d'accomplissement et sa fonction au sein de l'expérience esthétique, aussi bien que les étapes de sa formation en tant que concept. Nous emprunterons donc la première partie du chemin : celle où l'art trouve son être dans l'« accomplissement ». Quant à la deuxième partie – associant l'accomplissement et l'interprétation –, elle nous demandera de quitter le cadre particulier de l'art. C'est ici que se montrera la possibilité d'un élargissement menant de l'art vers l'universalité de la compréhension (*theôria*) ; cet élargissement ne pourra se réaliser que dans la seconde partie de notre étude. Néanmoins, nous serons amenée à faire quelques pas dans cette direction déjà dans ce paragraphe, afin de rendre compte des conséquences produites par la conclusion gadamérienne qui situe l'être de l'art dans l'interprétation.

a) *Vollzug*, « *ein wunderbares Wort…* » : l'accomplissement comme réconciliation entre plénitude et mouvement. Vers la conception gadamérienne du devenir

Le terme allemand pour dire accomplissement est *Vollzug* que Gadamer appelle un « mot merveilleux » (*ein wunderbares Wort*)[300] et qu'il décrit comme étant « plein de tension dialectique »[301]. Comment cette tension s'exprime-t-elle ? Elle s'éclaircit aussitôt

[300] « Musik und Zeit », *GW* 8, p. 364.
[301] *Ibid.*

que l'on se met à l'écoute du mot allemand. *Voll* (plein) est révélateur du motif de la plénitude et renvoie vers un *état achevé*, un « tout », dans la mesure où quelque chose qui est « plein » se caractérise avant tout comme ayant atteint sa totalité et, donc, comme ce qui ne s'accroît plus. Le « *Zug* » qui forme la seconde partie du *Vollzug*, va dans le sens complètement inverse, en évoquant « marche », « mouvement », bref, un « *processus* ». Les deux sont pourtant en équilibre au sein du même mot. Soulignons que, puisqu'il s'agit d'un équilibre, aucun des termes n'a de priorité, et les deux se déterminent mutuellement, de sorte que la « plénitude » n'est jamais un état fixe, et le « mouvement » n'est jamais un pur passage, un parcours de distance. Comment pourrait-on arriver à un tel accord entre deux contraires qui ne se donne de prime abord qu'en tant que paradoxe ?

Pour le saisir, il faut se souvenir, dans un premier temps, que le mot *accomplissement* (venant du *complēre* latin, verbe qui signifie « remplir », mais aussi « mener à bien », « achever ») sert à désigner deux états différents : dans son sens habituel, il signifie *tantôt* le processus d'accomplissement (ou « en vue de l'accomplissement »), *tantôt* l'état accompli. Cette différence remonte à la distinction classique élaborée dans la théorie aristotélicienne du mouvement, entre le mouvement en train de se faire (*kinèsis*) et le mouvement achevé (*kinèma*)[302]. En effet, les deux sont à distinguer car, en se trouvant en mouvement, on n'a pas encore atteint son point d'aboutissement, et lorsque l'on l'atteint, le mouvement ne se poursuit plus, il s'arrête. C'est à partir de là qu'Aristote construit, dans le livre Θ de la *Métaphysique*[303], l'opposition entre mouvement (*kinèsis*) et acte (*energeia*). Dans le mouvement, le processus d'accomplissement et l'état accompli n'ont jamais lieu en même temps (*hama*), mais se succèdent nécessairement : ainsi, par exemple, l'amaigrissement ne continue plus dès qu'on a maigri, et on a cessé de guérir dès qu'on a guéri. Dans l'*energeia*, au contraire, le processus et son achèvement sont simultanés ; pour Aristote, ont le mode d'être de l'*energeia* la contemplation ou la réflexion : « on voit en même temps qu'on a vu », « on pense en même temps qu'on a pensé ».

Dans « Le mot et l'image »[304], Gadamer propose une analyse détaillée de ce passage aristotélicien de la *Métaphysique*, en formulant le trait capital qui distingue le mouvement de l'*energeia*. Pour lui, la succession de l'un et la simultanéité de l'autre expriment le mode de *présence*, et donc, de temporalité, propres à chacun. Si, comme l'affirme Aristote, le but du mouvement (l'état achevé qu'il vise) n'est jamais *présent* dans

---

[302] ARISTOTE, *Physique*, VI, 1, 232a8.
[303] Voir notamment ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b17-38.
[304] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 386 *sq*. ; trad. fr. *PH*, p. 203 *sq*.

le mouvement lui-même (« on est ainsi en mouvement sans que le but visé par le mouvement soit présent »), le mouvement est donc *atelès*, jamais accompli. À l'opposé du mouvement, l'*energeia* est *telos ekei*[305], elle « possède son être plein » en elle-même. Or, c'est à partir de l'*energeia* aristotélicienne que Gadamer propose d'entendre son concept d'accomplissement.

En distinguant l'*energeia* de la *kinèsis*, mouvement, on ne doit pas pour autant l'associer à l'*ergon* qui veut dire une réalisation achevée. Ce n'est pas d'une opposition entre la mobilité et l'immobile qu'il s'agit ici. L'important est de tenir compte du fait que Gadamer entend bien l'*energeia* en termes de *processus*[306], mais ce n'est pas en tant que *succession* qu'il faut l'envisager. Le propre de toute succession, c'est d'avoir son être dans un état toujours incomplet : chaque élément de l'ordre successif doit disparaître pour laisser place à un élément qui lui succède ; c'est donc le processus mis en place par le mouvement passant d'un point à l'autre. Or, le « processus » qu'est l'*energeia* renvoie plutôt à une « durée », « une mobilité sans direction et sans but »[307], pleine et simultanée, pendant laquelle la chose est « tout à fait là », tout entière présente.

Afin d'approfondir cette figure du processus qui établit une certaine plénitude, il convient de nous tourner vers le concept de *devenir* (en suivant la liaison qu'indique Gadamer entre le thème du devenir et le concept d'*energeia*), qui est loin d'être périphérique pour la pensée gadamérienne et représente le point central de son interprétation de Platon et d'Aristote. Le terme de devenir évoque le plus généralement une mobilité : ce qui est en devenir se trouve en mouvement. Tout comme le mouvement qui s'achemine vers son point d'arrivée, le devenir vise un terme, au-delà duquel il ne deviendrait plus, mais serait devenu. Le devenir présente donc, à première vue, la même structure que la *kinèsis* aristotélicienne : être en devenir ne coïncide en aucun cas avec l'être-devenu ou, en d'autres termes, le « devenir » ne coïncide jamais avec l'« être ». Comment ne pas reconnaître ici l'expression d'une rupture fondamentale, qui a établi toute une tradition s'originant dans le platonisme, entre *genesis* et *ousia*, entre le devenir qui n'*est* jamais, et l'être qui ne *devient* nullement[308] ? C'est avec d'autant plus d'insistance que Gadamer fait appel à la formule tardive de Platon dans le *Philèbe*, formule que la

---

[305] Le jeu entre les expressions *atelès* et *telos ekei* se fonde sur les deux sens du mot grec *telos* : à part sa signification de « fin » ou « but », il a le sens d'« accomplissement » et pour Gadamer s'entend comme plénitude de la *présence* (*ekei* se traduit par « là même »).

[306] « Les concepts aristotéliciens qui portent sur l'être du mouvement – comme *dynamis*, *energeia* et *entelecheia* – renvoient ainsi à un processus d'accomplissement et non à un *ergon*. » (*Ibid.* ; trad. fr. p. 203.)

[307] *Ibid*., p. 389 ; trad. fr. p. 206.

[308] Voir PLATON, *Timée*, 27d : « Or, il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? ».

tradition avait passée sous silence : *genesis eis ousian*[309], la « venue à l'être » (*Werden zum Sein*). Une telle formule, réunissant les deux termes auparavant contraires, présuppose nécessairement une redéfinition radicale au moins d'un d'entre eux. Il est évident que, dans la formule qui porte sur la *venue* (*genesis*) à l'être, c'est le terme de devenir qui, avant tout, doit subir une transformation : « Le devenir n'est plus considéré comme un simple non-être, c'est-à-dire comme l'être-autre, mais comme une venue à l'être. »[310] Mais est-ce la seule transformation à laquelle on assiste ici ? Si le sens du devenir a changé, l'être, lui non plus, ne pouvait rester immuable : « Le pas qui mène du devenir à l'être laisse à l'être quelque chose de son être-devenu. »[311] De cette redéfinition de l'être témoigne clairement la parole gadamérienne qui semble faire écho à la formule du *Philèbe* : si cette dernière évoque le devenir qui, n'étant plus un pur passage continuel, est la « venue à l'être », Gadamer souligne qu'un mouvement inverse a également lieu, selon lequel « l'être ressort du devenir »[312]. Que ce soit dans l'une de ces expressions ou dans l'autre, on a abandonné la pensée du « devenir qui n'*est* pas » et de « l'être qui ne *devient* pas » ; ici, le « devenir » subsiste, et l'« être » ressort. Aucune nécessité, par conséquent, de maintenir la séparation entre être et devenir, lesquels au contraire fusionnent au sein d'un seul événement et en constituent la structure. Ainsi, on découvre cette unité dans l'être de la danse[313], laquelle ne consiste pas à rassembler la totalité de ses figures pour arriver à la réalisation et gagner une « réalité » ; une fois dansée, la danse n'est plus là. Mais, pendant qu'elle est dansée, la danse est présente toute entière dans chaque mouvement, accomplie en même temps qu'en train de s'accomplir.

Cela nous reconduit au thème de l'accomplissement : il est maintenant manifeste que dans la conception gadamérienne ce mot ne signifie plus la séparation entre le processus d'accomplissement et l'état accompli, mais réunit les deux de manière simultanée. Nous avons vu qu'en soulignant dans le mot *Vollzug* le sens du mouvement (*Zug*), Gadamer se hâte de le contrebalancer par son autre moitié (*voll*), faisant appel à une constance et une consistance qui s'installent dans cette mobilité :

---

[309] PLATON, *Philèbe*, 26d8.
[310] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 386 ; trad. fr. *PH*, p. 202.
[311] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[312] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[313] Nous devons ce bel exemple à la pensée du néoplatonicien Damascius qui a développé, à partir de la *Physique* d'Aristote, le concept de « temps intégral », ayant une certaine consonance avec le « temps plein » de Gadamer. Puisant aussi dans l'*energeia* aristotélicienne, le temps intégral désigne un mode de subsistance de ce qui est en devenir. Pour une explication de la conception du temps chez Damascius, nous renvoyons à l'étude de M.-C. GALPÉRINE, « Le temps intégral selon Damascius », *op. cit.*, p. 325-341.

> Certes, la dialectique du temps qui passe, qui se consomme, gouverne tout. Et pourtant, là où l'on comprend, quelque chose *vient à la constance*. Celui qui comprend amène à la constance, au milieu de ce qui est en mouvement, en passage, que nous appelons vie et qui n'arrête pas, *une forme temporelle qui se tient*.[314]

L'expression « forme temporelle » (*Zeitgestalt*) que Gadamer emploie afin de définir la figure de la « venue-à-la-constance » (*Zum-Stehen-kommen*) qui accompagne l'expérience du comprendre, ne doit pas nous égarer ici : elle ne désigne nullement un contenant vide se remplissant ensuite des événements ou des significations, mais une structure, une configuration, dans laquelle le fait d'advenir et l'advenant lui-même sont indissociables. Le terme d'événement nous en donne la confirmation décisive : c'est parce que quelque chose « s'y fait » que le présent spécifique de l'expérience esthétique a lieu ; ce n'est pas un passage temporel « à vide », mais une structuration du temps, dans laquelle quelque chose *advient*. Grâce à la notion d'accomplissement, le concept gadamérien de « temps plein » s'éclaire à nouveau ici, en nous permettant de formuler l'une des conclusions capitales de cette partie : la temporalité authentique de l'expérience esthétique n'est concevable chez Gadamer que comme *devenir*, lui-même appréhendé en termes d'« advenir », de « venue à l'être ».

Après avoir circonscrit ce cadre général établi par le concept d'accomplissement, nous passerons à l'analyse plus détaillée de sa fonction au sein de la théorie gadamérienne de l'art.

b) Le concept d'accomplissement et la question de l'origine de l'œuvre d'art

Le terme d'accomplissement, comme beaucoup parmi les derniers concepts gadamériens, n'est pas sans précurseur dans *Vérité et méthode* : on pense à la notion de jeu (*Spiel*) dont la proximité avec le concept de *Vollzug* est clairement soulignée par Daniel Tate[315]. Celui-ci formule la relation entre les deux concepts en termes de transition[316]. En quoi y a-t-il « transition » ? Autrement dit, en quoi l'« accomplissement » se tient-il en continuité avec le principe du jeu, et en quoi s'en distingue-t-il ? En ce qui concerne le jeu de l'art, on a distingué son sens premier, lequel se résume à l'exécution de l'œuvre dans le

---

[314] « Zwar, die Dialektik der vergehenden, der sich verzehrenden Zeit regiert alles. Und doch, wo einer versteht, kommt etwas zum Stehen. Wer versteht, bringt zum Stehen, mitten im vollen Zug, dem Vorbeizug, den wir Leben nennen und der in aller Dauer nicht aufhört, eine Zeitgestalt zu haben. » (« Musik und Zeit », *GW* 8, p. 364. Nous traduisons. Souligné par nous)

[315] D. TATE, « In the Fullness of Time », *op. cit.*, p. 94 : « […] the ontological function of *Spiel* […] is effectively assimilated to *Vollzug* » (« [...] la fonction ontologique du *Spiel* […] est effectivement assimilée au *Vollzug* », nous traduisons).

[316] « […] the transition from play to performance » (*ibid.*, p. 97). Cela signifie, plus précisément, que le concept de jeu serait *remplacé*, dans les derniers textes gadamériens, par celui d'accomplissement.

cas des arts transitoires, ce qu'on appelle « spectacle » ou « performance » proprement dits. Ainsi sont jouées une composition musicale ou une pièce de théâtre. Il y a, ensuite, un sens beaucoup plus large, que nous avons pu confirmer en étendant le modèle du jeu à toute œuvre d'art qu'elle soit plastique ou transitoire. Le jeu sert ici à désigner le mode d'être de l'art comme présentation de soi. Or, c'est en tant qu'expression de ce principe, universel pour tout art, d'avoir son être dans la présentation, que le concept d'accomplissement prend sa place dans les écrits tardifs de Gadamer, sans renvoyer à ce sens étroit et en quelque sorte technique de l'exécution des arts transitoires[317], dont reste chargé le terme de jeu. Il y a sans doute une autre raison qui ferait que Gadamer privilégie le terme d'accomplissement à celui de jeu dans ses écrits ultérieurs : l'orientation de la dernière pensée gadamérienne vers le domaine de la pratique et de l'expérience. Quelque chose comme le jeu instaure toujours son monde propre, radicalement distinct de la réalité quotidienne, et donc, le concept de jeu insiste plutôt sur l'exclusivité de l'être esthétique qui se trouve ainsi séparé de la totalité des expériences « pratiques » (certes, le spectateur se trouve nécessairement intégré dans le jeu de l'art, mais il doit abandonner le monde quotidien qui est le sien). Alors que l'idée d'« accomplissement » ne laisse plus aucune équivoque à propos de l'inscription de l'art dans le monde de la vie : l'œuvre s'accomplit dans l'expérience vivante de la compréhension et de l'interprétation. Celles-ci ne sont pas des procédures venant s'appliquer formellement au contenu que serait l'œuvre, mais puisent dans le monde toujours déjà existant, celui du langage[318], d'où les derniers thèmes gadamériens de l'art comme « énoncé » et de la « lecture » des œuvres d'art.

Après avoir explicité le sens du passage menant du jeu vers l'accomplissement, on peut maintenant dégager deux étapes dans le développement du concept d'accomplissement lui-même, dont l'ordre de déroulement s'avère assez significatif. Développé dans la période postérieure à *Vérité et méthode*, et très présent dans les écrits gadamériens à partir des années 1980, le terme de *Vollzug* n'a pas pour autant obtenu un rôle directeur dès ses premières apparitions. À cette période (les années 1980), le mot est avant tout employé dans le cadre de la théorie gadamérienne de la compréhension et du texte, notamment dans des travaux comme « Texte et interprétation » (1983), « Destruction et déconstruction » (1985) ou « Entre phénoménologie et dialectique » (1985). Dans ces écrits, Gadamer évoque l'accomplissement souvent comme ayant le sens tantôt de

[317] Voir notre analyse *supra*, p. 40.

[318] Nous avons explicité (quoique schématiquement) cette « ouverture préalable » qui est ouverture langagière, aussi bien que le sens du « monde de la vie » dans la conception herméneutique, dans l'étude du concept d'événement, §1 du présent chapitre, voir *supra*, p. 72 *sq*. Le thème sera davantage approfondi dans la troisième partie du travail, laquelle porte sur la temporalité du langage.

« processus », tantôt de « réalisation », relatif à la compréhension (*Vollzug des Verstehens*), au sens (*Sinnvollzug*), à la lecture (*Vollzug des Lesens*) ou au dialogue (*Gesprächsvollzug*). Or, à cette première étape où il apparaît dans des contextes généraux, le mot *Vollzug* ne semble pas encore avoir le statut de concept, c'est simplement une manière de dire que quelque chose – la compréhension, la lecture, etc. – est en train de se réaliser, de marquer son événement. En tout cas, ce n'est pas tant l'objectif de Gadamer ici d'insister sur le fait que la compréhension est l'accomplissement, mais de désigner simplement l'accomplissement de la compréhension, le fait qu'elle se produit. Ce n'est qu'à partir de son inscription dans le domaine de l'art – domaine dont il a fallu d'abord justifier le caractère herméneutique et où l'expérience effective de l'œuvre avait toujours été considérée par la tradition comme secondaire par rapport au « soi » de l'œuvre –, qu'il est apparu nécessaire d'accorder à l'accomplissement la force du concept (ce qui marque pour nous la seconde étape). Désormais, l'art n'a d'être que dans l'accomplissement et en s'accomplissant. Parmi les essais où le concept de *Vollzug* se développe au sein de la thématique esthétique, on pourrait surtout citer « Musik und Zeit » (1988) et « Le mot et l'image » (1992), tous deux par ailleurs ayant comme fil conducteur le sujet du temps. Remarquons en passant une autre différence qui s'impose ici entre les termes de jeu et d'accomplissement. Le concept de jeu est limité à la sphère esthétique : élaboré au sein de l'ontologie de l'art afin d'y remplir une tâche précise, il ne migre pas dans d'autres domaines de la recherche gadamérienne. En revanche, le concept d'accomplissement provient d'un contexte plus universel et ne s'applique que tardivement à l'art, ce qui confirme que le même modèle de l'expérience herméneutique est valable aussi bien pour la compréhension de l'œuvre que pour la compréhension de textes.

Or, les deux mouvements que nous avons dégagés à partir de « Le mot et l'image » : celui menant de l'art à l'accomplissement, et l'autre de l'accomplissement à l'interprétation, pourraient constituer le chemin inverse du déroulement chronologique de la formation du concept. Une fois le sens conceptuel du mot *Vollzug* établi (et justifié) dans la théorie de l'art, il devient possible de l'élargir jusqu'au contexte de la compréhension en général, en définissant par là son mode d'être *en tant qu'accomplissement* (au sens de processus dans lequel la plénitude de la chose vient se tenir là).

Retraçons de nouveau ce chemin menant de l'art à l'interprétation par l'intermédiaire de l'accomplissement. Nous y avons repéré deux lectures possibles de « *Die Kunst ist im Vollzug* » : l'art *est* dans l'accomplissement et l'art est *en train de s'accomplir*. Si la première des lectures pose l'être de l'art dans l'expérience qu'on en fait – et ici le concept d'accomplissement permet de dépasser la relation d'original et de

copie ou de *production* et de *reproduction* dans la pensée de l'œuvre –, la seconde indique que, dans cette expérience, « le mode d'être de l'œuvre d'art n'est pas celui d'un objet créé »[319] : on passe de l'*ergon* (produit fini) à l'*energeia* et à la *dynamis*. L'une nomme l'actualité de l'œuvre, le processus de sa réalisation, sans pour autant dissoudre la totalité qu'elle présente, tandis que l'autre accentue en même temps l'inachèvement essentiel de l'œuvre, le caractère infini de ses possibilités.

Tout cela nous incite à porter le regard sur la question, posée déjà par Heidegger, de l'*origine* de l'œuvre d'art, cette question n'étant pas dépourvue pour nous de signification temporelle. Seule cette question permettra de mesurer les conséquences de la transformation produite dans la conception de l'œuvre par le terme d'accomplissement. Elle contribuera aussi à l'éclaircissement du sens nouveau que ce terme reçoit au sein de la pensée gadamérienne. La question de l'origine de l'œuvre d'art semble tout naturellement appartenir à la logique de production et de reproduction que nous venons d'écarter, c'est là qu'elle se pose de manière absolument légitime. L'origine de l'œuvre réside dans sa création par l'artiste, et le sens de l'origine coïncide avec celui de l'*original*. En revanche, le mot accomplissement, placé au sein de cette logique, ne présente pas beaucoup d'intérêt car, ne pouvant s'appliquer à la réception de l'œuvre (ce qui présupposerait l'incomplétude de l'original), il se résume à décrire la création effective de l'œuvre-objet : dans la mesure où toute réception serait ici secondaire, l'œuvre-*ergon* s'accomplit au moment de sa création, elle est donc toujours déjà finie lorsqu'elle se présente à un spectateur. De manière étrange, dans une telle conception de l'œuvre, l'origine doit se confondre avec l'accomplissement, le point qui marque le début avec celui qui désigne la fin. La proximité des deux termes – origine et accomplissement – n'a pourtant rien de paradoxal à cette condition que l'on n'entende plus l'origine comme commencement, ni l'accomplissement comme achèvement. Or, au sein de la pensée gadamérienne, *l'origine de l'œuvre a lieu dans son accomplissement*.

Dans cette formule, ni l'accomplissement, ni l'origine n'ont gardé leur sens habituel. D'abord, parce que la signification que Gadamer accorde au terme d'accomplissement le dissocie de l'idée de la « fin » laquelle pourrait faire opposition au terme d'origine. Comme nous avons pu le repérer, l'accomplissement se définit pour Gadamer comme « processus » ou « durée » dans lequel l'être de l'œuvre vient à se tenir là. Il a été indiqué que le terme d'origine acquiert lui aussi une nouvelle définition. Serait-il pourtant légitime de poser la question de l'origine de l'œuvre au sein du modèle

[319] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 391 ; trad. fr. *PH*, p. 210.

gadamérien ? Cette question ne se trouve formulée nulle part dans toute l'œuvre de Gadamer, à la différence de Heidegger qui lui consacre une conférence spéciale, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en 1935-1936. Mais il suffit de se rappeler les premières lignes par lesquelles s'amorce la conférence heideggérienne (ayant sans doute laissé une profonde empreinte sur Gadamer qui y avait assisté[320]), où s'annonce la redéfinition du mot « origine » : ce n'est plus un commencement, ni une cause, mais « ce à partir de quoi et ce par où la chose est ce qu'elle est et comment elle l'est »[321], c'est-à-dire son « essence » (laquelle, selon la note de Wolfgang Brokmeier dans la traduction française, doit s'entendre comme « mode propre de déploiement de l'être de l'étant »[322]). Nous savons quelle fut la suite du raisonnement heideggérien, et il est évident que Gadamer n'emprunte pas la même voie. Mais, guidé par la même ambition – dépasser les limites de l'esthétique antérieure et rendre à l'art sa force de vérité –, il ne pouvait pas passer à côté de l'interrogation sur l'*être* de l'art (en témoigne le titre d'une des sections dans la première partie de *Vérité et méthode*, l'« ontologie de l'œuvre d'art », c'est-à-dire, la recherche sur l'être de l'œuvre). Or, en se demandant « Qu'est-ce qui fait que quelque chose est de l'art [...] ? »[323], Gadamer pose en effet la question de l'*origine* de l'art. Dans ces écrits tardifs, où cette question est constamment réitérée, se profile aussi une possibilité de réponse. La réponse réside dans le type de présence propre à l'œuvre, qui s'est exprimé, dans la pensée gadamérienne, comme « contemporanéité », « présence absolue », « temps plein », « séjour » et, enfin, « accomplissement ». Une telle présence de l'œuvre en constitue l'« essence », le mode de déploiement de son être (ou, ce que Heidegger entendait par l'« origine »). On peut donc confirmer qu'ici, le mot « origine » dit la même chose que l'« accomplissement ». De ce fait, l'« origine » de l'œuvre est toujours « en retard » par rapport à sa création effective, elle ne se trouve pas dans son passé, mais dans le présent de l'expérience à chaque fois nouvelle.

Non seulement le mode d'être de l'art consiste en une présence pleine, mais aussi (et par conséquent) la *vérité* qui lui est propre. En ce sens, le mot de Goethe « autant de vérité, autant d'être » que Gadamer érige en un des principes fondamentaux de sa dernière pensée, pourrait se lire dans un sens inverse : *autant d'être, autant de vérité*. En soulignant

---

[320] Cette empreinte s'est exprimée dans l'essai gadamérien « La vérité de l'œuvre d'art », paru la même année que *Vérité et méthode*, sous forme de la préface à la réédition de *L'origine de l'œuvre d'art*, voir « Die Wahrheit des Kunstwerks », *GW* 3, p. 249-261 ; trad. fr. *CH*, p. 113-127.

[321] M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.* ; p. 1 ; trad. fr. *CMNP*, p. 13.

[322] *CMNP*, p. 451.

[323] « Ende der Kunst ?.. », *GW* 8, p. 215 ; trad. fr. *HdE*, p. 66. La même question, liée à la présence absolue de l'œuvre d'art, se pose dans « Wort und Bild », *GW* 8, p. 383 ; trad. fr. *PH*, p. 199 : celle de savoir « ce qui permet à l'art d'être de l'art et sur quoi repose l'absoluité et la simultanéité de l'art ».

que « le sens d'une œuvre consiste […] en ce qu'elle soit là »[324], Gadamer situe la vérité de l'œuvre dans la plénitude de sa présence. C'est pourquoi, pour lui, l'œuvre n'est pas « porteuse » de sens (*Sinnträger*)[325], sinon elle lui servirait simplement de support ; mais c'est dans sa présence qu'elle signifie, qu'elle « se tient d'elle-même ». Cela nous permet, enfin, d'établir le lien profond entre la structure temporelle de l'expérience esthétique et la vérité de l'œuvre d'art, que nous avons pris pour hypothèse. Le thème de l'art comme *énoncé* (*Aussage*) peut être significatif à ce propos. L'idée de l'énoncé renferme, en effet, un rapport à la vérité : habituellement l'énoncé est ce par quoi la vérité peut s'exprimer. Le choix du terme s'avère d'autant plus radical, qu'il renvoie immédiatement à la vérité propositionnelle[326], conception qui exclut justement l'existence de la vérité en dehors de la proposition. Mais ce n'est pas ça l'énoncé de l'art. Si l'œuvre d'art se présente en tant qu'« énoncé », la vérité ne réside pas dans des jugements qu'on puisse porter à son propos, mais dans la *présence* même de l'œuvre : « La vérité que nous cherchons dans l'énoncé de l'art est celle qui peut être atteinte dans l'accomplissement. »[327] C'est en ce sens que Gadamer crée l'expression extrêmement puissante et évocatrice *Vollzugswahrheit*, vérité d'accomplissement[328]. En soulignant l'aspect actuel ou effectif de la vérité dans l'œuvre, cette expression laisse entendre que la vérité est quelque chose qui se passe « sous nos yeux » et à quoi nous participons réellement. La vérité comme vérité d'accomplissement signifie donc que la vérité de l'œuvre ne se trouve pas dans l'« original » auquel on devrait remonter, et ne s'ouvre pas à la « fin » qu'on atteindrait par progression, mais est cela même qu'on a appelé *parousia*, plénitude de la présence.

Une telle plénitude n'équivaut pas pour autant à un épuisement de l'œuvre. Ici, nous terminerons en dirigeant le regard vers la seconde démarche gadamérienne, associant l'accomplissement à l'interprétation. Sans approfondir ce mouvement qui définira le cadre de nos prochaines parties, bornons-nous à dégager dans l'interprétation la structure mettant en lumière le mode d'accomplissement de l'œuvre. Toute interprétation révèle d'abord une singularité essentielle. Loin d'être, dans la conception gadamérienne, un procédé normatif (qu'on appellerait « méthode »), forgé pour donner un résultat identique à chaque application particulière, l'interprétation est un événement singulier, naissant d'une

---

[324] « Die Aktualität des Schönen », *GW* 8, p. 124 ; trad. fr. *AB*, p. 58.
[325] Voir *HAPP*, p. 60 ; trad. fr. *HEPP*, p. 95.
[326] Voir « Wort und Bild », *GW* 8, p. 389 ; trad. fr. *PH*, p. 206.
[327] *Ibid*., p. 394 ; trad. fr. p. 214.
[328] L'expression est évoquée notamment dans « Musik und Zeit » (*GW* 8, p. 365), ainsi que dans « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache » (*GW* 8, p. 440) et dans l'entretien avec Carsten Dutt, *HAPP*, p. 63 ; trad. fr. *HEPP*, p. 99.

rencontre avec la chose. Il n'y a pas d'interprétation universelle, et tout interpréter se délimite toujours par le « comment » de son événement. Mais, de par sa singularité même, en s'accomplissant toujours de manière ponctuelle, l'interprétation évoque l'inépuisabilité de la signification de l'œuvre, la possibilité infinie pour l'œuvre d'accroître son « volume ». Dans toute interprétation, par sa finitude ou délimitation nécessaire, s'annonce donc la possibilité d'autres interprétations. Ainsi, tout comme l'énoncé unique se rapporte à la totalité du langage (dont nul ne pourrait tracer les frontières), l'accomplissement de l'œuvre se rapporte à l'intégralité de sa signification (laquelle ne possède pas non plus une effectivité propre, n'est ni objectivable ni mesurable). L'interprétation de l'œuvre est bien son accomplissement, son entrée dans la plénitude de l'effectivité, mais jamais sa clôture.

PARTIE II

LE TEMPS DANS L'EXPÉRIENCE HERMÉNEUTIQUE : L'ENTRE-DEUX DE L'EXPÉRIENCE ET DE L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER

LA PRÉSENCE DE LA THEÔRIA ET LE « TOUT » DE L'EXPÉRIENCE HERMÉNEUTIQUE

§1. Le chemin de la *theôria* comme « chemin qui conduit au tout ». « Voir », « écouter », « lire » dans la structure de l'expérience herméneutique. Le concept herméneutique d'intuition (*Anschauung*)

La notion de *theôria* représente pour nous, après l'étude du *kalon*, un autre concept d'origine grecque qu'actualise Gadamer dans sa pensée herméneutique, aussi bien que le deuxième point de repère que nous avons choisi dans la tâche de saisir la temporalité herméneutique. Nous nous efforcerons, à l'aide de cette notion, d'expliciter le mode de temporalité et de présence qui sont propres à l'expérience herméneutique dans sa totalité. Dans la mesure où elle évoque le mode temporel qu'est le « séjour » (*Verweilen*) auprès de la chose, la *theôria* associée à l'expérience du comprendre permet de l'appréhender sous l'angle de la présence. Celle-ci ne se laisse pas aussi immédiatement reconnaître dans un terme plus général de la théorie gadamérienne de l'expérience, celui d'*Erfahrung*, repris dans *Vérité et méthode* dans le sillage de la pensée hégélienne[1]. Afin de saisir le type de la présence qui s'élève dans l'expérience du comprendre et qu'exprime le concept de *theôria*, nous nous proposons, dans ce premier paragraphe, de considérer ses modalités différentes que sont « voir », « écouter » et « lire » (telles qu'elles apparaissent dans le titre de l'essai gadamérien « Hören - Sehen - Lesen »). Ainsi, en partant du sens habituel de la *theôria*

[1] Le terme allemand d'*Erfahrung* révèle cependant une dynamique propre qui n'est pas restée inaperçue dans l'analyse gadamérienne et qui pourrait avoir un sens temporel : provenant du moyen haut-allemand où il est lié à l'expérience obtenue par le voyage, ce terme implique l'idée du déplacement, l'action de traverser, mais aussi le fait d'acquérir de l'expérience avec le temps, ce que Gadamer met particulièrement en avant en soulignant dans l'expérience-*Erfahrung* son « historicité interne » (voir *GW* 1, p. 352 ; trad. fr. *VM*, p. 369). Ayant choisi pour fil conducteur dans ce chapitre la notion de « présence », nous ne reprendrons pas ici les éléments de cette conception gadamérienne de l'*Erfahrung*.

comme contemplation, nous serons conduits à lui substituer les modes proprement herméneutiques de l'expérience que sont l'écoute et la lecture, avec lesquels le thème du langage rentrera en scène. Le sens de cette démarche, à la lumière de la question du temps qui nous occupe, ne consiste pas simplement à opposer à l'immédiateté de la vue le déroulement temporel de l'écoute ; saisir l'expérience herméneutique à partir de l'écoute et de la lecture, ce n'est pas fonder sa temporalité grâce à l'étendue de celles-ci dans le temps. Traduire le comprendre en termes d'écoute et de lecture, c'est le placer dans l'actualité de la parole vivante, dans la proximité avec les choses[2]. En une telle proximité consiste le véritable sens de la présence qu'est la *theôria*.

Initialement associée par Gadamer à l'être festif[3], la *theôria* est située de façon organique au sein de l'expérience esthétique pour désigner le mode d'être du spectateur en tant que participation et séjour auprès de l'œuvre d'art : en cela s'est révélé son aspect ontologique. D'autre part, par sa signification « cognitive » (celui qui participe à une expérience a tout vu et saisi par lui-même, de manière immédiate, il en a été le témoin), la *theôria* rejoint la sphère de la connaissance et de la compréhension en général. En ce sens, elle n'est pas totalement extérieure au domaine de la science lequel reste toutefois dominé par le terme « théorie » dans son usage moderne. C'est ainsi que ce concept représente pour nous la possibilité d'assurer un élargissement du plan esthétique jusqu'à la compréhension en général, mais il ne sera pas non plus étranger au thème des sciences de l'esprit dont il est question dans la partie centrale de *Vérité et méthode*. Dans ce qui suit, nous appellerons *theôria* non plus le mode d'être du spectateur auprès d'une œuvre d'art, mais, en suivant l'organisation générale de notre étude, nous élargissons sa signification jusqu'à la totalité de l'expérience herméneutique. Immédiatement, une telle définition devrait nous poser un véritable défi, dans la mesure où elle révèle un conflit entre ce qui

---

[2] Être proche de la chose, *Dabeisein*, à part l'oubli de soi et l'appartenance à ce que l'on comprend constitutives de l'expérience herméneutique, évoque pour nous l'actualité vivante de la compréhension comme séjour, son caractère présent, sa « facticité », et ainsi, confirme l'orientation « pratique » de l'herméneutique, la liant au thème du temps. C'est pourquoi nous nous tiendrons, en explorant le mode temporel de l'expérience herméneutique, au terme de *theôria*, comme expression de cette proximité.

[3] Dans *Vérité et méthode*, le terme grec de *theôria* surgit à plusieurs reprises. Il apparaît pour la première fois dans la partie consacrée à l'expérience esthétique, notamment, dans le chapitre qui porte sur la temporalité esthétique et l'être de la fête (*GW* 1, p. 129 ; trad. fr. *VM*, p. 142). Mais il réapparaît de nouveau dans la troisième partie, au sein de l'analyse du rapport entre le langage et le monde (*ibid.*, p. 458-460 ; trad. fr. p. 478-480). En dehors de *l'opus magnum* gadamérien, le thème de la théorie (toujours liée à la *theôria*) fait l'objet d'un recueil spécial, *Lob der Theorie* (*Eloge de la théorie*) (Frankfurt am Main, Suhrkamp) paru en 1983 (ainsi que d'une conférence homonyme datant de 1980, incluse dans ce recueil, « Lob der Theorie », *GW* 4, p. 37-51). Ce thème est aussi souvent traité dans son rapport à la pratique, on peut citer à ce sujet les textes comme « Théorie, technique, pratique » (1972), *LV*, p. 254-283 ; « Science et philosophie » (1977), *EH*, p. 27-41 ; « Herméneutique, une tâche théorique et pratique » (1978), *AC* II, p. 329-349 et « Herméneutique – théorie et pratique » (1996), *EH*, p. 17-26.

existe en tant que « théorique », idéel par définition et sans rapport à la réalité matérielle, et ce qui fait le propre de l'expérience (c'est-à-dire la pratique). Mais la façon même dont se formule pour nous cette première définition de la *theôria* marque avec clarté la distance que prend Gadamer par rapport au concept moderne de théorie et, avec lui, par rapport à l'opposition, elle aussi propre à la modernité, entre théorie et pratique. Ici, la *theôria* ne correspond pas à un aspect parmi d'autres de l'activité humaine (comme c'est encore le cas chez Aristote qui lui accorde toutefois la primauté cruciale dans son éthique) ; elle ne désigne même plus une « activité ». On pourrait dire plutôt qu'elle s'exprime ultimement à partir de la conception herméneutique de l'être humain dont le mode d'être même consiste à comprendre (mais aussi à se comprendre soi-même) – en reconnaissant ici les modes fondamentaux du *Dasein* forgés par la pensée heideggérienne, le *Sich-auf-etwas-Verstehen* (le « s'entendre-à ») et le *Sich-als-etwas-Verstehen* (le « se-comprendre-comme »). C'est cette orientation essentielle du *Dasein* vers la compréhension que Gadamer met en lumière en disant : « [l'homme] est, dans son fondement le plus profond, un "être théorétique" (*ein theoretisches Wesen*) »[4]. Loin de se réduire à un « voir » ou à un « penser », encore moins à un « constater » ou à un « observer », la *theôria* s'élargit jusqu'au mode d'être même de l'humain et, en faisant irruption dans le monde de la vie, elle va jusqu'à absorber le champ de la pratique. C'est cette réévaluation des limites du théorétique, en sa proximité intime avec l'expérience herméneutique, qu'il s'agit maintenant d'étudier.

Dans la langue grecque (selon l'analyse de Gadamer lui-même)[5], la *theôria* prend son origine dans les mots *théastai* et *théa* désignant respectivement « contempler » ou « regarder » et « vue », « action de regarder » ou « ce qui est vu » (aspect ou spectacle). La *theôria*, donc, selon l'une de ses significations en grec, veut dire « contemplation »[6]. Ainsi entendue, ne coïncide-t-elle pas avec le sens courant du travail théorique, pour lequel « il s'agit de contempler, d'observer et de constater »[7] ? Mais cette « contemplation » a pour

---

[4] « Lob der Theorie », *GW* 4, p. 40 : « Im tiefsten Grunde ist [der Mensch] ein ›theoretisches Wesen‹ ». [Nous traduisons]

[5] Voir « Hermeneutik – Theorie und Praxis », *HE*, p. 7 *sq*. ; trad. fr. « Herméneutique – théorie et pratique », *EH*, p. 22.

[6] À part le sens d'observation (*Beobachten*), Gadamer évoque celui d'être spectateur (*Zuschauer sein*) ou de participer à un festival (*Teilnehmer an einer Festgesandtschaft sein*), dans « Lob der Theorie », *GW* 4, p. 48.

[7] « Hermeneutik – Theorie und Praxis », *HE*, p. 8 ; trad. fr. *EH*, p. 23. Ce sens courant qui considère la théorie comme un « voir » (sens présent notamment chez les Grecs) est néanmoins très différent de la signification de la théorie pour la science moderne. Comme le précise Gadamer : « ce qui, dans la science moderne, s'appelle "théorie" n'a, semble-t-il à peu près rien à faire avec l'attitude du voir et du savoir, dans laquelle le Grec accueillait l'ordre du monde. La théorie moderne est un moyen de construction qui permet de soumettre à l'unité une diversité d'expériences et en facilite la maîtrise. » (*GW* 1, p. 458 ; trad. fr. *VM*, p. 478 *sq*.). Il ajoute également que la différence entre la « théorie » dans la science moderne et la *theôria* grecque réside dans le fait que l'une n'est que moyen de ranger les connaissances, tandis que l'autre est « le

Gadamer un tout autre sens que celui de la vue, présupposé dans la contemplation en tant que telle. La *theôria* au sens herméneutique ne signifie pas plus la vue que l'*ouïe*[8] , dans la mesure où elle exprime le mode d'être de celui qui comprend : ce mode consiste à séjourner auprès de la chose.

Au début de notre étude, il a déjà été question de l'*aisthèsis*, un concept qui, par-delà le plan purement « esthétique » (la perception par les sens), révèle aussi la signification de la « perception » par l'intelligence, de la saisie non pas à l'aide des sens, mais par l'esprit, ou, en d'autres termes, compréhension[9]. Si, pour cette dernière « saisie », aucune différence ne s'impose entre la vue et l'ouïe, et que la vue coïncide avec l'ouïe jusqu'à la non-différenciation parfaite, c'est que la saisie ne se fait pas *par les sens*. C'est pourquoi, comme nous le verrons plus loin, lorsque Gadamer traite de l'intuition (*Anschauung*), notion ayant elle-même rapport à la vue, sa conception diverge de la façon dont la tradition philosophique allemande, en se réclamant de Kant, la concevait : ce n'est pas l'intuition sensible, mais l'intuition « du spirituel » qui a lieu dans le comprendre[10]. Or, les « yeux » de l'esprit sont-ils autres que les « oreilles » de l'esprit ?[11] Plutôt que de considérer les sens à proprement parler, on pense la *theôria* en termes d'une modalité que Gadamer appelle *éveil* (*Wachheit* ou *Wachsein*), en le définissant comme « ce miracle de notre rythme végétatif, lequel signifie pour nous voir et penser et avec eux, le "là" »[12]. Si l'éveil appelle la pleine présence de la chose, cette présence n'équivaut pas à la disponibilité de l'objet (*Vorhandenheit*), comme la pleine présence de la pensée elle-même ne se ramène point à une simple activité ou attitude venant de la subjectivité, considérée à

---

but lui-même, le mode suprême de l'être-homme » (*ibid.* ; trad. fr. p. 479).

[8] Nous évoquons ici l'ouïe comme indice de l'opposition entre vue et écoute que nous analyserons plus loin. Si, dans la langue française, il est possible de faire la différence entre ouïe (comme l'un des sens, quand on entend un bruit par exemple) et écoute (comme compréhension, lorsqu'on écoute la parole), en allemand les deux sens sont rendus par un seul mot, *das Hören*. Or, c'est bien entendu le sens de *das Hören* comme « écoute », donc, compréhension, qui intéresse l'herméneutique, mais on ne doit pas pour autant perdre de vue l'idée qu'il n'y a pas de différence à faire : dans toute ouïe l'écoute est toujours déjà présente, dans la mesure où même le son le plus abstrait peut revêtir pour nous des significations bien concrètes. Pour les analyses que Gadamer consacre à la notion d'écoute, voir *ibid.*, p. 466 *sq.* ; trad. fr. p. 487 *sq.* ; « Über das Hören », *HE*, p. 48-55 ; trad. fr. « De l'écoute », *EH*, p. 69-78, et « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 271 *sq.*

[9] Il faut souligner ici que pour Gadamer le premier sens d'*aisthèsis* n'aurait pas de pertinence sans le second sens ; il a ainsi toujours éprouvé des réserves envers l'idée de la « perception pure » (fondatrice notamment de la phénoménologie husserlienne). Voir à ce propos le début très éclairant de « Philosophie und Literatur », *GW* 8, p. 240 *sq.* ; trad. fr. « Philosophie et littérature », *AC* II, p. 168 *sq.*

[10] Voir, à ce propos, « Anschauung und Anschaulichkeit », *GW* 8, p. 189-205 ; trad. fr. « L'intuition et le visible », *AC* II, p. 151-167.

[11] AUGUSTIN, *La Trinité* (*De Trinitate*, XV, X, 18), trad. P. Agaësse, in *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 16, Paris, Études augustiniennes, collection « Bibliothèque augustinienne », 1991, p. 469 : « La vue et l'ouïe, en tant que sens corporels, sont deux sens distincts, mais dans l'âme, voir et entendre sont choses identiques. »

[12] « Lob der Theorie », *GW* 4, p. 40 : « Wachsein, diese[s] Wunder unseres vegetativen Rhythmus, das für uns Sehen und Denken bedeutet und damit das ›Da‹ ». [Nous traduisons]

partir de la présence de la conscience à elle-même. L'éveil ouvre l'espace du « là » (*Da*), commun au comprendre et à la chose qui se donne à comprendre, et signifie plutôt qu'en même temps qu'il saisit la chose, celui qui regarde ou entend est *lui-même pris par la chose*.

« Regarder veut dire que l'on est saisi par la chose »[13] : c'est ici une manière de dépasser la primauté du voir et de la vue propre à toute la pensée occidentale et intrinsèquement présente dans sa conceptualité même (que l'on pense ici à la « célèbre "oculairité" des Grecs »[14]) et dont témoigne le concept courant de « théorie » comme vision ou point de vue. Le « *regarder* » dont parle Gadamer ne se réduit pas à l'action de voir, mais se présente en l'occurrence comme synonyme de l'éveil qui caractérise tout autant l'*écoute*[15]. C'est également ce qui rend possible la reformulation de l'expérience de la compréhension quant à ses fondements : ce que Gadamer cherche à mettre en valeur, c'est que dans l'expérience, ce n'est pas nous qui imposons notre attitude et notre vision à la chose – comme dans le voir, lorsqu'on dit « *porter* le regard », au sens de le « projeter », « lancer » en vue de saisir la chose, en établissant par là la primauté de celui qui le « lance ». Ce qu'exige au contraire la véritable *theôria*, c'est de « se mettre à l'écoute », de « prêter une oreille attentive » à la chose qui « parle » :

> [I]l faut concevoir la *theôria* non pas comme étant d'abord attitude de la subjectivité, manière pour le sujet de se déterminer lui-même, mais *à partir de ce qu'elle contemple*.[16]

Si le mode d'être de celui qui comprend consiste essentiellement à être saisi par ce qu'il comprend, s'il constitue l'ek-stase pure de l'oubli de soi dans la chose, ce n'est pas le « soi-même », mais c'est la « chose » (*Sache*), au sens de ce qui se donne à comprendre, qui reste au centre même du phénomène herméneutique.

---

[13] « Hermeneutik – Theorie und Praxis », *HE*, p. 8 ; trad. fr. *EH*, p. 23.

[14] « Über das Hören », *HE*, p. 48 ; trad. fr. *EH*, p. 69.

[15] La proximité de l'expérience herméneutique et du concept d'écoute ne signifie pas que le vocabulaire de la « vue » et de la « visibilité » soit totalement exclu du langage gadamérien. On pense par exemple au terme d'*Einsicht*, discernement (*GW* 1, p. 362 ; trad. fr. *VM*, p. 379), lequel possède une forte connotation visuelle (*Sicht* voulant dire « vue ») et dont Jean-Claude Gens propose l'explication suivante, dans les notes du traducteur à *LV* (p. 316) : « Ce terme désigne le mode spécifique de l'événement par lequel l'esprit est saisi et transformé par ce qu'il comprend, pénétrant et pénétré par ce qu'il connaît. On peut donc le traduire par "vue pénétrante", "intuition" si l'on entend par là la saisie directe en un sens cartésien ou bergsonien. ». S'y ajoute le mot *Anschauung* souvent traduit par « intuition », mais ayant la racine de « -schau » (*schauen* veut dire « regarder »), que Gadamer emploie pour exprimer la « visualisation » à laquelle on accède dans le langage (*Anschaulichkeit*), voir « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 274 : « […] durch das Lesen etwas Sichtbares geweckt wird, das wir ›Anschauung‹ nennen. » (« à travers la lecture quelque chose de visible s'éveille, que nous appelons '*Anschauung*' », nous traduisons). Mais dans tous ces cas, il ne s'agit bien évidemment pas de la simple vue, mais de ce que Gadamer appelle « le pouvoir évocateur du langage » (*die evokative Macht der Sprache*).

[16] *GW* 1, p. 129 ; trad. fr. *VM*, p. 142. [Nous soulignons]

L'être « théorétique » (*ein theoretisches Wesen*) que Gadamer reconnaît dans l'homme, ne se borne pas à s'absorber dans la présence de l'éveil, c'est aussi un être qui possède le *logos*, langage (*das Wesen das den Logos hat*)[17]. De là vient le primat de l'écoute que l'herméneutique oppose à la tradition ancrée dans le voir et le visible. En quoi précisément l'écoute (*das Hören*) pourrait-elle faire face à la primauté de la vue ? Ce sur quoi porte l'écoute, ce n'est jamais la seule perception. En paraphrasant Aristote (dont la *Métaphysique* commence par l'affirmation de la primauté de la vue sur tout autre sens[18]), Gadamer formule la différence entre *sehen* et *hören* comme la différence entre ce qui voit le visible (la vue) et ce qui (l'ouïe) « entend par le fait même aussi quelque chose de plus, à savoir ce qui est invisible et tout ce que l'on peut penser, parce qu'il y a le langage »[19], en embrassant par là l'univers entier de ce qui peut être pensé et compris. C'est ainsi que l'herméneutique établit la prééminence de l'écoute sur le voir ; cette prééminence étant « à la base du phénomène herméneutique »[20] grâce à « l'unité et l'inséparabilité de l'écoute et de la compréhension »[21]. Dans le cas de l'écoute, on dépasse toujours déjà le registre d'un sens, pour s'installer dans l'univers du langage.

> [O]n ne pense pas à l'écoute ou à l'ouïe de la même manière que l'on pense au sens de la vue. L'ouïe n'est supérieure que par une de ses fonctions particulières. Si l'écoute ou l'ouïe peut embrasser tout l'univers de ce que l'on peut penser, il est clair que c'est bien le langage qui est envisagé par là. Le thème fondamental qui se trouve derrière une philosophie de l'écoute est donc celui de l'univers des langues.[22]

Si l'écoute exprime le mieux l'expérience herméneutique de la *theôria* comme participation et oubli de soi dans la chose, c'est qu'elle présuppose toujours une sorte d'appartenance à ce qu'elle écoute (contrairement à la distance impartiale du voir) : il suffit de détourner le regard pour que la chose disparaisse de la vue, mais on ne ferme pas aussi facilement l'oreille dès que la chose nous parle, on est toujours déjà atteint par elle grâce à la communauté de la compréhension. Le mot allemand pour dire « écoute », *Hören*, permet à Gadamer d'établir un lien entre *zuhören* – écouter, prêter l'oreille, et *gehören* – appartenir. Les deux verbes se jouent dans l'un des grands concepts

---

[17] « Lob der Theorie », *GW* 4, p. 40. On reconnaîtra ici la traduction par Heidegger de la définition aristotélicienne de l'homme.

[18] ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 1, 980a21-30. Gadamer remarque, dans *GW* 1, p. 466 ; trad. fr. *VM*, p. 487, note 103, que le primat de la vue sur tous les autres sens sur lequel Aristote insiste au début de la *Métaphysique*, ne rentre pas en contradiction avec la prééminence de l'écoute, car dans l'écoute, il ne s'agit plus seulement d'un sens, mais de l'accès direct au *logos*.

[19] Voir « Über das Hören », *HE*, p. 48 ; trad. fr. *EH*, p. 70. Voir aussi ARISTOTE, *De sensu* 437a5-15 ; *Métaphysique*, A, 1, 980b23-25.

[20] *GW* 1, p. 466 ; trad. fr. *VM*, p. 487.

[21] « Über das Hören », *HE*, p. 50 ; trad. fr. *EH*, p. 71.

[22] *Ibid*., p. 48 *sq*. ; trad. fr. p. 70.

herméneutiques qu'est *Zugehörigkeit*, appartenance[23]. Appartenir veut dire « être atteint par la parole qu'adresse la tradition » et cela implique toujours se tenir à l'écoute de cette parole[24].

Résumons notre propos menant de la « contemplation » (le sens habituel de la *theôria*) à l'univers du langage. Nous sommes partis de la signification « oculaire » du concept de *theôria*, que Gadamer cherche à dépasser en y opposant le primat de l'écoute. Cela nous a détournés de la contemplation comme pure vision, et a permis d'élargir la *theôria* à l'ensemble de l'expérience herméneutique. Or, en tant qu'expérience herméneutique dans sa totalité, la *theôria*, au lieu de signifier « vue », signifie « écoute ». Ce qui est à l'œuvre dans l'écoute dépasse largement les limites de la notion d'ouïe[25] (comme l'un des sens), car il contient la référence directe au *langage*, cette référence étant absente de la notion de contemplation. Dans l'écoute, il y a toujours plus, car, si la vue donne accès au monde visible, l'écoute conduit plus loin – à l'univers de tout ce qui peut être pensé, qui est celui du langage. « L'entendre est un chemin qui conduit au tout, parce qu'il est capable d'écouter le *logos*. »[26] L'universalité de l'entendre réside dans le fait qu'il participe de l'universalité de l'expérience langagière du monde – expérience qui, contrairement à la contemplation, ne se contente pas de ce qui est donné dans la présence sensible, mais ouvre une « sphère absolument nouvelle » :

> La langue à laquelle participe l'entendre n'est pas universelle seulement au sens où tout peut en elle accéder à la parole ; le sens de l'expérience herméneutique est au contraire qu'à l'encontre de toute autre expérience du monde la langue ouvre une sphère absolument nouvelle, celle de la profondeur, du fond de laquelle la tradition atteint ceux qui vivent actuellement.[27]

L'écoute étant indissociable du langage, le geste gadamérien de défendre l'« entendre » face au primat du « voir » exprime en dernier ressort le souci qu'a l'herméneutique de justifier l'essence langagière de notre expérience du monde. Mais c'est aussi un geste visant à rendre compte de l'éveil et de la présence propres à l'expérience herméneutique, lesquels ne sont saisissables qu'à partir de l'écoute. L'« invisible » qui commande l'écoute, c'est avant tout un « appel » (*Anruf*) lancé par un mot (auquel Gadamer redonne son sens grec de « nom », *onoma*). Or, l'appel du mot, aussi bien que

---

[23] D'ailleurs, c'est en vue de l'éclaircissement du concept d'appartenance que Gadamer entreprend l'analyse de la notion d'écoute dans la dernière partie de *Vérité et méthode* (*GW* 1, p. 466 ; trad. fr. *VM*, p. 487 *sq*.)

[24] *Ibid*., p. 467 ; trad. fr. p. 488.

[25] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 271 : « Hören heißt eben nicht nur hören, sondern Hören heißt Worte hören » (« L'écoute signifie justement non seulement entendre, mais entendre des mots. » Nous traduisons)

[26] *GW* 1, p. 466 ; trad. fr. *VM*, p. 488.

[27] *Ibid*., p. 466 *sq*. ; trad. fr. *ibid.*

l'éveil qui y répond mettent en place une forme de présence que Gadamer désigne comme « là » (*Da*). Et si « [l]a voix dit […] quelque chose qui, du fait même qu'il est dit, se trouve "là" »[28], c'est que ce quelque chose a été en même temps rendu présent par l'écoute, il a été entendu.

Le « là » qui nomme la « présence » permet de penser l'articulation entre le langage et la parole, entre l'écrit et la lecture ou encore entre le *verbum* intérieur (la pensée) et le discours prononcé, l'articulation qui est accomplissement du premier dans le second. Toutes ces corrélations expriment la structure unique qui se fonde sur la puissance de « présentifier » les choses, de les rendre présentes, puissance propre au mot parlé – donc, le mot qui s'adresse à l'écoute et qui est aussi saisi par elle. Gadamer rejoint en ce sens la pensée platonicienne laquelle accorde le privilège au « mot qui a effectivement été prononcé et qui apporte une forme d'illumination intemporelle sur l'ensemble des choses »[29]. Cette puissance de la parole accueillie dans l'écoute est paradoxalement définie par Gadamer en termes de « capacité de visualisation » (*Anschaulichkeit*) dont dispose le langage. Pourtant, cette capacité de visualisation ne passe pas par la vue proprement dite. Pour expliciter cette différence, Gadamer cite Goethe qui distingue « entre le sens (*Sinn*) de la vue, l'œil matériel [ou corporel] (*leibliche Auge*), et le sens intérieur (*innere Sinn*), lequel ne s'accomplit convenablement qu'à travers le mot »[30]. En ce sens, il ne s'agit, dans cette « capacité de visualisation », pas tant de la vue que de l'*écoute*, qui signifie en fin de compte « comprendre » :

> [O]n trouve ici l'idée que ce que le langage nous présente, se trouve pour ainsi dire devant nous. C'est ce qu'on appelle la « capacité de visualisation » (*Anschaulichkeit*) du langage, mais cette visualisation renvoie moins à un voir qu'à la relation intime qu'il y a entre l'écoute, qui prête l'oreille, et la compréhension de quelque chose qui m'est dit.[31]

Ici, on peut conclure que ce n'est pas réellement du primat platonicien du « parlé » sur l'« écrit », comme de ce qui est « essentiel et vrai » sur ce qui est « abandonné », qui se « perd dans l'incertain »[32], que se réclame Gadamer. Son insistance sur le concept d'écoute (qui n'est pensé que dans la proximité avec la compréhension) atteste que l'« illumination » sur la chose n'est pas tant le résultat de l'expression à haute voix, ou énonciation, mais de la *compréhension*, qu'elle soit compréhension immédiate du parlé

---

[28] « Über das Hören », *HE*, p. 49 ; trad. fr. *EH*, p. 71.

[29] *Ibid*., p. 50 ; trad. fr. p. 72.

[30] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 275 : « de[r] Unterschied zwischen dem Sinn des Auges, des leiblichen Auges, und dem inneren Sinn, der durch das Wort allein angemessen erfüllt wird. » [Nous traduisons]

[31] « Über das Hören », *HE*, p. 49 *sq*. ; trad. fr. *EH*, p. 71.

[32] « Philosophie und Literatur », *GW* 8, p. 244 ; trad. fr. *AC* II, p. 175.

(écoute au sens propre) ou celle de l'écrit (médiatisée par la lecture). C'est pourquoi le concept d'écoute est souvent accompagné chez Gadamer par celui de *lecture* (*Lesen*)[33]. En effet, la lecture qui comprend ne consiste pas en une épellation des mots, mais « se déroule comme la marche vivante de la parole où, selon une belle tournure allemande, un mot donne l'autre (*ein Wort das andere gibt*) »[34]. Et si « [l]ire – c'est laisser parler »[35], alors toute lecture appelle en quelque sorte aussi l'écoute. De ce fait, la lecture doit s'entendre moins au sens étroit comme la manière technique de procéder au traitement de l'écrit, que selon le cadre plus universel où elle fusionne avec l'écoute – comme le comprendre lui-même. À ce niveau, lire et entendre (*hören*) se présentent donc comme synonymes parfaits[36].

On peut trouver aussi une confirmation de cette parenté intime qui relie la lecture à l'écoute dans la façon dont l'herméneutique définit l'être de la littérature. Certes, la littérature se caractérise en premier lieu comme ce qui relève de l'écrit. Mais sa « réalité authentique » (*eigentliche Wirklichkeit*) réside non pas tant dans l'*écrit* que dans le *langage*[37] : les « signes muets de l'écrit » (*stumme Zeichen der Schrift*) trouvent leur accomplissement véritable dans l'« audibilité » (*Hörbarheit*) vivante de la langue[38]. Ainsi, il ne peut pas y avoir de contradiction entre le privilège que l'herméneutique accorde à l'écoute et son terrain propre qui est la tradition (laquelle ne nous parvient que sous forme écrite, donc toujours comme « texte »). Car l'écrit y est pris pour sa *réalisation langagière*, celle-ci passant nécessairement par le « parler » (même silencieux) que nous pouvons maintenant appeler « lecture », et l'écoute elle-même est envisagée comme relevant aussi bien de l'ouïe que de l'« oreille intérieure » et comme étant le pendant indispensable de la lecture.

L'*illumination* qui advient dans l'expérience herméneutique n'est toutefois pas sans rapport à la vue et au visible. Qu'est-ce qui se trouve « illuminé » et quel est le regard qui porte sur ce qui s'illumine ainsi ? Comme on a pu le constater, il ne s'agit pas du visible qui serait effectivement donné ou exposé au sens de la vue, mais de la « contemplation » intérieure, ou l'intuition (*Anschauung*), laquelle correspond à cette « sphère nouvelle »

---

[33] Pour l'étude du rapport entre l'écoute et la lecture, voir « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 272 *sq*.

[34] « Philosophie und Literatur », *GW* 8, p. 245 ; trad. fr. *AC* II, p. 176.

[35] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 271 : « Lesen ist Sprechenlassen ». [Nous traduisons]

[36] Comme cela est manifeste par exemple dans le phénomène de la lecture à haute voix (*Vorlesen*). Voir *ibid*., p. 274.

[37] *Ibid*. : « Sie heißt zwar Litteratur, aber ihr Gegenstand ist Sprache und nicht Schrift. » (« Quoiqu'elle s'appelle littérature, son objet est langue et non écriture », nous traduisons)

[38] *Ibid*.

ouverte par l'expérience langagière. Comment peut-on ainsi « voir » ce qui nous parvient sous la forme langagière ?

D'emblée, nous devons garder ici en vue le fait que, pour l'herméneutique, l'emploi des termes comme « intuition » (*Anschauung*), « visibilité » (*Anschaulichkeit*), « présence » (*Präsenz*) ne les inscrit pas dans le registre du sensible. L'expérience herméneutique ne consiste pas à faire revivre une donnée sensible initiale dans la représentation, mais exige de reconnaître que l'idéalité est la forme propre non pas seulement de l'écrit auquel s'adresse la lecture, mais aussi de « la parole et [de] l'audition primitives »[39]. Il faut donc souligner le manque de pertinence qu'aurait toute tentative d'envisager l'« expérience herméneutique » comme une sorte de paradoxe qui contiendrait en soi un clivage entre le domaine sensible propre à l'expérience et l'idéalité de l'interprétation herméneutique. Gadamer insiste à cet égard sur la « relation de renvoi » ou de référence (*Verweisung*) qui est propre au langage et à l'écrit, et en laquelle consiste leur mode d'être : « Ils ne *sont* pas, ils *veulent dire* (*sie* sind *nicht sondern sie* meinen), et cela vaut dans tous les cas, même si le vouloir dire ne se trouve nulle part ailleurs que *dans le mot apparaissant* »[40]. L'essence langagière de l'expérience herméneutique réconcilie fondamentalement, comme on le verra plus loin, la pensée et l'expérience, la « théorie » et la « pratique », la réalité du sens et ce que Gadamer appelle la *Klangwirklichkeit* (« réalité sonore ») ; elle permet le dépassement de l'« opposition abstraite » entre concept et intuition[41]. C'est notamment la notion gadamérienne d'intuition (*Anschauung*) que nous définirons plus loin comme « intuition du spirituel », qui est l'expression flagrante d'une telle communauté du sensible et de l'intelligible (communauté que Gadamer apprécie notamment dans le principe platonicien de la *methexis*). Cette communauté s'installe pour l'herméneutique à travers deux gestes fondateurs : c'est, premièrement, le refus du concept phénoménologique de « perception pure », établissant la dimension *herméneutique* de la perception (lorsque la compréhension est reconnue comme présente dans toutes les formes de l'expérience), et, deuxièmement, la reconnaissance de la compréhension *en tant qu*'expérience (ce qui ne va pas de soi pour la tradition qui a longtemps associé l'expérience à l'expérience sensible)[42]. Mais en fin de compte, le concept même de

---

[39] « Philosophie und Literatur », *GW* 8, p. 246 ; trad. fr. *AC* II, p. 177.

[40] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 356 ; trad. fr. « Texte et interprétation », *AC* II, p. 227. [Nous soulignons]

[41] « Anschauung und Anschaulichkeit », *GW* 8, p. 192 ; trad. fr. *AC* II, p. 155.

[42] C'est dans cette réconciliation que se trouve pour nous la possibilité même d'envisager quelque chose comme une « temporalité herméneutique », par-delà l'incompatibilité de deux conceptions « courantes » : celle du temporel comme ce qui relève exclusivement du sensible ; et celle de la compréhension comme activité théorique, intelligible, exempte de toute temporalité ; leur séparation remonte à la thématique du

« comprendre », ne présuppose-t-il pas cette communauté fondamentale de l'*aisthèsis* et de la *noèsis* ? D'un côté, par son orientation vers l'extérieur, dans ce que l'on pourrait appeler « appréhension » ou « prise sur les choses », par sa proximité à la situation, le comprendre s'ouvre en quelque sorte à la sphère du sensible, bien qu'il n'y appartienne pas ; de l'autre, dans la mesure où, dans toute expérience sensible, on a affaire à l'idéalité de sa signification qui est de nature langagière, le comprendre participe au domaine de l'idéel. Revenons donc au concept herméneutique d'intuition afin d'y saisir le dépassement du clivage traditionnel entre l'intelligible et le sensible.

Chez Gadamer, le terme d'intuition a d'abord pour fonction d'exprimer le rapport entre la lecture et la vision, dans la mesure où « à travers la lecture quelque chose de visible s'éveille, que nous appelons "intuition" (*Anschauung*) »[43]. C'est ici que la dimension « visuelle » réapparaît dans la *theôria*, non plus comme simple vue, mais ayant pour source le langage. « Avec l'*Anschauung*, le voir est donc de retour dans le langage, de telle sorte que le voir doit toujours être pensé inséparablement de l'écoute. »[44] Mais, sur un plan plus large, le rôle fondamental du concept d'*Anschauung* est de rendre compte des conditions de l'accomplissement du sens dans l'expérience herméneutique – de sa présence (son processus de « formation ») et de sa « visibilité » (au sens où la « chose » que l'on comprend « s'illumine », se manifeste clairement au comprendre).

Le concept d'*Anschauung* est envisagé par Gadamer à travers le dialogue avec la pensée de Kant[45]. Sans souscrire à la théorie kantienne de l'intuition comme rapport immédiat à la réalité sensible, Gadamer en reconnaît néanmoins la portée quant à l'aspect productif de l'imagination. Mais est-ce à la capacité de l'imagination que renvoie en fin de compte l'illumination qui advient dans l'expérience herméneutique ? Le propre de l'imagination, c'est de pouvoir visualiser ce qui n'est pas donné en présence effective et ainsi reste hors d'atteinte par la perception immédiate, c'est d'être autonome et spontanée au sens de ne pas dépendre du fait d'être réellement affectée par la chose. Pourtant, ce

---

chorismos platonicien.

[43] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 274 : « [D]urch das Lesen etwas Sichtbares geweckt wird, das wir ›Anschauung‹ nennen ». [Nous traduisons]

[44] M. OLIVA, *Das Innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 236 : « Mit der Anschauung wird also das Sehen in die Sprache zurückgeholt und zwar so, dass das Sehen immer mit dem Hören zusammen gedacht werden soll » [Nous traduisons]. Nous renvoyons à cette étude pour la problématique du rapport entre « vue » et « intuition », entre sensible et intelligible dans l'expérience langagière, voir, notamment, chapitre VI, « Die Leiblichkeit der inneren Sprache », p. 213-238. Pour le rapport entre le visuel et le verbal dans l'herméneutique, voir l'étude de A. J. L. CARILLO CANAN, « Gadamer's Leveling of the Visual and the Verbal, and the "Experience of Art" », in A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*, *Analecta Husserliana*, vol. LXXV, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 199-208.

[45] Voir « Anschauung und Anschaulichkeit », *GW* 8, p. 189 *sq*. ; trad. fr. *AC* II, p. 151 *sq*.

n'est pas comme produit de l'imagination – la représentation – que l'*Anschauung* herméneutique est opposée à la perception sensible. De ce qui « se donne » à la compréhension, on ne pourrait nier la présence, ni l'effectivité. On ne peut donc pas recourir, à l'égard de l'herméneutique, à la distinction husserlienne entre « présence » (« en personne ») effectivement donnée à la perception et « présentification », ou « re-présentation », obtenue par un acte (secondaire) d'imagination[46] dont l'intervention induit la dimension d'irréalité, en s'éloignant de la chose même. Le mot même d'*Anschauung* – intuition – semble contraire à toute notion de représentation. Sur ce point l'herméneutique, bien qu'elle ne partage pas l'approche phénoménologique ancrée dans la perception immédiate, ne s'y oppose pas non plus, dans la mesure où pour elle ce n'est pas la représentation (*Vorstellung*) – fondement de la théorie métaphysique de la connaissance –, mais la *présentation* (*Darstellung*), celle du sens, qui organise l'expérience du comprendre, étant expression éminente de la présence, par laquelle la chose reçoit un surplus de réalité et une illumination particulière. Une telle présentation fournit ainsi une troisième voie qui, sans être représentation, ne se définit pas non plus, de par l'idéalité du sens lui-même, comme présence sensible.

Pour expliciter cette élévation en une « image » intérieure de ce qui n'est pas donné dans la perception immédiate, nous devons revenir sur le terme déjà évoqué d'*Anschaulichkeit* – « visibilité » – qui accompagne celui d'*Anschauung*. Qu'est-ce que Gadamer entend par une telle visibilité ? Malgré la connotation « visuelle » du terme, le lieu propre de l'*Anschaulichkeit* réside dans le domaine du langage : ici on pourrait penser au caractère « expressif » (*anschaulich*) du discours et de la narration[47]. Une telle « expressivité » atteint certes son degré le plus élevé là où il s'agit de l'art du discours – dans la littérature –, mais ne lui sont pas étrangères les pratiques discursives de tous les jours, dans la mesure où en elles on réussit à exprimer le plus clairement et le plus authentiquement possible, à rendre « évident » ce qu'elles visent à communiquer.

> Là, dans l'usage du langage, dans l'art oratoire et l'art poétique, le terme de « visibilité » (*anschaulich*) est tout à fait à sa place, et ce pour désigner une qualité particulière de la description et de la narration, telle que l'on a « sous les yeux » ce que l'on ne voit pas soi-même et qui n'est que raconté par un autre. Voilà manifestement une qualité « esthétique ».[48]

---

[46] Distinction notamment mise en valeur dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, où Husserl sépare soigneusement son concept de rétention (lié à la perception) de l'acte de mémoire (ou ressouvenir), dans lequel intervient l'imagination. Voir, pour cette distinction, l'analyse de Françoise Dastur dans F. DASTUR, *Husserl : Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 48 *sqq*.

[47] « Anschauung und Anschaulichkeit », *GW* 8, p. 194 ; trad. fr. *AC* II, p. 158.

[48] *Ibid*., p. 190 ; trad. fr. p. 153.

En définissant l'*Anschaulichkeit* comme « qualité esthétique », Gadamer n'admet cependant pas la métaphore goethéenne de la lecture comme « spectacle sur une scène intérieure » (*Aufführung auf einer inneren Bühne*)[49]. Dans le cas de l'*Anschaulichkeit*, il ne s'agit certainement pas de fournir une « vision imagée » à la manière d'un dessin ou d'un schéma, mais d'éveiller une *compréhension* de ce qui est dit ou écrit. C'est pourquoi n'en font pas partie des procédés comme l'illustration ou le « recours au concret » (*Veranschaulichung*) qui ont une fonction accessoire sans rendre présent cela même qui se trouve exprimé par le langage. Outre le fait que l'*Anschaulichkeit* ne renvoie pas à quelque chose qui serait donné à la manière de la « présence en personne » husserlienne, c'est-à-dire en tant que donnée sensible, elle ne produit donc pas non plus une « image » figée dans la représentation. Il s'agit ici d'une présence (*Präsenz*) d'une autre sorte – laquelle n'est pas moins « en personne » –, celle du *sens* de la chose.

> Évidence qui est comme une présence en personne de ce qui est raconté : « on l'a littéralement sous les yeux » tout en sachant qu'ici également c'est l'imagination seule du lecteur ou de l'auditeur qui produit cette présence – et quelle étrange présence ! – qui n'est pourtant pas vraiment celle d'une donnée imagée que l'on pourrait absolument fixer sans équivoque.[50]

Du fait qu'une telle « visibilité » ne s'entend nullement à partir d'une image configurée (qu'elle soit donnée en présence ou dans la représentation), témoigne notamment la précision que donne Gadamer, en traitant le concept d'intuition (*Anschauung*) dans le domaine esthétique. Il précise que les arts plastiques, bien qu'ils « se réalisent dans des objets relevant de la vision et non dans le passage fugitif du son ou de la parole »[51], ne possèdent pas pour autant un rapport privilégié avec l'intuition. C'est que l'intuition ne relève pas du sensible, ni vraiment de l'imaginaire, mais ne s'éveille que *par le biais du langage*, c'est une intuition « du spirituel »[52].

Si, comme nous l'avons dit, ce ne sont pas les arts plastiques qui possèdent un rapport privilégié avec l'intuition, un tel rapport se manifeste plutôt lorsqu'il s'agit du langage éminent : au sein de la parole poétique. En elle, l'intuition est d'autant plus vivante et « vive », mais en même temps d'autant moins fixe. Souvenons-nous de l'exemple de l'escalier décrit par Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*, dont Gadamer se sert afin de rendre intelligible la fluidité et le « volume » de ce qui s'éveille dans le langage du poète.

---

[49] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 273. Voir aussi « Über das Lesen von Bauten und Bildern », *GW* 8, p. 336 ; trad. fr. « De la lecture des édifices et des images », in J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, 2016, p. 20 : « La lecture n'est pas une représentation théâtrale intérieure. »

[50] « Anschauung und Anschaulichkeit », *GW* 8, p. 194 ; trad. fr. p. 158.

[51] *Ibid.*, p. 193 ; trad. fr. p. 157.

[52] *Ibid.*, p. 201 ; trad. fr. p. 167.

En décrivant cet escalier, Dostoïevski nous le fait « visualiser », mais ce qui est aussi vrai, c'est que nous le faisons à chaque fois différemment.

> Le poète a pu ici, par sa façon de conter et de le figurer par les mots, éveiller une imagination qui construit alors quelque chose chez chacun des lecteurs, et elle le construit de telle sorte qu'il croit voir exactement que cet escalier tourne là à droite, puis qu'il descend quelques marches pour se perdre ensuite dans l'obscurité. Si un autre dit qu'il tourne à gauche, que viennent ensuite six marches et qu'après, tout s'assombrit, il a manifestement tout autant raison. Dostoïevski, pour autant qu'il ne le dit pas plus précisément, n'éveille qu'une chose : il fait que nous construisons en nous cet escalier.[53]

Qu'il s'agisse de l'expressivité de la parole poétique ou bien de la clarté à laquelle parvient la communication quotidienne, c'est la chose même qui s'y élève, et cette élévation reçoit chez Gadamer le nom de « miracle », celui du « pouvoir évocateur du langage (*die evokative Macht der Sprache*) »[54]. Ce « pouvoir évocateur » tient à « l'intuition (*Anschauung*) et la visibilité (*Anschaulichkeit*), celles d'une présence (*Präsenz*) presque mystérieuse de ce qui se confirme soi-même »[55]. C'est la notion de *présence* vers laquelle tend notre premier chapitre tout entier – dans la mesure où elle vise à rendre compte de l'actualité de l'expérience herméneutique –, qu'il s'agit maintenant d'élucider, et avec elle, le thème de la structure temporelle (*Zeitgestalt*) de l'expérience herméneutique sera mis au premier plan.

§2. *Theôria* et présence. Le « présent » (Gegenwärtigkeit) et la présence (*Präsenz*) du sens, à la lumière du problème du *Selbst* et de la *Darstellung*

a) Le problème herméneutique du *Selbst* et de la *Darstellung* et les limites de la présence interrogées à partir de l'être du texte

À l'issue de l'analyse de la notion gadamérienne d'intuition (laquelle réunit la thématique, à première vue hétérogène, de ces modes de l'expérience herméneutique que sont contemplation, écoute et lecture), il importe de souligner encore une fois le résultat auquel nous sommes parvenue : la « présence » qui s'élève dans l'intuition, ne s'entend ni

---

[53] « Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit », *GW* 8, p. 75 ; trad. fr. « La contribution de la poésie à la recherche de la vérité », *AB*, p. 194.

[54] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 274 *sq*. : « Es ist das Wunder der evokativen Macht der Sprache überhaupt und deren Vollendung in der evokativen Macht des dichterischen Wortes. » (« C'est le miracle du pouvoir évocateur du langage en général et sa perfection dans le pouvoir évocateur du mot poétique », nous traduisons).

[55] *Ibid*., p. 275 : « Die evokative Macht der Sprache führt vielmehr zu einer Anschauung und Anschaulichkeit, die von einer geradezu rätselhaften Präsenz der Selbstbezeugung ist. » [Nous traduisons]

en termes de présence « en personne » phénoménologique, ni comme représentation produite par l'imagination en l'absence de la chose même. Le sens auquel a affaire la compréhension est bien *présent*[56] et par là saisi dans l'intuition, mais son mode de présence, comme celui de tout ce qui est de nature langagière, est strictement *idéel*. Dans ce qui suit, nous essayerons d'expliciter ce mode spécifique de présence propre au sens, que Gadamer n'hésite pas à appeler l'« étrange présence », la présence « presque mystérieuse » et qui commande le séjour de la *theôria*.

Pour définir cette dualité requise par le « spirituel » qui fait l'objet de l'intuition herméneutique (d'un côté *présent* et « donné », de l'autre non-sensible, car *idéel*), on doit revenir sur la transformation que Gadamer apporte au modèle de la compréhension à partir de l'expérience de l'art : cette transformation a montré que ce qui advient dans la compréhension, ce n'est pas une représentation (*Vorstellung*), mais une *présentation* (*Darstellung*). Or, la différence entre les deux s'exprime parfaitement si l'on applique le « critère » de la temporalité. La représentation se résume à un acte subjectif et volontaire de l'esprit qui se représente ou ne se représente pas ceci ou cela. Une telle représentation ne dépend pas des conditions temporelles, car elle possède la simultanéité d'une image « subsistante » (*vorhanden*). Si la représentation n'est qu'une image de présence révolue, cette présence étant *re*présentée mais n'étant plus présente, ce qui en revanche accède à la présence dans la compréhension c'est la chose même en tant que « présentation », se déployant dans son « temps propre » (ou son « présent propre », *Eigengegenwart*). Cette idée de *présentation* (*Darstellung*), en tant que présence temporelle[57], constitue précisément la conception herméneutique de la présence, à partir de laquelle certains commentateurs ont vu la réhabilitation du terme de présence pour la pensée contemporaine[58], et par laquelle Gadamer est certes loin de « retomber » dans la « métaphysique de la présence », contrairement à ce que Derrida lui avait reproché[59].

---

[56] Ce mot évoque plusieurs conditions : pour l'instant, résumons-le à l'aide du terme « donné » qui l'oppose au « représenté » en insistant sur le fait d'« advenir », venir d'ailleurs, ne pas être produit par l'esprit lui-même.

[57] Parmi les multiples significations du terme *Darstellung* qu'explicite Jean Grondin, il désigne comme quatrième aspect sa « dimension festive ». Bien que Grondin ne l'appelle pas « présence temporelle », cette dimension est formulée par lui, d'une part, en termes de temporel (en tant qu'elle implique une « temporalité propre » de l'œuvre) et, d'autre part, en termes d'« atmosphère » ou d'« aura » dont le sens converge avec le sens de la présence comme plénitude de l'être-là. Ainsi, l'œuvre « se déploie comme une fête qui nous imprègne de son atmosphère ou de son aura » (J. GRONDIN, « L'art comme présentation chez Gadamer. Portée et limites d'un concept », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62 (2007), 2, p. 344 *sq*., article repris dans J.-C. GENS et M.-A. VALLÉE (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, *op. cit*., p. 55)

[58] Voir G. FIGAL, *Der Sinn des Verstehens : Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 19 *sq*., p. 44 et M. OLIVA, *Das Innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, *op. cit*., p. 235.

[59] Voir notamment « Dekonstruktion und Hermeneutik », *GW* 10, p. 140 ; trad. fr. « Déconstruction et

De quoi cependant cette présence est-elle présentation ? Si elle est présentation de la « chose » (*Sache*), celle-ci n'est pas considérée en tant qu'objet, mais pour ce qu'il y a à comprendre, donc le sens. Que la « présence » herméneutique soit *présence d'un sens*, cela implique une question qui ne s'avère rien de moins que *la question principale* de l'étude de la temporalité herméneutique (mais aussi de toute la théorie de la compréhension, ce qui souligne l'ampleur de la question du temps pour l'herméneutique), à savoir : *quand le sens est-il* ? Est-il une sorte de phénomène passager qui, comme cette foudre qui ne surgit que pour disparaître, jaillit et s'épuise au sein du présent (*Gegenwärtigkeit*) ? Cela signifierait que le sens n'est véritablement qu'*en tant que présent* (*gegenwärtig*), c'est-à-dire au moment exact où la « chose » signifie, celui de l'*événement* de la compréhension. Pourtant, le sens ne précède-t-il pas en quelque sorte tout événement du comprendre, n'est-il pas toujours déjà là lorsqu'on vient le saisir, et plus essentiellement encore lorsqu'il s'agit d'une fixation préalable de la parole par écrit, d'un texte ? Car si la « chose » de la compréhension n'est que dans les limites d'un moment présent, comment rendre compte de « la multiplicité et la multitude de ces "dires" » ? Comment expliquer la possibilité infinie de « retour » (*Rückgang*) sur la « chose » ? Comment enfin expliquer l'être de la tradition en tant que sens venant du passé ? Mais si le sens précède le comprendre, il doit y avoir un « lieu » où il réside indépendamment de la compréhension, un fondement (*Grund*) qui permet cette multiplicité et diversité de son existence historique, au cours du temps. Quelle est alors la condition de cet « énoncé originel » qui revendique une sorte de constance et d'identité et demeure comme un « fond » lequel soutient toute expérience effective de la compréhension, voire règle cette expérience, dans la mesure où c'est la chose elle-même qui domine l'horizon du comprendre ? Avec la question de la présence du sens à la compréhension, se pose donc le problème de l'existence du sens *avant* l'événement de l'expérience, c'est-à-dire avant que le sens devienne présent (*gegenwärtig*).

Or, les deux chemins qui se proposent immédiatement comme réponses à ces questions s'avèrent dans la même mesure problématiques. Le premier serait de reprendre l'héritage de l'herméneutique classique (qui apparaît sur le fond plus global de la métaphysique) et sa conception du sens comme *événement originaire*, par rapport auquel nous ne sommes que des visiteurs tardifs. Une telle conception est fondée sur l'idée de présence comme *ousia* (celle que Heidegger a rendu par le terme de *Vorhandenheit*),

---

herméneutique », *PH*, p. 158, où Gadamer écrit : « Je ne peux pas suivre Derrida lorsqu'il soutient que l'expérience herméneutique aurait quelque chose à voir avec une métaphysique de la présence. » Pour cette controverse entre Derrida et Gadamer autour de la question de la présence, voir également la section (c) de ce §3, *infra*, p. 163 *sqq*.

subsistant de manière intemporelle, ayant toujours déjà eu lieu quel que soit le moment où nous la rencontrons. Le second serait de renoncer à toute antériorité pour ne penser le sens que comme *événement de la présence* (*Gegenwärtigkeit*), donc comme surgissement pur au sein du présent de l'expérience ; le sens lui-même serait pensé comme cette venue, qui vient de « nulle part » et y retourne. Si le dépassement des présupposés de l'herméneutique antérieure apparaît expressément comme tâche importante du projet de Gadamer dès son début (ce qui nous détourne de la première voie), la seconde voie ne paraît pas non plus être la solution pure et simple de ce que nous appelons le problème du *Selbst* et de la *Darstellung*[60] et que nous avons précédemment rencontré au sein de l'expérience de l'œuvre d'art comme tension entre l'identité de l'œuvre et la multiplicité de ses manifestations. En effet, c'est déjà à cette première étape qu'a constitué pour nous le comprendre esthétique que nous avons découvert l'insuffisance du terme « événement ». Pour le poser encore plus clairement : si l'herméneutique de Gadamer peut être appelée « herméneutique de l'événement », ce n'est que dans la mesure où elle porte aussi sur ce d'où vient cet événement et ce dans quoi il s'inscrit, donc sur son *implication historique*. L'expression même, « *herméneutique* de l'événement », n'indique-t-elle pas que la ponctualité de l'événement est toujours déjà dépassée dans son « herméneutique », du fait de son insertion dans un contexte plus large de la conscience du travail de l'histoire ?

Au lieu d'opter pour l'un ou l'autre modèle de l'être du sens, ne vaudrait-il pas mieux reconnaître que cette dualité – qui nous fait distinguer entre quelque chose comme une « identité » de la chose et son événement effectif – est propre au sens lui-même et, donc, comme le formule Günter Figal, à la « question du sens de la compréhension » ?

> [La question du sens de la compréhension] est […] une question à double entente. Car premièrement elle vise le *fondement* (*Grund*) de la compréhension, le sens qu'il y a pour la compréhension. Avec la question du fondement de la compréhension, on voudrait savoir quelle est la « chose » (*Sache*) de la compréhension, sur laquelle on revient toujours de nouveau dans chaque comprendre particulier. On demande d'où et par rapport à quoi s'accomplit la compréhension. Deuxièmement, il s'agit de l'*accomplissement* (*Vollzug*) de la compréhension, plus précisément, comment celle-ci chaque fois a sens (*sinnvoll ist*).[61]

---

[60] Voir ce problème formulé, par exemple, à propos de l'être de la tradition, dans *GW* 1, p. 317 ; trad. fr. *VM*, p. 334 : « […] le problème herméneutique culmine dans le fait que la tradition doit être comprise *en son identité et pourtant toujours autrement* […] » [Nous soulignons]. C'est dans cette tension que réside aussi notre problème de la temporalité herméneutique, comme nous croyons l'avoir montré déjà dans notre point de départ – l'expérience esthétique.

[61] G. FIGAL, *Der Sinn des Verstehens*, *op. cit*., p. 16 : « [Die Frage nach dem Sinn des Verstehens] ist eine doppeldeutige Frage. Denn einmal zielt sie auf den *Grund* des Verstehens, auf den Sinn, den es für das Verstehen gibt. Mit der Frage nach dem Grund des Verstehens möchte man wissen, was die Sache des Verstehens ist, auf die man beim jeweiligen Verständnis immer wieder zurückkommt ; man fragt von woher und worauf hin das Verstehen vollzogen wird. Zum anderen geht es um den *Vollzug* des Verstehens, genauer

Pourtant, cette dualité entre le *Grund* et le *Vollzug* du sens ne supprime pas la nécessité de penser leur rapport en même temps comme unité, comme l'expriment déjà clairement les termes choisis par Figal, se complétant mutuellement : en effet, le « fondement » n'est tel que par rapport à ce qu'il fonde, et l'« accomplissement », à son tour, n'est rien sans la chose qui s'y accomplit. Ce qui en résulte, ce n'est cependant pas un ordre successif dans lequel l'un précède l'autre, le *Grund* – en tant que phénomène primitif et producteur vers lequel il faudrait toujours remonter – et le *Vollzug* – comme son déploiement ultérieur qui aurait le « dernier mot » (au sens où en lui pourrait être atteint l'achèvement ultime du sens). Ce n'est donc pas comme unité différée dans le temps qu'il faut entendre cette scission intérieure du sens. Elle indique plutôt que l'« identité » du sens n'est jamais achevée en tant que telle, elle reste par essence ouverte, et que sa « différence » y est toujours déjà présupposée (ainsi on verra que, dans le cas du texte, une fixation stricte par écrit ne supprime pas la fluidité et l'historicité propres au sens qui, à chaque lecture, s'éclaire de manière nouvelle[62]) et constitue pour elle l'événement de la venue à la présence. Mais aussi que cette venue, le *Vollzug* lui-même, ne s'entend que comme accomplissement d'une « totalité »[63] qui se profile déjà dans tout événement particulier. Autrement dit, dans la dualité du sens que nous avons découverte, on doit reconnaître non pas deux réalités distinctes, mais l'unité indissociable qui relie la « chose » et son événement, comme cela a déjà été mis en lumière par le principe de *Selbstdarstellung* de l'œuvre d'art. La même structure paraît être ici déterminante. Ce rapport entre la « chose » et son événement n'est pas à penser comme un rapport « historique », dans lequel on cherche à ressusciter le passé dans le présent, mais doit être placé tout entier au sein de la *présence* (sans pour autant le réduire au présent seul).

Il s'agira pour nous, en vue de ce que nous avons désigné comme « problème du *Selbst* et de la *Darstellung* », de cerner les conditions spécifiques de la manifestation du sens et, par la suite, d'expliciter l'élargissement que l'herméneutique apporte à la notion de

---

darum, wie dieser jeweils sinnvoll ist. » [Nous traduisons]

[62] « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », *GW* 2, p. 19 ; trad. fr. « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », *AC* II, p. 30 : « Il s'agit, en toute lecture et toute compréhension d'un écrit, d'une démarche qui élève ce qui est fixé dans le texte à une expression (*Aussage*) nouvelle et le concrétise nécessairement de manière nouvelle. »

[63] Un terme assez ambigu, dont nous éclairerons plus loin la signification (voir (b), *infra*, p. 155 *sqq*.). Disons pour l'instant que ce n'est pas d'une compréhension effective de l'intégralité de la chose qu'il s'y agit, mais de l'idée que l'accomplissement du sens fait venir la chose même comme une « totalité » et ne représente pas un écho lointain du sens passé. Voir, par exemple, l'explication par Gadamer du sens relatif de la « totalité » dans la compréhension de l'histoire, dans « Vorwort zur 2. Auflage », *GW* 2, p. 445 ; trad. fr. « Préface à la seconde édition », *VM* (1976), p. 16 : « Le concept de totalité demande lui-même à être compris en un sens relatif. La totalité de sens qu'il importe de comprendre dans l'histoire ou dans la transmission du passé, n'équivaut jamais au sens du tout de l'histoire. »

présence, en la pensant non pas seulement comme *Gegenwärtigkeit*, le « maintenant » de l'expérience, mais comme *Präsenz*, qui signifie présence du non-contemporain, donc réconciliation de l'identité et de la différence. Pour cela, il convient de nous arrêter sur la notion herméneutique de *texte* à laquelle Gadamer consacre notamment une importante analyse dans « Texte et interprétation » (1983).

Ce qui nous intéresse à propos de la notion de texte, c'est le défi que la textualité représente pour l'idée de « présence » (*Gegenwärtigkeit*)[64], dans la mesure où un texte n'est jamais présent pour lui-même, mais semble renvoyer vers une présence antérieure, laquelle non plus n'est pas présente. Gadamer souligne ce défi en disant que dans tout ce que l'on appelle « texte » « quelque chose résiste à son intégration dans l'expérience »[65]. Or, ce défi ne consiste pas tellement dans le caractère révolu de la présence que le texte est censé transmettre, c'est-à-dire dans l'éloignement temporel de la « parole originaire » (*Urkunde*) à laquelle renvoie tout écrit (car admettre la primauté de cet éloignement signifierait retourner à la notion de représentation que l'on vient de refuser et, avec elle, à celle de reproduction), mais réside dans la position *intermédiaire* de tout texte. Cette position intermédiaire relève du fait que ce que l'on vise dans un texte, ce n'est pas le texte lui-même (sauf dans des cas spécifiques que sont les recherches philologique ou linguistique, de véritables cas limites pour l'herméneutique), mais ce que ce texte pourrait bien *vouloir dire*. Ainsi, que le texte ne soit pas lui-même la « chose » (*Sache*) de l'expérience herméneutique et, par conséquent, ne soit jamais « présent » en tant que tel, cela correspond au statut que lui accorde Gadamer – « une *phase* dans l'accomplissement d'un processus de compréhension » (*eine Phase im Vollzug eines Verständigungsgeschehens*)[66]. Ce qui *se présente* au sein de cette « phase », ce n'est pas le texte, mais le *sens* qu'il transmet. La disparité entre le texte et le sens se révèle dans la façon dont Gadamer définit la notion d'« énoncé » (terme très parlant, car il peut désigner aussi bien le texte que la signification elle-même[67]). Un « énoncé » (*Kunde*) ici « n'est pas ce que l'on a originellement dit ou écrit, mais ce qu'on a *voulu dire*, et peut-être même

---

[64] Voir J. DERRIDA, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 313 *sq.* : « Il n'y a pas de texte présent en général et il n'y a pas même de texte présent-passé, de texte passé comme ayant été-présent. Le texte n'est pas pensable dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence. »

[65] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 340 ; trad. fr. *AC* II, p. 207.

[66] *Ibid.*, p. 345 ; trad. fr. p. 213. [Nous soulignons ; traduction légèrement modifiée]. Ajoutons que cette conception du texte est une conception dynamique, qui le conçoit comme partie de l'*advenir* (*Geschehen*) même de la compréhension.

[67] Comme Gadamer l'affirme dans *ibid.*, p. 342 ; trad. fr. p. 210 : « L'usage nous fait certes distinguer entre l'énoncé et le texte, mais ce n'est pas par hasard si les deux termes peuvent aussi toujours être employés l'un pour l'autre ».

davantage encore ce qu'on *aurait voulu me dire* si j'avais été l'interlocuteur originaire »[68]. Deux conséquences sont à tirer de cette définition.

Premièrement, elle formule le rapport entre le texte et la « parole originaire » que le texte est censé fixer, en le plaçant au-delà du plan historique : ce n'est pas le rapport entre le moment de la rédaction du texte, c'est-à-dire de la fixation par écrit de la « parole originaire » (le passé) et le moment de sa lecture (le présent). L'« énoncé premier » (*Urkunde*), le « ce qu'on aurait voulu dire », loin de se réduire au « vouloir-dire » de l'auteur, est plutôt le « vouloir-dire » du texte lui-même, il constitue la « substance » du texte – c'est-à-dire son sens –, cela exactement que Günter Figal rend par le terme « *Grund* » (fondement) et qui « doit pouvoir passer pour identique du point de vue de sens »[69].

Deuxièmement, il est tout à fait remarquable que cette figure d'« interlocuteur originaire » est évoquée ici, car elle exprime, d'une autre façon, la même idée du vouloir-dire propre au texte. Cette notion de « premier lecteur » (qui habituellement désigne le public à qui l'auteur adresse son texte, ses contemporains qui sont censés être les premiers à le lire) a été rejetée dans *Vérité et méthode* comme ce qui, tout comme l'intention de l'auteur, présente une limitation illégitime de la compréhension du texte, et par conséquent comme une « règle herméneutique […] très rudimentaire »[70]. Si Gadamer la reprend ici, cela veut dire que, dans la structure herméneutique du texte, il n'accorde pas le privilège à n'importe quel lecteur ou interprète postérieur qui se trouverait face au texte et lui imposerait sa vision ; cela irait à l'encontre de l'exigence de la primauté du vouloir-dire propre au texte, évoquée plus haut. Sous le terme de « lecteur originel », il ne présuppose personne de concret, mais souligne seulement l'*orientation* initiale de tout texte, laquelle lui appartient structurellement, dans la direction d'un futur lecteur – impersonnel, anonyme, abstrait. Cette orientation devient condition cruciale du concept herméneutique de texte, ce que Gadamer exprime par le terme de « lisibilité » (*Lesbarkeit*)[71], c'est-à-dire la compréhensibilité, la possibilité d'être compris propre à tout ce qu'on voudrait nommer « texte », le présupposé fondamental pour le texte de pouvoir être lu. Car qu'est-ce qu'un texte ? Ce n'est pas simplement l'ensemble de ce qui relève de l'écriture, de tout ce qui a été fixé par écrit. Toute chose écrite ne constitue pas obligatoirement un « texte » (comme

---

[68] *Ibid*., p. 345 ; trad. fr. p. 213. [Nous soulignons]

[69] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* Cette exigence de l'« identité » du sens n'émane pas du vouloir-dire de l'auteur, mais bien de la chose elle-même.

[70] *GW* 1, p. 399 ; trad. fr. *VM*, p. 417 *sq*.

[71] Voir « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 341 ; trad. fr. *AC* II, p. 208 : « Le texte doit être lisible (*lesbar*) ».

le prouve l'exemple donné par Gadamer des aide-mémoire qui ne font pas « texte », car ils ne sont justement destinés qu'à l'usage propre de celui qui les a notés, et ne sont compréhensibles que pour lui), de même que le texte ne se limite pas toujours à l'écrit en tant que tel. Car « par-delà » tout écrit, ce qui constitue le texte à proprement parler, c'est son sens, *fixé de façon à être destiné à la compréhension*. De ce fait, toute fixation du sens, qui vise le « dit originel » et est ainsi tout à fait constitutive du texte, est en même temps toujours *ouverture* vers l'accomplissement ultérieur du texte dans la compréhension, ouverture d'un « horizon d'interprétation et de compréhension *dans le texte lui-même* »[72] (Gadamer appelle cette ouverture « la prise en considération anticipante de l'autre » (*Vorblick auf den anderen*)[73]). Le texte doit « regarder vers l'avant »[74], s'orienter sur la compréhension, en ce sens il « englobe toujours l'*autre* »[75] – cet « autre » est entendu non pas seulement comme autrui, comme lecteur qui viendra à la rencontre du texte, mais aussi au sens de la *différence*, de la « marge » (*Spielraum*) de liberté que l'« énoncé premier » du texte permet à l'interprétation[76]. Ainsi, la définition du texte comme « phase » reçoit un autre aspect encore : l'écrit n'est pas considéré pour sa fixation initiale (cela en ferait une donnée figée, donc ayant statut d'objet, ce qui est radicalement contraire à l'être du texte), mais de manière *dynamique* qui présuppose l'accomplissement du sens du texte auprès d'un lecteur, et donc, renvoie d'emblée à l'actualisation, ou concrétisation, du sens au moment où il devient compris.

A partir de là, nous pouvons résumer en quoi la notion de texte conduit à la problématisation du concept de présence, aussi bien au sens du caractère présent (*Gegenwärtigkeit*) que comme *Vorhandenheit*, présence de l'étant-subsistant. La « lisibilité » qui, du point de vue herméneutique, définit essentiellement le texte, traduit d'abord la nécessité d'une fixation initiale du sens sans équivoque, laquelle détermine son identité et rend possible un « retour » (*Rückgang*) sur le texte ; cependant, cette première exigence ne recouvre pas la seconde laquelle pense la « lisibilité » comme ce qui ouvre le chemin vers la *lecture*, ce qui en tient préalablement compte, en anticipant toute la « différence » que celle-ci pourrait apporter à l'identité du texte. Or, ces deux principes contraires, à l'œuvre dans tout texte – aussi bien l'identité que la différence – constituent

---

[72] *Ibid*., p. 344 ; trad. fr. p. 212. [Nous soulignons]
[73] *Ibid.* ; trad. fr. p. 211.
[74] *Ibid.* ; trad. fr. p. 212.
[75] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* [Nous soulignons]
[76] Le cas extrême d'une telle « prise en considération anticipante », c'est le cas de la loi – où le but de la fixation par écrit est de « garantir » une application correcte, voir *ibid*., p. 345 ; trad. fr. p. 214 : dans le cas de la loi, « […] la rédaction doit d'emblée prendre en compte la marge d'interprétation (*Auslegungspielraum*) qui apparaît au "lecteur" ».

tous deux un obstacle pour la pensée de la présence. L'« identité » – dans la mesure où elle n'est jamais présente, sinon en tant que différence –, et la « différence » – dans la mesure où, malgré sa « présence », jamais elle ne fait venir la chose dans son intégralité absolue –, n'en révélant chaque fois qu'un des aspects multiples. En cela réside ce que nous appelons le problème herméneutique du *Selbst* et de la *Darstellung*. Et de là vient aussi la tentative gadamérienne de redéfinir la notion de présence que la tradition avait fondée sur l'identité et la constance.

b) Présence et temporalité : identité, unité et totalité dans la structure temporelle de l'expérience herméneutique

Si certains commentateurs reconnaissent, à partir de la pensée gadamérienne de la présence, une tendance positive qui, après la critique de Heidegger envers la métaphysique, peut représenter la « réhabilitation » de la notion de présence[77], nous devons souligner qu'une telle « réhabilitation » n'est pas à entendre en termes de retour du même, c'est-à-dire le retour sur la notion *métaphysique* de présence. En effet, une réhabilitation n'est possible que sur le fond d'une redéfinition radicale de ce concept. Si, dans le langage de Gadamer, la présence continue à se définir en termes d'« unité », d'« identité » ou encore de « totalité », c'est que ces concepts (déterminants, tout comme le concept de présence, pour la pensée de l'être, *ousia*, déjà dans la philosophie grecque) subissent à leur tour une profonde transformation, laquelle est moins une relativisation qu'une *désabsolutisation*[78]. Aucun de ces concepts « absolutisants » de la métaphysique ne reste intact dans l'emploi gadamérien : à commencer par le dépassement du rapport classique du tout et de la partie, mais on peut aussi songer à la détermination essentielle de l'identité par la différence (que l'on vient d'évoquer) ou de l'unité par la multiplicité de ses aspects. Le terme de « dialectique » vient ici le plus facilement à l'esprit, et c'est la stratégie dialectique que l'herméneutique met en avant comme une troisième voie qui permet d'esquiver aussi bien l'absolutisme que le relativisme. Car la démarche dialectique ne consiste pas à remplacer

---

[77] Voir G. FIGAL, *Der Sinn des Verstehens*, *op. cit.*, p. 19 *sq*., p. 44 et M. OLIVA, *Das Innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, *op. cit*., p. 235.

[78] Un tel abandon de l'absolu est un geste fondamental de la pensée herméneutique face à la tâche du dépassement de la métaphysique et d'ailleurs la condition nécessaire de son dialogue avec la dialectique hégélienne. La désabsolutisation par l'herméneutique des concepts traditionnels est loin d'aboutir à leur relativisation. Comme le montre Jean Grondin, le relativisme ne permet pas d'échapper à la vision absolutiste, mais au contraire la présuppose, dans la mesure où le relatif n'existe que par rapport à l'absolu. Pour la question générale du rapport de l'herméneutique au relativisme, voir J. GRONDIN, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, chapitre « Herméneutique et relativisme », p. 192-212.

chaque concept par son contraire, mais propose de maintenir ces termes opposés ensemble. Aucun des concepts ne vient annuler l'autre, mais aucun n'est pensé séparément, aucun n'a de privilège[79]. De même pour le rapport de la présence et du temps, séparés dans la tradition : Gadamer-dialecticien cherche à réconcilier la tension entre les moments contraires que sont permanence du présent et transition du temporel, à développer une pensée de la présence qui ne serait pas au détriment de la temporalité.

En dissociant le concept d'intuition (*Anschauung*) de la notion de représentation, nous avons précédemment insisté sur la différence entre l'une qui a affaire au « donné », et l'autre qui ne fait que reproduire. La présence qui s'éveille dans l'intuition, étant « auto-confirmation » – en tant que « donnée » –, est ainsi auto-constituante (*sich bildende*). Or, l'auto-constitution est un *processus*, plutôt qu'une image immédiatement reproduite ; en ce sens le « donné » est à comprendre comme donation continuelle, et non pas comme acte singulier et achevé. De même, l'intuition n'est pas conçue comme un acte immédiat, momentané, mais s'entend en termes de « processus de formation de l'intuition » (*der Prozes des Bildens der Anschauung*)[80]. Ce qui revient sans doute à l'ancienne signification de la *theôria* comprise comme « contemplation » laquelle n'embrasse pas du regard un étant immédiatement et dans sa totalité, à l'instar de la connaissance « théorique » propre à la science moderne, mais « se forme », en prenant « *un certain temps* » :

> L'activité du regard (*Anschauen*) ne correspond en vérité nullement à l'idéal de connaissance théorique, à l'*unus intuitus*, dans lequel est « présent » d'un coup ce qui n'est autrement accessible que pas à pas. […] Le regard (*Anschauung*) est plutôt […] quelque chose qui se forme (*was man sich zu bilden hat*), et précisément en regardant, activité qui, par nature, ne cesse de passer d'une donnée à une autre. […] Le regard (*Anschauen*) constitue quelque chose (*baut etwas auf*) et de telle manière que cela « tienne » un certain temps (*eine Weile ›steht‹*)[81].

Afin de définir le champ sémantique sur le fond duquel apparaît la notion d'*Anschauung*, Gadamer remonte jusqu'à la pensée grecque et ses notions fondamentales que sont « *logos*, *nous*, *dianoia*, *theôria* et *phronêsis* »[82]. Or, c'est au sein de la parole grecque que Gadamer trouve la confirmation de sa conception temporelle de la *theôria* (ce qui ne sera pas sans conséquence pour son éloignement de la critique heideggérienne envers la conception grecque de l'être) :

---

[79] Telle est aussi la démarche de Derrida qui déconstruit les oppositions binaires de façon à dépasser leur unilatéralité.

[80] « Anschauung und Anschaulichkeit », *GW* 8, p. 192 ; trad. fr. *AC* II, p. 155.

[81] *Ibid.*, p. 193 ; trad. fr. p. 156 *sq*.

[82] *Ibid.*, p. 190 ; trad. fr. p. 153.

> On ne peut pas ne pas entendre en toutes les acceptions du mot [intuition] les composantes temporelles de l'attitude qui demeure (*Weilen*) et s'attarde (*Verweilen*), celles qui sont inhérentes à l'état de l'être plongé dans la vision.[83]

Mais en quoi consiste au juste une telle durée (*Weile*) ? Si elle se laisse définir par le concept de présence (*Präsenz*), c'est qu'elle renonce avant tout à la détermination habituelle du temporel comme ce qui, ne parvenant jamais à son propre accomplissement, est toujours soit en avance soit en retard par rapport à soi-même, et ainsi, n'*est* jamais véritablement, comme l'exprime l'image ancienne du temps comme mélange de l'être et du non-être. La présence qui correspond à la *theôria* est entendue comme « forme temporelle » (*Zeitgestalt*) qui fait écho à la figure d'une « totalité » en train de s'accomplir – *Gebilde*, « formation » en train de se former –, que nous avons déjà découverte dans l'expérience de l'œuvre d'art. En effet, dans les descriptions que Gadamer fait de cette présence « visible » (*anschaulich*) s'établissant dans la lecture ou dans l'écoute, résonnent ses analyses de la temporalité esthétique. Ici, de même, le temps « physique » se trouve écarté et, par là, toute temporalité successive (*Nacheinander*) :

> La différence déterminante devient évidente, qui se place entre la forme temporelle de l'*Anschaulichkeit* dans la présence et la forme temporelle de « l'un-après-l'autre » dont l'expression pure se trouve dans le temps physique, le temps mesuré.[84]

Ce n'est pas parce que l'expérience herméneutique (qui advient comme écoute, parole ou lecture) demande toujours un déploiement dans le temps, que la présence est entendue en termes de durée. Ce n'est donc pas à la durée « matérielle » de la lecture ou du discours que renvoie le processus par lequel se forme l'*Anschauung*. Ce processus, qu'exprime le mot *Weile*, s'oppose d'une part à la façon dont subsiste une donnée imagée fixe et intemporelle, et, d'autre part, à la succession d'un temps mesurable. Mais comment alors comprendre que, n'étant pas succession, la *theôria* garde néanmoins son caractère de processus, de « mouvance » (*Bewegtheit*) ? C'est la catégorie gadamérienne spécifique de « tout » (*das Ganze*), constitutive de la notion de sens, qui semble résoudre ce paradoxe.

Le terme de « tout », aussi bien que les notions d'unité et d'identité (chez Gadamer, les trois fonctionnent souvent comme synonymes), ne sont pas ici des catégories absolues ou des abstractions jamais accessibles dans l'expérience, comme le seraient, par exemple, l'unité de la tradition ou l'identité du texte ou, plus largement encore, le « tout de l'être » (*das Ganze des Seins*). Ces concepts, interchangeables entre eux, sont tous destinés à

---

[83] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[84] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 276 : « So liegt der wesenhafte Unterschied auf der Hand, der zwischen der Zeitgestalt der Anschaulichkeit in Präsenz und jener Zeitgestalt des Nacheinander besteht, deren reine Ausprägung in der physikalischen Zeit, der gemessenen Zeit, vorliegt. » [Nous traduisons]

exprimer une caractéristique fondamentale du sens qui se donne à la compréhension, à savoir, d'être compris « *comme quelque chose* » (*als etwas*), donc comme ce qui possède une « identité », représente une « unité » et une « totalité ». Or, tous ces termes imprégnés de connotation métaphysique, subissent ici la même transformation structurelle qui se règle sur la notion herméneutique de présence, en recevant tous une structure ouverte, indéfinie, laquelle, à la manière de l'œuvre-*Gebilde*, ne présuppose aucun progrès orienté vers une fin, mais est toutefois conditionnée temporellement. Que reste-t-il pourtant de ces trois notions-piliers de la métaphysique, si l'on enlève leur côté absolu et achevé ? Dans la mesure où elles ont leur fondement dans la notion de présence, elles se trouvent désormais inscrites dans l'expérience : c'est comme présence effective d'une personne (Gadamer compare volontiers la tradition ou le texte à un interlocuteur), qui n'est jamais partielle ou incomplète – celui qui *se trouve là* est *tout entier* là –, que nous apparaît la présence de la « chose » à comprendre, c'est-à-dire du sens. Voyons maintenant comment cette plénitude de la présence reçoit une signification temporelle.

En cherchant à rendre compte de la temporalité de l'expérience herméneutique dans laquelle se mélangent ensemble mouvance et plénitude, Gadamer utilise une expression : *Einheitsbildung*, « formation d'unité ». Ce qui est visé par là, ce n'est nullement un processus de construction de l'unité à partir de l'accumulation de ses éléments distincts, de sorte que la compréhension arriverait au moment où cette accumulation des parties aboutit à une somme intégrale, suffisante pour former une totalité. La *Bildung* (« formation ») de l'*Einheitsbildung* est quelque chose d'absolument différent. Étant toujours processus, la « formation d'unité » ne vise pas la constitution de l'unité comme but ultime, vers lequel se dirigerait le processus tout entier. Ce dont il s'agit plutôt, c'est de l'« édification »[85] du sens qui fait en sorte qu'il *se tienne là* pour un temps. L'unité et la totalité qui s'édifient ainsi, « d'un coup », dans l'expérience herméneutique vivante, ne sont pas pour autant synonymes de l'intégralité et de la perfection du comprendre. Lorsque Gadamer parle d'« un flux pour décrire la figuration qui accompagne la lecture »[86], comme d'une « diversité portée à son accomplissement »[87], la *figuration* et l'*accomplissement* ne sont pas des moyens pour parvenir à une « figure » ou à une « chose accomplie », mais s'entendent comme présence pleine et continuelle du sens. L'unité n'est pas à atteindre au bout d'un mouvement, mais elle est toujours déjà là tant que la « chose » est présente, avec

[85] Le terme vient de l'expression « *zeitliche Aufbau von Sinn* », l'« édification temporelle du sens », que Gadamer applique à la lecture, voir *GW* 1, p. 124 ; trad. fr. *VM*, p. 137, note 220.

[86] « Wort und Bild », *GW* 8, p. 394 ; trad. fr. *PH*, p. 214.

[87] *Ibid.* ; trad. fr. p. 215.

la force du « donné ». C'était la conclusion de notre analyse du double sens de l'accomplissement, à savoir que l'accomplissement étant processus n'est cependant pas dépourvu d'une certaine plénitude, corrélative à la pleine extériorité de la *theôria*. Or, cela rajoute à la notion herméneutique de présence une double condition : la présence signifie non pas seulement *être là*, mais être *totalement* là (*ganz dabei*), comme le souligne Gadamer dans le passage suivant :

> [La *theôria*] ne signifie pas une simple « vue » qui constate ce qui est présent (*Vorhandene*) ou accumule les informations. *Contemplatio* ne séjourne (*verweilt*) pas auprès d'un étant particulier, mais en une région. La *theôria* n'est pas tant un acte individuel et momentanté, tel mode de comportement, position ou condition dans lesquelles on se tient. Elle est « être-auprès-de » (*Dabeisein*) en un joli double sens qui signifie non seulement présence (*Anwesenheit*), mais aussi que le présent (*Anwesende*) est « totalement présent » (*ganz dabei*).[88]

La totalité du « totalement présent » exprime non pas une compréhension exhaustive, mais la *plénitude* avec laquelle la chose est *présente* (et, donc, avec laquelle on est absorbé par la chose). Pour illustrer ce type de présence-plénitude, Gadamer parle d'une personne qui a « présence » (*er habe Präsenz*), ou d'un « acteur [qui] a "présence" quand il "remplit la scène" ». « Présence (*Präsenz*) signifie donc quelque chose qui se répand comme en une sorte de présent propre (*Eigengegenwart*) »[89]. Le sens du « tout » comme présence totale témoigne aussi de la distance prise ici par rapport au concept de *reproduction*. Le « tout » de l'expérience vivante de la compréhension, c'est l'accomplissement que la chose même reçoit, celle-ci y est présente dans sa plénitude, n'étant jamais « pleine » en dehors d'une telle expérience. Dans le cas de la reproduction, le « tout » serait une notion rétrospective, liée au sens originel et entendue comme ce qui est à extraire ou à reconstruire au bout d'une expérience du comprendre.

Mais il n'en reste pas moins que, dans cette plénitude de l'accomplissement, l'unité et la totalité se montrent toujours comme étant *aspect* de la chose. Elles sont unité et totalité en tant qu'accomplissement du sens dans une expérience *particulière* ; et c'est en vertu de cette particularité que le « tout » au sens herméneutique serait toujours en même temps « aspect ». L'idée de l'aspect ne doit pas cependant nous reconduire à une autre « totalité » – supérieure, idéelle, qui résulterait du rassemblement de tous les aspects ou parties. Ici réside, à nos yeux, la légitimité de ces concepts herméneutiques d'unité et de

---

[88] « Lob der Theorie », *GW* 4, p. 48 : « [*Theoria*] meint nicht ein bloßes ›Sehen‹, das Vorhandenes feststellt oder Informationen speichert. *Contemplatio* verweilt nicht bei einem bestimmten Seienden, sondern in einem Bereich. *Theoria* ist nicht so sehr der einzelne augenblickliche Akt als eine Haltung, ein Stand und Zustand, in dem man sich hält. Es ist ›Dabeisein‹ in dem schönen Doppelsinne, der nicht nur Anwesenheit meint, sondern auch dies, daß der Anwesende ›ganz dabei‹ ist. » [Nous traduisons]

[89] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 277 : « Präsenz heißt also etwas, was sich wie einer Art Eigengegenwart ausbreitet […]. » [Nous traduisons]

totalité, radicalement distincts par rapport à la conception métaphysique qui les conçoit en tant qu'instances achevées et dont l'achèvement se définit par opposition à la partialité. Le propre de la compréhension comme expérience, c'est de s'en tenir toujours au particulier, mais cette particularité signifie « facticité » et non pas « partie » ou « partialité ». S'il ne s'agit pas, dans le cas de l'herméneutique, d'une totalité « partielle », « incomplète », mais au contraire de la plénitude, c'est que le rapport du tout et de la partie, pris en termes de somme et de ses éléments, y est dépassé. La « particularité » de l'expérience de la compréhension ne projette pas une « totalité » à venir, mais s'oppose à l'universel comme étant ce qui, de la multiplicité des possibilités, se concrétise en *une* seule, se configure en une *situation*. C'est donc le mot de *facticité* qui peut qualifier pour nous les concepts herméneutiques d'unité et de totalité, lesquels ne sont que « *im Vollzug* », c'est-à-dire indissociablement de l'expérience vivante de la compréhension. C'est d'ailleurs ce terme de facticité, qui rime ici avec la finitude, que Gadamer reprend pour exprimer le caractère essentiel de toute compréhension qui est de percevoir toute chose « comme quelque chose » (« la seule véritable donnée immédiate » selon lui [90]), et postuler par là l'impossibilité radicale de comprendre une chose dans sa totalité[91].

Si, dans la forme temporelle propre à l'expérience herméneutique, « [l]e schéma de la succession est […] totalement déplacé »[92], c'est que la temporalité de la *theôria* – de l'écoute et de la lecture – possède une structure circulaire[93]. Que signifie ici la structure circulaire ? La circularité qui renvoie à la célèbre figure du cercle herméneutique reprise par Gadamer dans *Vérité et méthode* ne revient cependant pas à l'ancienne théorie herméneutique du cercle comme « relation formelle entre le particulier et le tout », en l'organisant selon « l'anticipation pressentie du tout et son explication subséquente au niveau du particulier »[94]. La raison pour laquelle cette ancienne théorie ne parvenait pas à rendre justice à la structure de la compréhension, c'est qu'en partant de l'anticipation, en passant progressivement par différents niveaux du texte, elle visait « son terme dans la compréhension achevée du texte »[95]. Or, la structure circulaire que Gadamer cherche à mettre en valeur dans ses écrits tardifs n'adopte nullement ce mouvement progressif. En

---

[90] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 339 ; trad. fr. *AC* II, p. 206.
[91] Voir *ibid.*, p. 334 ; trad. fr. p. 199.
[92] *Ibid.*, p. 357 ; trad. fr. p. 229.
[93] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* : « Écouter et lire ont manifestement la même structure temporelle, qui est celle de la compréhension et dont le caractère circulaire compte parmi les enseignements les plus anciens de la rhétorique et de l'herméneutique. »
[94] « Vom Zirkel des Verstehens », *GW* 2, p. 61 ; trad. fr. « Du cercle de la compréhension », *PH*, p. 78 *sq*.
[95] *Ibid.* ; trad. fr. p. 79.

effet, par elle, l'expérience herméneutique s'oppose à l'idéal logique de la cohérence : « dans le domaine de la compréhension, on ne peut nullement prétendre déduire un terme de l'autre »[96]. Dans l'expérience de la compréhension, il s'agit d'une cohérence d'un autre type : non pas d'un alignement menant d'un point à l'autre, mais d'une « *cohésion* » (*Zusammenschließ*) que les éléments du sens retrouvent « soudainement », lorsque la chose s'illumine, ou, comme le formule Gadamer, d'un « "tout d'un coup" de la compréhension (*das Schlagartige des Verstehens*), lorsque les fragments de mots désordonnés font sens et se cristallisent dans l'unité d'un tout »[97]. Et si l'on parle des *niveaux* de la compréhension (*Ränge des Verstehens*), ces niveaux ne constituent pas un mouvement progressif dans lequel la compréhension d'abord partielle s'élève à la compréhension intégrale (celle-ci reste toujours un idéal inatteignable mais surtout illusoire), mais représentent plutôt des « rangs emboités de manière concentrique l'un dans l'autre »[98]. Le concept de circularité, plutôt que d'installer une sorte de « mauvais infini », exprime d'une façon étonnante le principe de la finitude dans l'expérience du sens. L'image la plus éloquente que Gadamer donne d'une telle circularité décrit une rencontre avec un texte littéraire (qui est expression éminente de ce que Gadamer appelle « l'inachèvement constitutif de toute expérience du sens » (*Unvollendbarkeit aller Sinnerfahrung*)[99]). Dans le cadre de l'idée de la finitude, cette image vaut tout aussi bien pour l'ensemble de l'expérience herméneutique, car nous y reconnaissons les traits fondamentaux propres à la *theôria* dont le séjour n'équivaut jamais à l'acquisition d'une « conscience sûre d'avoir compris la chose » :

> On feuillette en quelque sorte le texte à l'envers, on recommence, on relit, on découvre de nouvelles relations sémantiques, et ce qu'on trouve à la fin, ce n'est pas la conscience sûre d'avoir compris la chose, attitude qui est habituellement la nôtre une fois que nous avons lu un texte et que nous le quittons. C'est l'inverse qui se passe : on entre de plus en plus profondément en lui à mesure que de nouvelles relations sémantiques et sonores accèdent à notre conscience. Nous ne laissons pas le texte derrière nous, nous acceptons d'entrer en lui. Nous nous trouvons alors en lui au même titre que toute personne qui parle se trouve dans les propos qu'elle tient et ne les tient pas à distance, comme le fait celui qui se sert de ses outils, les prenant et les reposant tour à tour.[100]

N'étant pas quelque chose qui arrive comme aboutissement de l'expérience herméneutique, l'unité et la totalité sont plutôt liées à l'*anticipation* qui appartient à la structure de la compréhension. En effet, si l'unité n'est pas à atteindre au bout d'un

---

[96] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 331 ; trad. fr. *AC* II, p. 195.

[97] *Ibid*., p. 357 ; trad. fr. p. 229.

[98] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 276 : « Die verschiedenen Ränge des Verstehens […] sind nicht bloße Erweiterungen eines teilhaften Verstehens zu einem Ideal des vollendeten Verstehens hin. Die Ränge sind vielmehr konzentrisch ineinander gefügt. »

[99] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 333 ; trad. fr. *AC* II, p. 197.

[100] *Ibid*., p. 358 ; trad. fr. p. 230.

chemin, c'est qu'elle est toujours « anticipée ». Cette idée d'anticipation fait que l'« unité » et la « totalité » herméneutiques s'accordent avec la finitude de la compréhension : anticiper n'est pas la même chose que posséder dès le départ. De ce fait, la présence de quelque chose à la compréhension n'est jamais proprement unité, mais « formation d'unité », jamais totalité, mais le mouvement anticipant le « tout ». L'« anticipation de la perfection » (*Vorgriff der Vollkommenheit*) – tel est le nom que Gadamer donne à l'expérience de cette totalité anticipée dans la partie centrale de *Vérité et méthode*, et qui est pour lui l'élément indispensable afin de compléter le sens du cercle herméneutique. Cette présupposition signifie que « seul est compréhensible ce qui représente vraiment une unité parfaite du sens (*eine vollkommene Einheit von Sinn*) »[101].

Pourtant, la manière dont s'installe ce « tout » de la compréhension n'est pas toujours identique. Dans « Texte et interprétation », tout comme dans « Hören-Sehen-Lesen » où il livre une analyse similaire, Gadamer distingue entre deux expériences différentes de la totalité. Dans ces analyses, il semble réserver la véritable présence et persistance d'un « tout » à l'expérience du langage poétique, en l'opposant à la compréhension « pragmatique ». Dans la vie de tous les jours, la temporalité de la compréhension serait comparable à celle qu'exprime la catégorie aristotélicienne de *métabolè* (que Gadamer rend par un terme allemand *Umschlang*, changement soudain). Tout comme l'eau froide gèle brusquement à un certain moment, pour passer en une qualité nouvelle, la compréhension « s'accomplit » de façon soudaine (« tout-d'un-coup »), lorsque nous avons retenu assez d'information (le « tout ») sur la chose en question :

> […] une telle soudaineté du changement radical (*Umschlag*) est en toute compréhension. Nous connaissons cela, lorsque nous écoutons un simple message d'information dans la vie de tous les jours : nous écoutons jusqu'au moment où nous l'« avons ». Dans l'instant où nous l'« avons », le « tout » (*das Ganze*) est pour ainsi dire là.[102]

Si, dans la compréhension de l'œuvre poétique, on accède autrement à la « totalité » du sens, c'est qu'on a affaire à un autre mode de totalité, non pas seulement le « tout » de la perspective sémantique, mais la présence totale de la parole dans son apparition sonore : « Il n'en va pas de même dans le cas de la littérature. On y entend le "tout" de l'apparition langagière à côté du "tout" du sens de la parole. »[103] Certes, dans les

---

[101] « Vom Zirkel des Verstehens », *GW* 2, p. 62 ; trad. fr. *PH*, p. 79.

[102] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 277 : « solche Plötzlichkeit des Umschlages ist in jedem Verstehen. Wir kennen das, wenn wir auf eine bloße Mitteilung im täglichen Leben hinhören : Wir hören dann zu, bis wir es ›haben‹. In dem moment, in dem wir es ›haben‹, ist sozusagen das Ganze da. » [Nous traduisons]

[103] *Ibid.* : « Nun ist das im Falle der Literatur gewiß nicht ebenso. Das ist das Ganze der

deux cas, la totalité s'installe au moment de la « saisie » du sens, dans laquelle « resplendit l'unité de l'ensemble », rendant présente la chose même dont il s'agit : « […] ce "tout" aussi, qui est porté à la présence vivante (*anschauliche Präsenz*) à travers le langage et notamment le langage poétique, n'est pas construit mot par mot, mais est là comme ce "tout", comme d'un seul coup. »[104] Il faut ici préciser que le « tout d'un coup » de la compréhension n'a rien à voir avec l'instantanéité dans le temps. Ce que ce vocable vise à accentuer, c'est la plénitude de la présence du sens, laquelle remplit l'« espace » ou la région de la *theôria* : « Et naturellement ce type de présence n'est pas "présenteté" d'un instant (*die Gegenwärtigkeit eines Augenblicks*), mais renferme une contemporanéité remplie (*raumfüllende Gleichzeitigkeit*). »[105]

Nous avons ainsi découvert la disparité entre deux modes de la totalité, correspondant à la présence d'un texte ordinaire et d'une œuvre littéraire : si le texte ordinaire amène à la présence la signification qu'il transmet, mais avec cela il se retire lui-même, le texte poétique est présent en tant que tel, il inscrit la présence du sens dans sa propre présence inébranlable. Or, cette disparité ne va-t-elle pas à l'encontre de ce que nous avons cherché à établir dès le début de notre travail, à savoir l'universalité de la structure de l'expérience herméneutique indépendamment du contexte dans lequel cette expérience a lieu (auprès d'une œuvre d'art ou dans le milieu « pragmatique ») ?

Cela nous amène à clarifier la signification de cette distinction entre le texte au sens général et ce que Gadamer appelle « texte éminent », c'est-à-dire le texte littéraire, ainsi que la fonction qu'elle a pour l'herméneutique. Nous prenons comme base de notre analyse l'essai « Texte et interprétation », qui fait le point sur cette distinction en formulant avec rigueur la particularité des « textes éminents ». Les textes littéraires ne sont pas simplement un cas limite de la notion de texte. Ce ne sont pas non plus des « non-textes » (dont Gadamer distingue trois types – anti-texte, pseudo-texte et pré-texte). Les textes littéraires « font *texte* au sens propre et originel »[106], donc ils permettent l'intelligence de ce qui est texte par excellence, aussi bien que du mode d'être véritable propre au texte. Plutôt donc que de s'opposer à la notion de texte en général, le texte littéraire établit pour

---

Spracherscheinung neben dem Ganzen des Sinnes der Rede gemeint. » [Nous traduisons]

[104] *Ibid.* : « Aber auch dieses Ganze, das durch Sprache und inbesondere durch dichterische Sprache zu anschaulicher Präsenz gebracht wird, wird nicht Wort für Wort augebaut, sondern ist als dieses Ganze da, wie mit einem Schlag. » [Nous traduisons]. Voir, dans le prolongement de cette idée, la définition par Gadamer du « mot » comme *singulare tantum* dans « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 192 ; trad. fr. « Langage et compréhension », *LV*, p. 157 et *infra*, Partie III, §1(c), p. 251 *sq*.

[105] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 277 : « Und natürlich hat diese Art von Präsenz nicht die Gegenwärtigkeit eines Augenblicks, sondern schließt raumfüllende Gleichzeitigkeit ein. » [Nous traduisons]

[106] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 351 ; trad. fr. *AC* II, p. 221. [Souligné par Gadamer dans le texte allemand]

ainsi dire l'être authentique de ce qui est à l'œuvre dans tout texte, dévoile l'essence véritable du textuel, qui ne se manifeste pas dans des textes ordinaires : en eux, cette essence est recouverte par leur fonction « utilitaire », dans la mesure où habituellement on ne lit de tels textes que pour l'information qu'ils transmettent. En quoi consiste cet écart et qu'est-ce qui reste voilé de l'être du texte dans le texte ordinaire ? Il faut commencer par dire que ce que Gadamer vise dans la notion de texte, ce n'est pas sa forme ou sa destination, mais c'est bien le *langage* lui-même. Or, c'est ce qui fait le fondement commun de tout texte quel que soit son type ou sa fonction – qu'il soit juridique, historique ou littéraire –, c'est toujours le langage qui prend telle forme ou communique telle chose. Si l'on parle de la disparité entre les textes ordinaires et les textes « éminents », c'est que le langage s'y accomplit différemment.

Comment résoudre cet écart entre les textes « éminents » et les textes en général ? Il s'agit de cerner l'enjeu réel de cette distinction gadamérienne, et sa signification pour l'ensemble de l'herméneutique (donc, d'aller au-delà du contexte précis dans lequel elle est formulée – celui de la notion de « texte »). Lorsque Gadamer insiste sur le caractère *éminent* du texte littéraire, c'est pour souligner aussi son *authenticité*, laquelle, à part mettre en lumière le rapport privilégié que ces textes détiennent à la vérité, signale aussi le mode authentique d'être du langage qui y est à l'œuvre. Le but véritable de Gadamer est de dépasser la réduction du langage à sa fonction médiatrice (*Mitteilungsfunktion*) sur laquelle insiste la théorie instrumentaliste du langage, d'envisager le langage non pas seulement comme un médium, mais en tant que phénomène qui a de la consistance en lui-même. C'est parce qu'il y trouve le lieu de cette manifestation authentique du langage que Gadamer voit les textes littéraires comme « textes éminents ». En quoi consiste cette manifestation authentique ? Nous l'avons déjà nommée plus haut, en distinguant deux modes par lesquels le « tout » s'installe dans l'expérience du texte. Si, dans tout texte, on passe à côté des conditions que Gadamer appelle « conditions communicationnelles » ou « la situation de compréhension », pour se diriger vers son *Grund*, « se dépêcher vers le sens » (*das Vorlaufen auf den Sinn*)[107] – ce n'est pas le cas lorsqu'il s'agit des textes littéraires. Certes, tout texte littéraire participe aussi à la transmission du sens[108], mais le texte lui-même n'y disparaît pas, il « s'impose ». Il prend part, de par son « apparition langagière », de par sa capacité de « se tenir là » (*dastehen*), au sens qu'il transmet : « le texte littéraire est précisément un texte dans lequel l'automanifestation de chaque mot à

[107] *Ibid*., p. 352 ; trad. fr. p. 223.

[108] *Ibid.* ; trad. fr. p. 222 : « Il va sans dire que dans le texte littéraire aussi les mots conservent leur signification et supportent le sens du discours qui signifie (*meint*) quelque chose. »

travers sa sonorité et la mélodie du discours *ne restent pas sans influence sur ce que disent les mots* »[109]. La *Klangwirklichkeit* – « réalité sonore » – ne se résume pas ici simplement au fait de « sonoriser » l'écrit de manière sensible, de prononcer les mots à haute voix. Cette réalité est tout autant pour l'« oreille » intérieure, elle signifie la manière dont le mot lui-même, dans sa présence propre (*Selbstpräsenz*), fait sens.

Si l'existence de l'écrit et de la parole en général ne se résume pas tant à « être » qu'à « signifier », au sein du texte littéraire la langue *est* au sens propre. C'est l'*être* du langage que manifestent les textes littéraires, dans lesquels « on ne peut guère séparer la "chose" de la langue »[110] et dans lesquels la parole a « force de nom » (*Nennkraft*)[111]. Un nom, à la différence d'un « mot » (c'est-à-dire pur signe, étant extérieur à ce dont il est signe et recevant « sa fonction de renvoi du sujet qui [le] prend pour signe »[112]), ne « signifie » pas, mais *appelle*, en évoquant par là, jusque dans sa sonorité même, la présence de celui ou de ce qui est ainsi appelé. Dans cet « appel », le nom lui-même ne se dissolve pas, mais, de par son rapport vivant à la chose (dont il fait partie de l'être même), il est aussi présent lorsque, à travers lui, la chose est présente.

Jusqu'ici, nous avons insisté sur le caractère de renvoi de tout texte, dans lequel la présence langagière pâlit devant la présence de la chose que le langage vise à communiquer : la parole, le texte se retire pour faire apparaître le sens. Or, le cas du texte littéraire dépasse justement cette réduction de la langue à sa fonction référentielle, car à part renvoyer vers le sens qu'il communique, le texte littéraire se manifeste de lui-même, dans sa « réalité sonore » (*Klangwirklichkeit*), cette autoprésentation (*Selbstpräsentation*) étant pour Gadamer le mode d'être authentique du langage[113].

c) Présence, différence, contemporanéité. L'herméneutique et la « métaphysique de la présence »

La « réhabilitation » de la notion de présence par Gadamer pose inévitablement la question de la position que tient l'herméneutique par rapport à des penseurs qui, au XX^e^ siècle, se sont efforcés de penser la présence de manière nouvelle (Heidegger), sinon de discréditer complètement cette notion (Derrida), et dont les tentatives constituent le débat

---

[109] *Ibid*., p. 352 *sq*. ; trad. fr. p. 223. [Nous soulignons]

[110] *GW* 1, p. 390 ; trad. fr. *VM*, p. 409.

[111] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 353 ; trad. fr. *AC* II, p. 223. Pour la différence entre « mot » et « nom », voir *GW* 1, p. 409 ; trad. fr. *VM*, p. 428.

[112] *Ibid*., p. 417 ; trad. fr. p. 436.

[113] Nous anticipons ici les analyses sur l'être véritable du langage dans le « mot », entendu comme unité du sens et du son, de l'idéel et du sensible, dans la troisième partie, voir *infra*, Partie III, §1(c), p. 248 *sqq*.

autour de la notion de présence qui se dessine dans la seconde moitié du siècle. Ce débat est à plusieurs couches. D'une part, il inclut ce que Gadamer appelle la « critique temporelle » de Heidegger envers la conception grecque de l'être comme présence ; cette critique aboutit à l'élaboration de la notion de présence comme *Anwesen*, ou *Anwesung*, « approche de l'être » en tant que déploiement dans la présence[114]. D'autre part, le débat se poursuit avec Derrida, qui accuse Heidegger (et par suite, Gadamer lui-même) de logocentrisme compris comme appartenance à la « métaphysique de la présence » ; dans la pensée derridienne, qui trouve son point de départ auprès de la notion de signe, la notion de présence est décidément écartée pour céder la place à la *différance*[115]. On peut cerner la façon dont Gadamer prend part à cette controverse, à partir de ses essais des années 1980-1990 – « Destruction et déconstruction » (1985), « Romantisme, herméneutique et déconstruction » (1987) et « Déconstruction et herméneutique » (1988), ainsi que « Sur la trace de l'herméneutique » (1994) – où il explique ses rapports à Derrida et à Heidegger en avançant des arguments qui attestent à la fois sa proximité avec la philosophie heideggérienne de la dernière période et son éloignement de la métaphysique de la présence comprise comme ontologie de l'étant-subsistant.

Gadamer se soucie avant tout de distinguer le concept de « présence » qu'il développe dans sa pensée herméneutique, de l'acception visée, de toute évidence, par Derrida dans sa critique (laquelle prolonge la démarche heideggérienne contre la métaphysique, mais qui y inclut Heidegger lui-même), à savoir la présence en tant que présence de l'étant-subsistant (*Vorhandenheit*), laquelle se caractérise avant tout par l'identité et la constance parfaites de ce qui est ainsi présent, et représente le contraire absolu de l'absence[116]. Le terme même de *Vorhandenheit*, que Heidegger théorise dans *Être et temps*, est vu par Gadamer de manière critique : il y découvre un amalgame qui rassemble de façon injustifiée « des choses aussi hétérogènes que la conception grecque de l'être comme présence, à laquelle on participe dans la théorie, et l'idée moderne

---

[114] Voir, sur la notion de présence comme « approche de l'être », M. HEIDEGGER, « Zeit und Sein », in *SD* (*GA 14*), p. 3-30 ; trad. fr. « Temps et être », trad. F. Fédier, in *QIV*, p. 12-48. Nous renvoyons également à l'analyse de Marlène Zarader dans M. ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990, p. 218 *sqq*., notamment p. 220-222.

[115] Voir « La différance » (p. 1-29) et « Ousia et grammè » (p. 31-78), dans J. DERRIDA, *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

[116] La présence métaphysique, bien que les deux auteurs s'y affrontent également, est toutefois envisagée de manière différente chez Heidegger et chez Derrida. Comme le précise Françoise Dastur, pour Derrida « présence veut toujours dire "présence pleine" et s'oppose radicalement à l'absence », alors que chez Heidegger, « "présence" *en régime métaphysique* veut dire "présence permanente" (*beständige Anwesenheit*) et s'oppose à l'événement inapparent de la venue en présence de ce qui vient en présence (*Anwesung des Anwesenden*). » F. DASTUR, « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La voix et le phénomène* », *Revue de métaphysique et de morale,* 2007/1, n° 53, p. 20.

d'objectivité qui se définit par la méthode »[117]. Or, nous savons maintenant que c'est justement auprès de l'expérience grecque de la *theôria*, où s'annonce « quelque chose de bien différent de la vérifiabilité des états de fait »[118], que Gadamer trouve son concept de présence temporelle ; sa véritable position dans le débat serait donc, par-delà Heidegger, du côté des Grecs dont il est loin d'interpréter la pensée sous l'angle métaphysique.

La présence herméneutique n'est pas *Vorhandenheit*. Le sens qui se présente à la compréhension n'est pas « un "objet subsistant" (*vorhanden*) […] qu'il s'agirait d'exhumer (*auffinden*) »[119] et ne manifeste nullement la constance et l'identité qu'exige un étant-subsistant : il est ce qui change et change continuellement, selon les principes herméneutiques du dialogue infini et du comprendre « toujours-autre ». Si le propre de l'expérience herméneutique, c'est d'être dialogue infini, l'idée d'*infinité* ne trahit pas ici la *finitude* essentielle de l'expérience humaine, mais se présente comme contraire à tout ce qui pourrait s'imposer comme fondement ultime, à l'achèvement qui, une fois atteint, subsisterait en tant que présent. Comme nous l'avons vu, l'idée de l'identité et de la totalité dans l'expérience herméneutique n'est possible que comme identité et totalité ouvertes, indéfinies, opposées à toute notion d'achèvement ou de fondement ultime. De ce fait, Gadamer refuse de « suivre Derrida lorsque [celui-ci] soutient que l'expérience herméneutique aurait quelque chose à voir avec une métaphysique de la présence, voire que cela vaudrait tout spécialement du dialogue vivant. »[120] C'est donc le caractère « vivant » de tout dialogue qui définit la présence au sens herméneutique : le sens dans un dialogue n'est pas une instance préexistante, mais il s'accomplit dans le dialogue lui-même. Car c'est en cela, selon Gadamer, que consiste « le mystère du mot », irréductible à un étant-subsistant : « C'est qu'il s'agit toujours du mot qui est dit par quelqu'un et que quelqu'un d'autre comprend. En quoi cela implique-t-il l'idée de présence ? »[121]

En essayant de répondre à cette question que Gadamer adresse à Derrida – à savoir, dans quel sens l'expérience herméneutique implique l'idée de présence –, demandons-nous d'abord : qu'est-ce en effet que la présence ? Heidegger nous a appris à entendre dans ce mot de présence le « présent » (*Gegenwart*). Ce présent, pour lui, réduit la présence à la ponctualité d'un « maintenant », d'un « présentifier » par lequel le temps est conçu selon

---

[117] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 125 *sq.* ; trad. fr. « Romantisme, herméneutique, déconstruction », *HR*, p. 162.

[118] *Ibid.*, p. 126 ; trad. fr. *ibid.*

[119] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 333 ; trad. fr. *AC* II, p. 197.

[120] « Dekonstruktion und Hermeneutik », *GW* 10, p. 140 ; trad. fr. « Déconstruction et herméneutique », *PH*, p. 158.

[121] *Ibid.*, p. 141 ; trad. fr. p. 159. Le sens temporel du dialogue comme « dialogue infini » sera étudié dans la troisième partie de notre travail, voir *infra*, Partie III, §3(b), notamment p. 289.

l'entente « vulgaire ». Ici, ce qui est « présent » s'oriente sur le *présent* et ne déborde en rien la bande étroite du « maintenant ». La présence est ainsi « présenteté » (*Gegenwärtigkeit*) dont l'autre nom est la *Vorhandenheit*. Or ce n'est manifestement pas ici le mode de présence dont il s'agit pour l'herméneutique. La « présence » (*Präsenz*) herméneutique étant présence d'un sens, c'est comme plénitude de l'« être-là » du sens, c'est-à-dire comme sa venue au paraître au sein de l'écoute ou de la lecture, qu'elle s'accomplit. Une telle présence a visiblement trait à l'*Anwesen* que Heidegger met en avant, dans les analyses de « Temps et être », comme le « se-déployer-en-présence » – en ceci qu'elle est comprise au sens temporel, comme étant ce qui déborde la ponctualité du « maintenant », à travers les modalités de durée (*Weile*) et de séjour (*Verweilen*)[122]. Gadamer n'adopte pas toutefois le terme heideggérien d'*Anwesen*, mais il ne comprend pas non plus la *Präsenz* (terme allemand classique pour dire présence) comme pure *Gegenwärtigkeit*. Le sens peut-il s'épuiser dans le présent (*Gegenwart*) ? Certes, l'événement de la compréhension n'a lieu que dans le présent (*Gegenwart*), mais il ne s'y limite pas. Nous avons constaté, à partir de la structure de l'expérience herméneutique qu'est la structure circulaire de la parole et de l'écoute[123], que dans tout événement du sens s'annonce l'écart entre la plénitude avec laquelle la « chose » est présente, et l'ouverture et l'incomplétude essentielles de tout sens. Cet écart traduit donc la différence entre *Gegenwärtigkeit* et *Präsenz*. Pour l'herméneutique, il n'y a jamais du présent « pur », clos sur lui-même, tel que le présent de la *Vorhandenheit*. On pense à la ferveur avec laquelle Gadamer insiste, dans « Texte et interprétation », sur l'impossibilité de ramener la présence langagière à la présence d'un étant-subsistant :

---

[122] Dans « Temps et être », la présence (*Anwesen*) se dit comme « se-déployer-en-présence », qui est toujours aussi « durer » (*Währen* ou *manere*) et que l'on doit entendre en termes de « *Weilen* » et « *Verweilen* » : « Parler de l'être qui se déploie en s'avançant (*Anwesen*), cela exige que nous entendions dans le *Währen*, dans le *manere* compris comme *Anwähren* (venir, avancer dans la permanence) –, que nous y entendions le *Weilen* et *Verweilen*, avoir quiétude, avoir séjour. » (M. HEIDEGGER, « Zeit und Sein », *op. cit*., p. 16 ; « Temps et être », *op. cit*., p. 29). La présence qui advient dans l'expérience herméneutique et dont Gadamer ne cesse de souligner la *temporalité*, par opposition à la présence figée (*ständige Anwesenheit*) de l'étant subsistant, lequel est toujours « maintenant », est donc proche de ce que Heidegger avait cherché à rendre par ce terme temporel d'*Anwesen*, dans lequel résonne la « durée » séjournante.

[123] Voir M. OLIVA, *Das Innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, *op. cit*., p. 235 : « Die anschauliche Präsenz ist im Gegenteil an die Zeitlichkeit des Sprechens und des Hörens gebunden, und kann also nicht auf eine bloße Gegenwart reduziert werden. » [« La présence visible est au contraire liée à la temporalité de la parole et de l'écoute et ainsi ne peut pas être réduite au seul présent », nous traduisons].

> [On peut le démontrer à partir de] la temporalité qui revient à tout discours. Certes, les catégories temporelles auxquelles nous avons recours en relation avec le discours et l'art du langage présentent des difficultés spécifiques. On parle de présence, et même [...] d'autoprésentation de la parole poétique. *Mais il serait erroné d'en conclure qu'une telle présence doit se comprendre à partir du langage de la métaphysique dans le sens de la présence de l'être subsistant* (Gegenwärtigkeit des Vorhandenen) *ou à partir du concept d'objectivabilité. Ce n'est pas ce type de présence* (Gegenwärtigkeit) *qui revient au texte littéraire, on peut même dire qu'elle ne revient à aucun texte*.[124]

C'est pourquoi, à la fin de sa conférence « Romantisme, herméneutique, déconstruction », Gadamer parle d'un « tournant herméneutique qui réside dans le dépassement de ce qui est simplement "présent" »[125]. C'est que la « chose » dans l'expérience herméneutique déploie son « présent propre » (*Eigengegenwart*) lequel n'est pas saisissable de manière instantanée, mais, à la différence du « toujours-maintenant » de l'étant-subsistant, immédiatement accessible dans sa totalité, coïncide avec l'« intention du sens » qui dépasse toute expérience immédiate et qu'aucun comprendre ne saurait satisfaire pleinement. C'est pourquoi le « là » (*Da*), l'« espace » commun établi par la « contemporanéité »[126] entre la compréhension et la chose, est toujours aussi « présence du *non-contemporain* » (*Präsenz des Nicht-Gleichzeitigen*)[127]. Une telle contemporanéité (notion qui, rappelons-le, dans la conception de Gadamer est affranchie de sa signification habituelle comme « simultanéité ») introduit donc un décalage au sein de la présence comme *Gegenwärtigkeit*. Or, c'est dans ce décalage que réside la *différence* dont Derrida avait imputé à l'herméneutique la méconnaissance. La différence consiste, plus particulièrement, en ce fait que la « non-contemporanéité » initiale de ce qui, dans la compréhension, devient contemporain, n'est jamais supprimée : ainsi, la lecture et l'écriture, « aucune des deux n'est jamais parfaitement remplie au sens d'une identification pure et simple avec le mot lui-même. Les deux ne sont ce qu'ils sont que s'ils se tiennent dans leur "différence" et que s'ils s'orientent sur l'identité. »[128] La différence se situe donc ici entre la plénitude de présence de la « chose » et l'inachèvement de toute compréhension, laquelle ne s'identifie jamais totalement à ce qu'elle comprend. Si, pour situer l'herméneutique dans le débat autour de la notion de présence, et selon la formule très éclairante de Françoise Dastur[129], on devait choisir entre deux pensées, toutes deux

---

[124] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 356 ; trad. fr. *AC* II, p. 227. [Souligné dans le texte]

[125] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 136 ; trad. fr. *HR*, p. 174.

[126] Ici la notion de contemporanéité dépasse le cadre de l'analyse de l'œuvre d'art, et nomme le rapport entre le sens et le comprendre.

[127] « Hören - Sehen - Lesen », *GW* 8, p. 276 : « Nicht das Nacheinander als solches, sondern die Präsenz des Nicht-Gleichzeitigen ist für alle Lesen konstitutiv ». [Nous soulignons]

[128] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 136 ; trad. fr. *HR*, p. 174.

[129] F. DASTUR, « Heidegger, Derrida et la question de différence », in M. Crépon et F. Worms (dir.),

s'efforçant d'échapper à l'idée métaphysique de la présence comme présence absolue : la première qui pense « l'absence de la présence » (Derrida et sa conception de la différ*a*nce), et la seconde qui pense « la présence de l'absence » (Heidegger et la figure de la venue en présence qui surgit toujours sur le fond de l'absence, ou du retrait de l'être), ne devrait-on pas reconnaître en elle les deux à la fois ? La présence herméneutique est nécessairement une « présence de l'absence », dans la mesure où le sens ne subsiste pas comme instance figée et ne surgit que dans l'événement de la compréhension, qu'au sein de la présence, sans pour autant s'y épuiser. Mais elle implique aussi nécessairement « l'absence de la présence », car par sa finitude essentielle elle anticipe toujours une autre présence, à venir, et est ainsi pensée de la potentialité[130]. L'idée de la contemporanéité comme présence du non-contemporain, loin d'effacer l'altérité du sens que la compréhension n'est jamais en mesure de combler, introduit donc la pensée de la présence non pas comme étant le contraire de l'absence, ni comme lui étant en quelque sorte subordonnée, mais comme ce qui se nourrit de l'absence, qui trouve auprès de l'absent une possibilité d'élargissement et d'enrichissement.

Maintenant, nous aborderons la notion de contemporanéité selon un autre aspect, dans la mesure où elle traduit également la volonté de l'herméneutique de se « libérer de la compréhension qui veut seulement comprendre *à distance* »[131]. Gadamer décrit cela comme une « impulsion » qui a porté son projet vers l'interrogation de l'« essence du langage dans le dialogue », impulsion donnée par Kierkegaard et Heidegger, mais à un plus fort degré, par Aristote[132]. Par-delà la conception aristotélicienne du temps dans la *Physique*, fondée sur le concept de « maintenant », *nûn*, que Gadamer oppose à l'« instant du choix » kierkegaardien, il se trouve bien une autre compréhension du temps chez Aristote : elle surgit au sein de sa philosophie pratique, où, parmi les questions du convenable, du juste et de l'injuste, etc., se profile la pensée de l'« instant de la situation ». Notre mouvement suivant sera d'éclairer l'ampleur de cette « impulsion », en interrogeant l'herméneutique dans son double caractère de théorie et de pratique. Ce que nous espérons élucider, c'est la figure de la présence à la lumière du *savoir* qu'est l'herméneutique.

Derrida, la tradition de la philosophie, Paris, Galilée, 2008, p. 105 : « Derrida est le penseur de l'absence de la présence, d'une présence indéfiniment différée, alors que Heidegger est celui de la présence de l'absence, de l'étrangeté de l'étant qui émerge du rien et est porté par le rien. »

[130] Ainsi, James Risser peut dire que « pour Gadamer, à la suite de Kierkegaard et Heidegger, la possibilité est plus primordiale que l'actualité » (« for Gadamer, following Kierkegaard and Heidegger, possibility stands higher than actuality », nous traduisons). J. RISSER, « In the Shadow of Hegel : Infinite Dialogue in Gadamer's Hermeneutics », *Research in Phenomenology*, vol. 32, issue 1, 2002, p. 100, note 14.

[131] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 128 ; trad. fr. *HR*, p. 164.

[132] *Ibid.* ; trad. fr. p. 164 *sq*.

§3. Éloge de la théorie, éloge de la pratique. Le savoir herméneutique du *kaïros*

De l'opposition entre vue et écoute par laquelle nous avons, dans un premier temps, abordé la notion de *theôria*, avant d'interroger la conception herméneutique de la présence, on passe à présent à une autre opposition, laquelle n'est point symétrique, mais dont la *reformulation* n'est pas moins fondamentale pour l'édifice herméneutique lui-même (aussi bien que pour la question de la temporalité herméneutique) : c'est l'opposition entre théorie et pratique. L'herméneutique, au sein de l'entreprise gadamérienne, semble accomplir un double mouvement : c'est, avant tout, le mouvement par lequel elle abandonne définitivement la *vocation « technique »* ou « méthodologique », propre à l'herméneutique antérieure. Cette vocation que l'on appelle d'habitude vocation « pratique » se trouvait renforcée suite à l'attribution à l'herméneutique du rôle de méthodologie générale des sciences humaines : si Schleiermacher a fait de l'herméneutique une « technologie (*Kunstlehre*) *universelle* »[133], elle n'en est restée pas moins une *technologie*. Ce premier mouvement de Gadamer vise l'élévation de l'herméneutique au rang de *théorie* universelle de la compréhension. Mais Gadamer ne s'arrête pas là, en produisant, à partir de cette universalisation même, le « *retour* » de l'herméneutique dans le *domaine de la pratique*, ce dont témoignent les analyses importantes de la deuxième partie de *Vérité et méthode* portant sur les concepts d'expérience et d'application, aussi bien que la mise en valeur de l'« actualité herméneutique » de la philosophie pratique d'Aristote. Ce retour constitue le second mouvement de la démarche gadamérienne.

Or, ce sont manifestement deux sens complètement différents de la pratique qui se jouent des deux côtés de ce double mouvement. La signification « pratique » dans son point de départ n'exprime que la compréhension courante des termes « technique » ou « technologie », comme ce qui a une fonction utilitaire ou auxiliaire étant orienté par un but final, et ne concerne que les qualités de l'herméneutique elle-même comme discipline (ou savoir). En revanche, dans le second cas, la sphère de la pratique possède un statut ontologique et se rapporte avant tout à une région de l'étant (n'ayant à vrai dire rien de « régional ») qui constitue l'« objet » de l'herméneutique : c'est le monde de la vie et des choses, donc le monde de l'expérience, qui s'y profile. Ces deux sens du mot « pratique » révèlent, à y regarder de plus près, deux plans sur lesquels le rapport entre théorie et pratique peut être articulé : c'est d'abord le plan circonscrit par la question du statut du

---

[133] « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », *GW* 2, p. 312 ; trad. fr. « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », *AC* II, p. 342. [Nous soulignons]

savoir qu'est l'herméneutique – entre l'ancien rôle de l'herméneutique comme savoir-faire méthodologique, art (*technè*) de comprendre, et la prétention de l'herméneutique philosophique à la fondation de la « théorie universelle » de la compréhension. Mais c'est aussi le plan sur lequel se pose la question de la nature même de l'*objet* herméneutique : le savoir, indépendamment de son type, ne se règle-t-il pas toujours sur son objet ? Les Grecs étaient les premiers à développer minutieusement la typologie des savoirs en fonction de la disparité de leurs objets. On pense ici à la distinction aristotélicienne des sciences théoriques et non-théoriques (parmi ces dernières sont les sciences poïétique et pratique) accompagnée de la différenciation entre l'*épistémè*, la *technè* et la sagesse pratique (*phronêsis*)[134]. Or, dans quelle mesure la nature de l'objet herméneutique se transforme-t-elle aussi lorsque l'herméneutique elle-même en tant que savoir devient universelle ? Dans l'herméneutique philosophique, sa portée et sa puissance « théoriques » ne sont-elles pas en contradiction avec son objet qu'est la sphère « pratique » de l'expérience du comprendre ? Que sont la théorie et la pratique pour l'herméneutique elle-même en tant que projet philosophique, si, comme le souligne Gadamer, le mot même d'« herméneutique » « oscille entre un sens pratique et un sens théorique »[135] ? Pour répondre à cette question, c'est donc le sens élargi et la portée ontologique de la « pratique » (qui ne sont accessibles que par le retour à la pensée grecque) que nous devons maintenant mettre en lumière, ce qui nous amènera également à approfondir le concept herméneutique de *theôria* que Gadamer ne pense pas séparément de la pratique.

Dans ses essais sur les notions de théorie et de pratique, Gadamer reprend souvent l'adage choisi par Kant comme titre de son essai de 1793[136] dans lequel l'opposition entre théorie et pratique est formulée : « Il se peut que cela soit juste en théorie, mais cela ne vaut rien pour la pratique »[137]. Or, une telle formulation, à part constituer l'opposition entre les deux termes, implique (et c'est cela que Kant cherche à souligner sinon à dépasser) la dévalorisation de la théorie face à la pratique : quoi qu'on arrive à penser « en théorie »,

---

[134] Une telle différenciation est-elle à l'origine de la séparation plus générale, fondamentale dans la modernité, entre théorie et pratique ? Certes, la première rupture entre théorie et pratique s'est manifestée à partir de l'idée grecque de la science comme *theôria* pure, mais, comme le souligne Walter Brogan, si Aristote inaugure la séparation entre théorie et pratique, il n'en est pas lui-même dépendant. Voir W. BROGAN, « Gadamer's Praise of Theory : Aristotle's Friend and the Reciprocity between Theory and Practice », *Research in Phenomenology*, 32, Issue 1, 2002, p. 145. Nous reviendrons sur cette précision plus loin dans notre tentative de saisir l'unité de la *theôria* et de la *praxis*.

[135] « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », *GW* 2, p. 301 ; trad. fr. *AC* II, p. 330.

[136] E. KANT, « Sur le Lieu commun : cela est bon en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique », trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967 (« Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis », Berlinische Monatsschrift, 22, 1793, p. 201-284)

[137] Cité d'après « Hermeneutik – Theorie und Praxis », *HE*, p. 3 ; trad. fr. « Herméneutique – théorie et pratique », *EH*, p. 17.

cela n'est pas valable jusqu'au moment où l'on en reçoit la confirmation au sein de la pratique. La vision de la théorie et de la pratique que l'on trouve ici est forgée par la science moderne, laquelle non seulement possède son orientation propre dans l'expérimentation « pratique », mais aussi vise dans la plupart des cas des intérêts pratiques (en trouvant son application dans la technique), et pour laquelle la théorie n'est jamais première, n'ayant de valeur que si elle s'appuie sur des résultats acquis en pratique.

Face à cette conception unilatérale, critiquée déjà chez Kant, la tâche de Gadamer consiste d'abord à montrer que l'*opposition* de la théorie et de la pratique trahit le véritable sens aussi bien de l'une que de l'autre, en les réduisant toutes deux de manière injustifiée à ce qui se trouve au service de la science moderne – car la dévalorisation de la théorie face à la pratique ne supprime pas pour autant la conception de la pratique comme seulement application d'une règle ou d'une méthode pré-formées, comme concrétisation d'un savoir général (donc d'une théorie) au sein d'un cas particulier :

> Il faut se poser la double question : la théorie est-elle peut-être plus que ce que représente l'institution moderne de la science ? Et : est-ce que la pratique aussi est peut-être plus qu'une simple application de la science ? La théorie et la pratique sont-elles correctement distinguées si elles ne sont vues qu'à partir de leur opposition ?[138]

La double mécompréhension nécessite une réhabilitation des deux concepts à la fois : c'est pourquoi l'« éloge de la théorie » (« *Lob der Theorie* ») s'accompagne dans l'herméneutique de l'« éloge de la pratique » (*Lob der Praxis*)[139]. Plutôt qu'en termes d'opposition, Gadamer considère le rapport entre théorie et pratique comme rapport de proximité, voire de détermination réciproque. Là encore, la tradition philosophique grecque devient source d'inspiration pour la recherche de la liaison oubliée entre les deux termes. En s'appuyant sur « l'usage grec et sa façon de faire sentir les choses »[140] (ce qui permet non seulement de comprendre la « totalité de sens » propre aux termes eux-mêmes, mais aussi « son enracinement dans la vie réelle »)[141], Gadamer cherche à reconnaître ce « plus » qu'il y a dans la pratique comme dans la théorie, mais qui ne se laisse reconnaître que si l'on renonce à l'opposition au sein de laquelle les deux termes se délimitent réciproquement. Et ce n'est qu'à partir de ce niveau plus profond de leur signification, tel

---

[138] « Lob der Theorie », *GW* 4, p. 42 : « Man muß sich die doppelte Frage stellen: Ist Theorie vielleicht noch mehr, als was durch die moderne Institution der Wissenschaft zur Darstellung kommt? Und: Ist vielleicht auch Praxis mehr als bloße Anwendung von Wissenschaft? Sind Theorie und Praxis überhaupt richtig unterschieden wenn sie nur von ihrem Gegeneinander her gesehen sind? » [Nous traduisons]

[139] *Ibid*., p. 51.

[140] « Hermeneutik – Theorie und Praxis », *HE*, p. 10 ; trad. fr. *EH*, p. 26.

[141] *Ibid*. ; trad. fr. p. 25.

qu'il se maintenait dans la langue grecque, que la relation intime entre la théorie et la pratique devient intelligible.

Qu'est-ce que la pratique – *praxis* – dans l'usage grec du mot ? La traduction habituelle de la *praxis* comme « action » ne donne « accès qu'à une parcelle du sens des termes grecs »[142]. Gadamer propose de considérer la *praxis* à la lumière du mode particulier de savoir qui lui correspond – la *phronêsis*. Cette reprise par Gadamer du grand concept aristotélicien qu'est celui de *phronêsis*[143] est à nos yeux la façon exemplaire d'expliciter *d'emblée* l'interpénétration de la *theôria* et de la *praxis*, dans la mesure où le concept de *phronêsis* vise à mettre en lumière le sens pratique du *savoir* et, en même temps, permet de dépasser l'acception fort limitée de la *praxis* comme « faire » réduit à un pur acte. Car qu'est-ce qu'un « faire » sans savoir ce qu'on fait ? C'est ce que montre aussi l'insuffisance des termes « action » ou « activité » pour traduire le sens de la *praxis* : « on laisse par là ouvert et indéterminé en quoi doit à chaque fois consister cette activité »[144]. Or, le savoir qu'est la *phronêsis* se distingue de tout autre savoir (notamment, du savoir « théorique », l'*épistémè*, et du savoir-faire, la *technè*) par le fait qu'il est à chaque fois *le* savoir de la *situation concrète*[145].

Qu'est-ce que le propre du savoir de la « situation concrète » ? Ce n'est pas là un savoir qui se tiendrait dans un registre général pour ensuite s'appliquer à chaque cas particulier, mais un savoir *n'ayant d'autre existence que dans la situation*. À la différence de l'« activité » dont le mode de fonctionnement laisse toujours indéterminé le champ de sa propre définition, dans la *praxis* « à chaque fois, on a affaire à un "être-auprès-de" (*Dabeisein*) qui serre de très près ce que l'on fait »[146]. La formule (déjà présente dans l'analyse de l'expérience esthétique) d'*être-auprès-de* (*Dabeisein*) permet à Gadamer de définir le sens authentique de la pratique comme ce qui se tient dans la proximité vivante à son « objet ». Dans cette proximité, le savoir pratique n'est pas un savoir d'objet (un tel savoir présupposerait une distance « objectivante »), mais porte sur ce qu'on a « à faire » dans la situation même dans laquelle on se trouve. En ce sens, « l'"objet" de ce savoir » n'est pas « quelque chose de général qui est toujours identique à lui-même, mais […] quelque chose de particulier qui peut aussi être autrement qu'il n'est »[147]. Tout savoir

---

[142] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[143] Voir le chapitre « L'actualité herméneutique d'Aristote » dans *GW* 1, p. 317 *sqq.* ; trad. fr. *VM*, p. 334 *sqq*.

[144] « Hermeneutik – Theorie und Praxis », *HE*, p. 10 ; trad. fr. *EH*, p. 25.

[145] *GW* 1, p. 27 ; trad. fr. *VM*, p. 37 : « Le savoir pratique, la *phronêsis*, est un savoir d'une autre sorte. Ce qui signifie d'abord qu'il est orienté vers la situation concrète. »

[146] « Hermeneutik – Theorie und Praxis », *HE*, p. 10 ; trad. fr. *EH*, p. 25.

[147] *GW* 1, p. 321 ; trad. fr. *VM*, p. 338. La citation dans le texte porte sur le savoir technique, mais c'est

« d'objet » qui est un savoir théorique prétend à l'*objectivité* et, donc, se veut un savoir englobant et complet de son objet, mais par là même reste « essentiellement inachevé »[148]. Quant au savoir pratique, il « exige des décisions *dans l'instant* (*im Augenblick*) »[149], il est « achevé et certain »[150] car il s'appuie sur les disponibilités du moment et *se délimite par le moment* (il est « serré de très près »). Une telle « délimitation » ou « clôture » dans la situation n'en fait pourtant nullement un savoir inférieur au savoir théorique, mais constitue au contraire un idéal que toute théorie, en plus de sa prétention à la connaissance universelle, doit chercher à atteindre : « Le véritable savoir doit non seulement finir par englober toute chose connaissable, la "nature du tout", mais aussi connaître le *kaïros.* »[151] C'est dans le *kaïros*[152] de la situation que réside la nouveauté toujours surgissante de l'expérience qui conditionne l'inachèvement essentiel de toute « science » en général ; le caractère « achevé » du savoir pratique n'est à entendre qu'en termes d'*accomplissement* (*Vollzug*), de plénitude qui ne cesse de se remplir, d'*energeia*[153] en train de se réaliser. Si la *phronêsis* consiste à « connaître le *kaïros* »[154], cette connaissance signifie que, sans renoncer à l'accomplissement du savoir, à la plénitude qu'il vise à atteindre dans une

---

justement cette « mutabilité » de la situation qui est commune au savoir technique et au savoir pratique, et c'est par là que les deux savoirs diffèrent de l'*épistémè* conçue chez les Grecs comme « science de l'immuable » (voir *ibid.*, p. 319 ; trad. fr. p. 336). Ici il convient de nous référer à la distinction aristotélicienne entre deux facultés, toutes deux relevant de la partie rationnelle de l'âme : l'une qui porte sur « ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont » (*to epistemonikon*), correspondant à la contemplation, l'autre – « par laquelle nous connaissons des choses contingentes » (*to logistikon*), celle qui est à l'œuvre dans le savoir pratique. Voir ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a5.

[148] « Theorie, Technik, Praxis », *GW* 4, p. 245 ; trad. fr. « Théorie, technique, pratique », *LV*, p. 257.

[149] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* [Nous soulignons]

[150] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[151] « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », *GW* 2, p. 307 ; trad. fr. *AC* II, p. 336.

[152] Le terme de *kaïros* est extrêmement rare dans les textes gadamériens, nous ne pouvons donc nullement lui donner ici le statut conceptuel. Néanmoins, quelque chose comme une temporalité du *kaïros* est présupposée dans l'analyse par Gadamer de la *phronêsis* aristotélicienne : en soulignant l'orientation « du moment » (*jeweilig*) du savoir pratique, Gadamer met en évidence cette dimension temporelle. Or, selon Pierre Aubenque, comme il l'indique dans *La Prudence chez Aristote*, à travers la *phronêsis*, « dans l'économie de la morale aristotélicienne » peut être reconnue « la dimension de la temporalité », et que « [l]es Grecs ont un nom pour designer cette coïncidence de l'action humaine et du temps, qui fait que le temps est propice et l'action bonne : c'est le καιρός […] » (P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 96 *sq*.). En reprenant à son compte le modèle aristotélicien du savoir pratique, Gadamer a donc intégré cette dimension kaïrologique dans son herméneutique. Cependant, cette parenté n'est pas immédiate, mais passe par Heidegger, qui, dans son étude de 1922 sur Aristote dont Gadamer s'est beaucoup inspiré, désigne la *phronêsis* comme « la manière de prendre en garde l'instant tout entier » (M. HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER bilingue, 1992, p. 42 ; voir également la préface de Gadamer, « Un écrit "théologique" de jeunesse de Heidegger », *ibid.*, p. 9-15). Sur ce sujet, nous renvoyons en outre le lecteur aux articles de J. RISSER, « *Phronesis* as Kairological Event », *Epoché*, vol. 7, Issue 1 (Fall 2002), p. 107-119 et « From Concept to Word : On the Radicality of Philosophical Hermeneutics », *Continental Philosophy Review*, vol. 33, 2000, p. 309-325.

[153] Voir « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », *GW* 2, p. 308 ; trad. fr. *AC* II, p. 337.

[154] Καιρὸν γνῶθι, connais le *kaïros* – l'adage attribué au sage Pittacos. Voir M. TRÉDÉ, *Kairos : l'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*, Paris, Éditions Klincksieck, 1992, p. 301.

situation donnée, on se dirige entièrement sur la nouveauté de la situation qui est toujours différente et dans laquelle aura toujours lieu une nouvelle configuration de la *praxis*[155].

Outre l'inachèvement de la connaissance que met en lumière ce modèle « kaïrologique » du savoir, exprimé par le concept de *phronêsis*, on pourrait aussi souligner son rapport à l'égard de toute condition *préalable*. Le savoir pratique tel qu'il apparaît dans le modèle aristotélicien de la *praxis*, c'est avant tout un savoir *moral*. Sa spécificité propre consiste en ce qu'il ne peut pas s'apprendre par avance. Certes, on peut (voire on doit), en agissant, avoir en vue des principes moraux adoptés préalablement, et aussi prendre en compte l'expérience précédente : en ce sens chaque décision morale s'appuie dans une certaine mesure sur des connaissances préalables. Mais il est absolument exclu que l'on se contente de telles connaissances au moment de la prise de décision morale et que l'on agisse sans prendre en compte la particularité de la situation au sein de laquelle la décision doit être prise. Gadamer insiste sur cette différence qui est la différence du savoir pratique par rapport au savoir-faire technique : de la situation morale on ne peut pas avoir l'« *eidos* » préalable comme celui dont dispose l'artisan avant de fabriquer un objet et qu'il applique ensuite au matériau (justement parce que la situation en tant que telle n'a pas d'existence qui précéderait sa configuration à chaque fois particulière dans l'expérience). S'il s'agit, pour le savoir pratique, de l'*application* (principe qui organise chez Gadamer la structure même de l'expérience herméneutique), ce n'est nullement au même sens que l'on emploie en parlant de la *technè*. Gadamer reconnaît ce côté « hautement problématique » de la notion d'application (*Anwendung*) prise dans le contexte du savoir pratique : « Car on ne peut appliquer que quelque chose dont on est déjà en possession. Or la possession en propre du savoir moral ne saurait signifier que l'on commence par l'avoir et qu'on l'applique ensuite à une situation concrète. »[156] Ici, l'application n'est pas au service des « normes inscrites dans les étoiles », ni des conventions préalables, mais consiste à s'orienter sur la « nature de la chose » (*die Natur der Sache*) laquelle « se détermine elle-même en chaque cas »[157]. L'expression « la nature de la chose » doit être entendue ici au sens où elle constitue un contrepoids par rapport aux règles et aux présuppositions qui la précèdent : la « chose » ne désigne nullement un objet que l'on puisse connaître par avance ni même ce qui existe préalablement, mais la *situation* elle-même (état de choses, *Sachverhalte*) telle qu'elle se configure au moment exact de

---

[155] En ce sens, le *kaïros* marque l'avènement d'une « nouvelle réalité » qui est celle de l'événement. Voir *infra*, p. 176, note 166.

[156] *GW* 1, p. 322 ; trad. fr. *VM*, p. 339.

[157] *Ibid*., p. 326 ; trad. fr. p. 343.

l'expérience que l'on en fait. L'application donc est ici redéfinie comme *attention à la situation*, non pas une mise en place d'une connaissance préalable par rapport à la chose, mais connaissance qui lui est *contemporaine* (Gadamer parle d'un « *savoir de ce qui se présente* » (*ein Wissen vom Jeweiligen*)[158]). Dans une telle « contemporanéité » de la situation, « une distinction entre le savoir et l'expérience […] n'a aucun sens »[159], mais les deux se font en *présence* de la chose même. Ici, l'expérience, dans la mesure où le savoir moral lui est *intrinsèque*, est désignée par Gadamer comme ce qui constitue probablement la « forme fondamentale de l'expérience »[160].

Il n'est pas sans signification que Gadamer souligne, parmi les multiples vertus morales distinguées par Aristote dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, la *synèsis* – « compréhension » – qui est une modalité de la *phronêsis* et exprime, plus particulièrement, la capacité de porter un jugement moral. Ce terme est évoqué chez Gadamer dans le cadre d'un cas particulier du comportement moral que constitue le phénomène du conseil. Or, donner conseil présuppose en effet que ce ne soit pas moi-même qui agis face à une situation morale, mais que je m'imagine « à la place » de l'autre qui doit agir et que je *voie* la situation comme si je devais effectivement agir. Ce cas particulier que représente le phénomène du conseil ne va nullement à l'encontre de l'exigence de se tenir à proximité de la situation (*Dabeisein*) propre à la *phronêsis*, mais au contraire met en évidence le caractère *concerné* de celui qui donne conseil. Pouvoir donner conseil signifie pouvoir « [se] replacer dans la plénitude concrète où un autre doit agir »[161], en passant nécessairement par une « délibération avec soi-même » (*eubolia*). La compréhension particulière qu'est la *synèsis*, bien qu'elle ne se trouve pas immédiatement dans la situation d'agir, essaye de « faire droit à la situation particulière de l'autre », et ainsi présuppose elle-même un exercice moral, une prise de décision. Cet exemple de la *phronêsis* passant par la compréhension permet à Gadamer d'étendre de nouveau la sphère de l'« agir » (la première extension consistait à reconnaître un savoir dans tout agir moral). Dans tout savoir pratique, il s'agit du *discernement* qui, n'étant pas le voir au sens propre, est de l'ordre de la *compréhension*. En effet, le savoir de la situation n'exige pas la « vision » directe de celle-ci qui serait la vision sensible, et la présence de la « chose » y est d'un autre type que celle qui se montre comme visible dans la situation : « Dans la

[158] *Ibid*., p. 327 ; trad. fr. p. 344.
[159] *Ibid*., p. 328 ; trad. fr. p. 345.
[160] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[161] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

réflexion morale, l'acte de "voir" ce qui est faisable dans l'immédiat n'est pas simple vision, mais *noûs*. »[162]

Maintenant, qu'il s'agisse, dans le savoir et dans l'expérience propres à la *praxis*, de la *compréhension* – cela explique bien la proximité que l'herméneutique philosophique éprouve envers la pensée pratique d'Aristote, au point d'en tirer les principes de ses propres argumentation et conceptualité[163]. Si l'herméneutique, dans la mesure où elle se comprend elle-même comme un savoir, adopte le modèle aristotélicien du savoir pratique pour fonder son propre projet, c'est parce qu'un tel modèle correspond à la fois à son idéal du savoir et à son « objet » qui est le « tout » de l'expérience humaine, et représente en outre une tradition qui ne se soumet pas à la scientificité moderne déterminée par le concept de méthode. Car l'approche par la méthode s'avère justement inadéquat face au problème herméneutique de la tension entre l'« identité » de ce qu'on comprend (que ce soit tradition, texte ou œuvre d'art) et son apparition singulière, son inscription dans une expérience toujours différente[164]. Cette tension ne se résout pas en tant que simple relation du général au particulier – ce serait plutôt la façon dont procède la méthode. En effet, toute approche méthodique s'appuie sur une *préexistence* idéelle, *eidos* qui précède toute situation particulière, en ne faisant de cette dernière qu'une sorte d'« application » qui n'affecte nullement l'être du modèle méthodique et n'appartient pas véritablement à son « essence ». Quant à l'expérience du comprendre dans sa réalité à chaque fois singulière, une telle approche ne l'envisage que comme « cas particulier de l'application d'une généralité à une situation concrète et particulière »[165].

Or, c'est cette « préexistence » – préexistence toute faite, qui précède toute situation et qui est universellement applicable à tout cas particulier –, que l'herméneutique met le plus radicalement en question, pour redéfinir l'expérience de la compréhension comme ce qui donne place à une « nouvelle réalité »[166], laquelle s'installe à chaque fois

---

[162] *Ibid*., p. 327 ; trad. fr. p. 344.

[163] Cependant, on devrait se demander en quoi le savoir pratique en tant que savoir *moral* pourrait constituer un modèle pour ce savoir qu'est l'herméneutique et dont les enjeux semblent éloignés de toute quête éthique. Le point commun entre les deux se trouve, selon Gadamer, dans le fait que pour l'herméneutique, aussi bien que pour la science morale, tout savoir qui concerne la « chose » de la situation est aussi nécessairement *savoir de soi* (*Sich-Wissen*). Le savoir de soi constitue la dimension que non seulement l'herméneutique, mais aussi toutes les sciences de l'esprit, partagent avec la science morale.

[164] Voir notre analyse *supra*, dans le §2(a) de ce chapitre, p. 148.

[165] *GW* 1, p. 317 ; trad. fr. *VM*, p. 334.

[166] Gadamer évoque une telle « réalité » dans le cadre de l'application de la loi à la situation juridique, dans « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », *GW* 2, p. 310 ; trad. fr. *AC* II, p. 339 : « Toute application de la loi dépasse la simple compréhension de son sens juridique et crée une nouvelle réalité ». Mais il continue sa réflexion en étendant cet exemple au mode d'existence des arts « transitoires », dont l'exécution donne aussi lieu à une « nouvelle réalité » : « C'est comme pour les arts reproductifs, qui transgressent l'œuvre donnée, des notes ou un texte dramatique par exemple, dans la mesure où de nouvelles

dans le *kaïros* de la situation. Le concept herméneutique d'application (*Anwendung*) est l'expression la plus patente de cette orientation « kaïrologique » et vient confirmer l'*acuité temporelle* de l'expérience herméneutique, en renonçant toujours au cadre trop réducteur du rapport universel-particulier. « L'application ne consiste pas d'abord […] à relier quelque chose d'universel, précédemment donné, à la situation particulière »[167], mais se place entièrement au sein du présent séjournant de l'expérience. C'est le concept d'application – constitutif, on l'a vu, de l'essence même du savoir pratique et que nous avons défini, dans le sillage d'Aristote, non pas comme usage particulier d'une règle générale, mais comme attention à la situation –, qui est déterminant pour le modèle herméneutique du savoir et de l'expérience et qui, en même temps, fournit une solution à la tension entre l'unité du sens et ses manifestations singulières. En effet, dans ce concept d'application on réussit à maintenir ensemble la rigueur avec laquelle on envisage la chose dans son « identité » et la « différence » de l'expérience particulière.

La redéfinition complète de l'application – qui « n'est pas la simple "concrétisation" de la compréhension, mais son véritable noyau » [168] – transformera l'herméneutique elle-même. La situation *présente* de la compréhension est désormais le *centre* à partir duquel l'expérience herméneutique se configure, et le comprendre lui-même n'est plus conçu comme procédure secondaire ou additionnelle qui n'obéit qu'à ce qui lui précède comme règle et principe. C'est ce que rappelle Jean Grondin, en disant que « [l]'ambition de Gadamer est de reconquérir une évidence perdue, à savoir l'idée qu'un sens est toujours compris *au présent*, *dans les termes du présent et pour lui* »[169].

En cela se justifie l'orientation profondément *pratique* de l'herméneutique, que Gadamer n'a jamais séparée de sa vocation *philosophique*[170], cette unité ayant lieu dans l'entrelacement de l'expérience et du savoir au sein de l'événement du comprendre. Nous sommes maintenant en mesure de répondre à la question posée au début de cette analyse, à savoir : dans quelle mesure et en quel sens la *théorie* herméneutique se rapporte-t-elle à la *pratique* de la compréhension, c'est-à-dire à son expérience effective ? Ou, comme le

---

réalités sont durablement créées par son exécution ou sa représentation. » (*ibid.* ; trad. fr. *ibid.*). On reconnaît ici le caractère de l'événement, propre à l'expérience herméneutique, en cela que par la venue de l'événement un nouveau « monde » est instauré. Voir *supra*, Partie I, chapitre 2, §1, p. 61 *sqq*.

[167] *GW* 1, p. 329 ; trad. fr. *VM*, p. 346.

[168] « Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe », *GW* 2, p. 312 ; trad. fr. *AC* II, p. 342.

[169] J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 152. [Nous soulignons]

[170] Walter Brogan souligne l'idée gadamérienne selon laquelle « la philosophie authentique s'enracine dans la facticité de la vie pratique » (W. BROGAN, « Gadamer's Praise of Theory : Aristotle's Friend and the Reciprocity between Theory and Practice », *op. cit*., p. 141 : « genuine philosophy is rooted in the facticity of practical life », nous traduisons) – idée qui prend son origine dans l'herméneutique de la facticité de Heidegger. Voir l'explication de cette parenté par Marlène Zarader, dans M. ZARADER, *Lire* Vérité et méthode *de Gadamer*, Paris, Vrin, 2016, p. 173-185.

formule Gadamer : « Comment le savoir et l'action vont-ils de pair ? »[171] Or, nous avons établi que le savoir herméneutique n'est pas un savoir-faire de la *technè*, encore moins une attitude méthodologique qu'exerce la science moderne, mais est inséparable de l'expérience vivante et est par là même un savoir *pratique* : « L'essence de la réflexion herméneutique, c'est précisément qu'elle émerge nécessairement de la pratique herméneutique. » [172] En effet, on pourrait se demander à propos de cette réflexion herméneutique : ne contient-elle pas toujours aussi le même effort de comprendre, en établissant ainsi l'unité avec ce sur quoi elle réfléchit ? Et inversement, l'expérience herméneutique elle-même ne donne-t-elle pas lieu à une telle réflexion dans la mesure où, comme le dit Gadamer, « toute pratique signifie en fin de compte ce qui renvoie au-delà d'elle-même »[173]. Cet « au-delà » n'est rien d'autre que le prolongement de la *praxis* dans la *theôria*, ce que l'on trouve déjà dans l'idée aristotélicienne de la *theôria* comme mode le plus élevé de la *praxis*[174]. Si la *praxis* se laisse définir par le concept de situation, la *theôria*, dont nous reconnaissons ici les traits essentiels – comme un « être-auprès-de » (*Dabeisein*), donc ce qui se trouve dans une situation –, n'est-elle pas par là même aussi une *praxis* ? En écartant le sens réduit de la pratique (comme « application » concrète, mais aussi singulière, d'un savoir abstrait et universel), l'herméneutique renonce aussi au sens « épuré » de la théorie comme ce qui ne consiste qu'en une pure réflexion dépouillée de tout rapport au concret : « […] *le problème herméneutique lui-même prend manifestement ses distances par rapport à tout savoir "pur", détaché de l'être* »[175].

Ce n'est donc qu'en tant qu'unité de la *theôria* et de la *praxis* que l'herméneutique envisage son champ de recherche, sans pour autant les identifier totalement : tout comme la convexité et la concavité constituent deux aspects de la courbe dans l'exemple aristotélicien visant à saisir le rapport entre les vertus « éthiques » (donc, *pratiques*) et les vertus « dianoétiques » (*théorétiques*) [176], théorie et pratique constituent deux aspects

---

[171] *GW* 1, p. 346 ; trad. fr. *VM*, p. 363.

[172] « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », *GW* 2, p. 3 ; trad. fr. « Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », *AC* II, p. 12.

[173] « Lob der Theorie », *GW* 4, p. 51 : « Alle Praxis meint am Ende, was über sie hinausweist. » [Nous traduisons]

[174] Sur la signification « pratique » de la vie théorique, voir ARISTOTE, *Politique*, VII, 3, 1325b20 : « […] on ne doit non plus regarder comme ayant seules un caractère pratique ces pensées que nous formons à l'aide de l'expérience, en vue de diriger les événements : mais bien plutôt revêtent ce caractère les pensées (διανοήσεις) et les spéculations (θεωρίας) qui ont leur fin en elles-mêmes et qui ont elles-mêmes pour objet, car l'activité bonne est une fin et par conséquent il existe une certaine forme d'action qui est aussi une fin. » [trad. fr. J. Tricot]. Cette unité de la *theôria* et de la *praxis* est également mise en évidence dans la notion aristotélicienne d'*eudaimonia*, le bonheur qui consiste en l'activité théorique, dans le Livre X de l'*Ethique à Nicomaque* (X, 7, 1177a13-20).

[175] *GW* 1, p. 319 ; trad. fr. *VM*, p. 336. [Souligné dans le texte]

[176] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102a35.

indissociables de l'expérience herméneutique. Là où la *theôria* est oubli de soi-même dans l'être-auprès-de la chose, la *praxis* constitue toujours une sorte de « retour » sur soi, sur son monde et sur sa propre existence. C'est ce qui se manifeste pleinement dans la dualité propre à chaque expérience du comprendre : on ne comprend quelque chose (« *Sich-auf-etwas-Verstehen* ») qu'en se comprenant aussi soi-même (« *Sich-als-etwas-Verstehen* »).

L'unité de la *theôria* et de la *praxis* (approfondie par Gadamer dans ses écrits tardifs) constitue rétrospectivement le fondement de son projet de fondation de l'herméneutique historique entrepris dans *Vérité et méthode*. L'herméneutique véritablement *historique*, c'est celle qui pense la « tension qui existe entre l'identité de la chose commune et la situation changeante dans laquelle celle-ci doit être comprise »[177]. Or, cette identité qui est d'ordre « théorétique » n'est pas confrontée à la multiplicité et la diversité de la *praxis*, mais n'a d'autre lieu d'existence que la sphère pratique, où elle se pose de manière organique. Que cette identité ne s'y perde pas et ne s'y disperse pas, mais s'impose avec la force de la « chose »[178], c'est ce que nous nous sommes efforcée d'établir, en interrogeant la notion de *présence* laquelle, dans l'herméneutique, ne s'épuise pas dans le présent effectif du comprendre, n'étant *Gegenwärtigkeit* (présence au sein du moment présent) que dans la mesure où elle est *Präsenz* (être-là, l'illumination de la chose dans la compréhension). Une telle présence déborde la ponctualité de l'événement présent, c'est en ce sens que Jean-Claude Gens, dans sa préface à *Langage et vérité* de Gadamer, souligne que « l'immédiateté de l'événement est suivie par un "long détour" que constitue la compréhension de ce qui nous a été transmis comme héritage »[179].

Cette « immédiateté » de la compréhension qui passe nécessairement par un « détour », pourrait aussi être traduite en termes de dualité que Günter Figal nomme « l'interaction du temps et de la présence » (*Zusammenspiel von Zeit und Präsenz*)[180]. Ce qui est mis en lumière par cette interaction, ce sont deux dimensions constitutives de l'expérience herméneutique : la plénitude et l'« identité » de la *présence* (*Präsenz*) qui s'élève dans la présentation (*Darstellung*) de la chose et la différence de chaque présentation particulière, ayant trait à sa *temporalité* (*Zeit*), son « historicité » ou, pour

---

[177] *GW* 1, p. 314 ; trad. fr. *VM*, p. 331.

[178] Gadamer évoque aussi la « dignité » de la chose, opposée à la *Vorhandenheit* : « Il y avait pourtant et à coup sûr toute autre chose, dans la *theôria* grecque elle-même. La *theôria* saisit moins le *Vorhandenes* que la chose même (*Sache*), celle qui a encore la dignité de la « chose » (*Ding*). » (*ibid*, p. 460 ; trad. fr. p. 480 *sq*.)

[179] J.-C. GENS, « Préface à *Langage et vérité* », in *LV*, p. 12 *sq*.

[180] G. FIGAL, *Der Sinn des Verstehens*, *op. cit.*, p. 7.

reprendre l'expression de Günter Figal, à la « liberté historique » (*geschichtliche Freiheit*)[181] dont dispose chaque compréhension.

Les deux aspects – le « temps » et la « présence » – ne sont ainsi jamais séparés. Cette dualité est rendue par la métaphore de la *constellation* que met en valeur Jean Grondin[182], mais qui se trouve d'abord chez Gadamer, lorsque celui-ci exprime le sens du *kaïros* grec à l'aide du terme latin *constellatio*[183]. Une constellation renvoie à la multiplicité des conditions ou des éléments qui coïncident ensemble et ainsi illustre parfaitement le concept de situation. Or, comprise ainsi, la constellation ne reflète qu'un aspect du problème (en se résumant à la configuration des conditions). Car l'image de la constellation ne rend compte de la situation herméneutique que si on conçoit cette constellation comme changeante, comme celle qui ne garde jamais la même configuration, celle qui, une fois configurée, ne saura plus se reproduire – qu'à la lumière de l'historicité. Mais ce n'est jamais une « coïncidence » rigide, intemporelle (au sens où l'on parle des constellations zodiacales qui restent les mêmes, au moins à l'échelle de l'histoire de notre civilisation). Toute constellation, même si elle semble être une configuration permanente, implique rotation terrestre, position de l'observateur, changement de saison ou d'horizon. La constellation de la compréhension n'est pas la même que lorsqu'on dit que quelqu'un est « né sous une heureuse constellation », en voulant dire par là qu'une détermination singulière, contemporaine du moment de la naissance, prépare un destin heureux et accompagne durant toute la vie. Ce qu'il importe de reconnaître dans la « constellation » herméneutique c'est que le moment qui donne lieu à une situation particulière et qui porte une configuration des conditions multiples – c'est une coïncidence fugitive et temporaire, laquelle est autrement à chaque nouveau présent.

Nous nous approchons de l'analyse de cet « être-autre » que nous reconnaissons dans toute expérience herméneutique, et qui doit prendre maintenant la forme de l'être historique déterminant pour notre rapport à la tradition.

---

[181] *Ibid*., p. 17.

[182] J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, *op. cit*., p. 126 : « Toute compréhension se tient, en effet, sous une constellation chaque fois spécifique : elle apparaît à tel moment du temps et de la géographie, en réponse à tel contexte de dialogue, dans tel horizon "stellaire". »

[183] « Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie », *HE*, p. 110 ; trad. fr. « L'actualité de la philosophie grecque », *EH*, p. 141.

CHAPITRE 2

DE L'HISTOIRE À L'HISTORICITÉ : LE TEMPS DANS LA MÉDIATION HERMÉNEUTIQUE ENTRE LE PASSÉ ET LE PRÉSENT

> Sans un repère temporel, toute compréhension demeure muette.
>
> Reinhart KOSELLECK
> « Théorie de l'histoire et herméneutique »

> Que dans le séjour hésitant […], quelque chose pourrait être préservé.
>
> Friedrich HÖLDERLIN, *Pain et vin*[184]

La dimension *présente*, « kaïrologique », de la compréhension, mise en lumière à l'aide de la notion d'application (qui renvoie au caractère événementiel du comprendre), n'est pas limitée à la présence momentanée, « présentement » présente (*gegenwärtig*), mais est indissociable chez Gadamer de la dimension historique (*geschichtlich*), comme nous l'avons illustré à l'aide de la métaphore de la constellation et comme Gadamer lui-même le présuppose en disant que « [t]oute actualisation dans la compréhension peut se comprendre comme possibilité historique de ce qui est compris »[185]. S'y confirme l'hypothèse formulée précédemment – celle de la *non-opposition* de la notion d'événement à la catégorie de

[184] Parole de Hölderlin que Gadamer cite en conclusion de sa conférence de 1969 consacrée à Heidegger et prononcée à l'occasion du 80e anniversaire de celui-ci, publiée ensuite sous le titre « Du temps vide et du temps plein » (« Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 153 ; trad. fr. *LV*, p. 104). Il s'agit, de toute évidence, de la citation tirée de « Brot und Wein » : « […] daß in der zaudernden Weile, daß im Finstern für uns einiges Haltbare sei » (« pour que de la durée douteuse, de la part ténébreuse du temps, quelque fruit assuré nous revienne », F. HÖLDERLIN, *Hymnes, élégies et autres poèmes*, trad. A. Guerne, Paris, GF-Flammarion, 1983, p. 72).

[185] *GW* 1, p. 379 ; trad. fr. *VM*, p. 397.

l'historique[186] –, mais cette hypothèse ne saurait s'imposer sans que l'on interroge l'être de l'historique tel que le pense l'herméneutique. Dans le présent chapitre mettant en lumière l'aspect historique du sens et de la compréhension, la figure de l'événement ne disparaît pas, mais elle sera saisie en tant qu'elle déborde sa propre événementialité, c'est-à-dire comme événement de *médiation*, par lequel le passé est porté à l'actualité.

Dans la première partie de notre travail, nous avons déjà soulevé la question de l'historique, mais d'une manière particulière, notre développement étant resté dans le cadre de l'expérience de l'art. L'historique, entendu à partir du cours successif du temps, y était loin d'avoir un rôle fondamental et structurel pour l'expérience herméneutique. De même que pour l'être de la fête, la dimension historique de l'œuvre d'art – c'est-à-dire son existence en tant qu'objet historique – s'est révélée comme une dimension *secondaire* par rapport à son caractère *temporel*, qui consiste en la répétition et le retour dans la présentation (*Darstellung*), aussi bien que par rapport à la présence sans partage qui fait éclater pour ainsi dire le cadre historique de l'œuvre (la présence que Gadamer appelle « intemporalité »). Par conséquent, notre définition de l'historique n'a pas dépassé jusqu'ici une approche négative de ce concept, qui amenait à l'associer à la temporalité successive (le « cours du temps », *geschichtlich*) en le distinguant ainsi du terme *historisch*, terme à connotation chronologique – relatif au savoir de l'histoire – qui enferme toute chose passée dans son passé, en lui assignant un état fixe sur la ligne du temps. Or, le mouvement du présent chapitre va en quelque sorte dans le sens inverse de cette distinction : dans ce qui suit, nous ne mettrons plus un tel accent sur la différence (d'abord, celle de la langue allemande) entre *historisch* et *geschichtlich*[187], car la pensée herméneutique de l'histoire est portée par l'unité de l'historique et du temporel, par le geste fondamental d'abolition de l'« *opposition abstraite entre tradition et science historique* (Historie), *entre l'histoire* (Geschichte) *et le savoir de l'histoire* »[188]. C'est dans cette unité que réside, à nos yeux, la possibilité pour l'herméneutique gadamérienne de proposer une autre pensée de l'historique (en dépassant l'historicisme de ses prédécesseurs) que reconnaît Jacques Colette en voyant dans l'herméneutique « la solution de l'énigme de la temporalité humaine, conçue comme relation non historiciste à l'histoire,

---

[186] Voir *supra*, Partie I, p. 62 *sq*., notamment note 103 à la p. 63. La dualité entre l'événement et l'histoire semble se mettre en place dans le titre d'une conférence gadamérienne dont les conclusions seront révélatrices pour notre recherche, « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz », *GW* 2, p. 133-145 ; trad. fr. « La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence », *LV*, p. 68-83.

[187] Pour l'explication de cette différence nous renvoyons vers notre Partie I, p. 81.

[188] *GW* 1, p. 287 ; trad. fr. *VM*, p. 304. [Souligné dans le texte]

comme reconnaissance de l'historique ne relevant pas d'une philosophie de l'histoire »[189]. On pourrait bien sûr douter de la « solution de l'énigme de la temporalité » par l'herméneutique, mais c'est à partir de la temporalité humaine vivante que l'herméneutique pense aussi bien l'histoire que le savoir de l'historique. Bien que l'entreprise gadamérienne ne se place pas explicitement dans le prolongement direct du projet de « fondation de la philosophie dans la vie »[190] que voulait accomplir Dilthey (effort que Gadamer juge insuffisant, en raison du cartésianisme dilthéyen), on pourrait y reconnaître la direction privilégiée à laquelle se tient Gadamer lui-même. De ce fait, c'est le problème du croisement de l'histoire et de la vie, ou comme le formule Gadamer, de la « continuité » historique et de l'« instant de l'existence », qui occupera le moment central de notre réflexion, tout en servant d'arrière-fond à l'ensemble du développement.

Notre première tâche sera de problématiser la notion de l'historique en la plaçant dans le contexte herméneutique, et en explicitant la façon dont Gadamer s'écarte, dans sa pensée de l'historique, aussi bien de la philosophie de l'histoire que de la « recherche historique »[191]. Nous nous arrêterons ensuite sur le cas important de l'interprétation par Gadamer de l'essai de Hölderlin *Das Werden im Vergehen*, qui offre à l'herméneutique le véritable modèle permettant de penser la réalité historique – la formule du « devenir dans le périr ». Enfin, nous interrogerons la théorie proprement gadamérienne de l'herméneutique historique, en prenant pour fil conducteur la figure de la médiation historique qui représente une solution du rapport problématique entre le passé et le présent.

En vue de notre objectif principal dans ce chapitre, qui est de dégager les enjeux du questionnement herméneutique de l'histoire, en mettant en avant l'aspect temporel de celle-ci, nous serons guidée par deux questions fondamentales que la tradition antérieure a posées et que Gadamer aborde à sa manière : la question de la *réalité* historique et celle de la *connaissance* de l'histoire. La question de la réalité historique implique une détermination de cette réalité et sa différenciation par rapport à l'objet visé par la conscience historique. Deux façons de se rapporter à l'histoire seront ici mises en opposition : la première (qui est celle de la « conscience historique ») consiste à traiter l'historique comme ce qui non seulement appartient au passé, mais est révolu, ce qui

---

[189] J. COLETTE, « Instant paradoxal et historicité », in D. Tiffeneau (dir.), *Mythes et représentations du temps*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 110.

[190] *GW* 1, p. 230 ; trad. fr. *VM*, p. 246.

[191] Nous verrons cependant au cours de notre analyse que le « tournant » que représente l'école historique du XIX^e^ siècle en prenant ses distances par rapport à la « philosophie de l'histoire » constitue une source puissante pour la conception herméneutique de Gadamer. Ce tournant est porté par le refus de toute préconception dans la réalité historique et la reconnaissance en elle de sa propre « force » et de son propre devenir.

n'entretient avec le présent que des liens artificiels et ne représente qu'un « intérêt historique » ; la seconde (l'attitude herméneutique) place l'historique au milieu d'un mouvement incessant qui est celui de la vie, où l'historique n'a de réalité qu'en vertu de l'inclusion dans cette mobilité. Au lieu de considérer l'histoire comme une réalité détachée et étrangère au monde d'aujourd'hui, l'herméneutique pense la réalité historique dans sa connexion à la compréhension présente, en se donnant pour tâche de « mettre en lumière la réalité de l'histoire au sein de la compréhension elle-même »[192]. Cela nous conduira à la seconde question : la question de la connaissance historique, laquelle concerne bel et bien l'accomplissement de l'herméneutique en tant que telle – comme recherche philosophique, mais aussi comme savoir, dans la mesure où le problème de l'historicité de la compréhension est son enjeu central –, mais qui se pose dans une perspective radicalement différente de celle de la science historique. La connaissance historique, selon Gadamer, est inhérente à la réalité historique elle-même. Ici, la tâche de l'herméneutique, telle qu'elle est formulée par Gadamer, est de « se demander de quel type de compréhension ou de science (*Wissenschaft*) relève celle qui est en [...] elle-même entraînée par le mouvement de l'histoire »[193].

À partir de ces deux questions, pourra s'expliciter le rapport de la compréhension, elle-même appartenant à la tradition, à son « objet » en tant que soumis au temps, c'est-à-dire, l'*expérience historique* comme telle (non seulement *de l*'historique, mais *elle-même* historique), la compréhension comme prolongement du devenir historique. On pourra ainsi reconnaître le mouvement qu'accomplit l'herméneutique gadamérienne, qui mène de l'histoire à l'historicité, de l'effectivité historique à l'efficience de l'histoire.

§1. La problématisation de la question de l'historique. Les implications de la pensée herméneutique de l'histoire

a) Le problème de la réalité historique : entre le passé et le devenir

La réflexion de Gadamer sur la dimension historique de la compréhension (ainsi que sa conception du phénomène historique lui-même) s'adosse à l'une des confrontations majeures de la fin du XIX^e^ siècle à propos de la conception de l'histoire, mise en lumière

[192] *Ibid*., p. 305 ; trad. fr. p. 321.
[193] *Ibid*., p. 314 ; trad. fr. p. 331.

par Gadamer dans « La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence »[194]. La confrontation opposait deux grandes pensées : la théorie néokantienne de l'histoire (qui se voulait une théorie de la connaissance historique) et la pensée du monde historique chez Dilthey. Ce moment a vu naître l'un des concepts les plus décisifs du siècle suivant – celui d'historicité (*Geschichtlichkeit*) – entraînant la reformulation totale de l'historique à partir du nouveau « mot d'ordre » du XX^e^ siècle qui était celui de l'« instant de l'existence »[195].

La conception néokantienne de l'historique comme ce qui, dans l'histoire, a une valeur immuable ne tenait pas face à l'exigence, soutenue par Dilthey et ses prédécesseurs de l'« école historique », de rendre compte de la réalité du cours historique. Afin d'envisager l'histoire dans son effectivité, dans son cours même, il fallait interroger les notions de continuité et de connexion historique. Pourtant, cette idée de la continuité historique, de l'histoire saisie dans son cours et entendue comme une série de connexions, a donné lieu à des paradoxes. C'est d'abord le terme d'effectivité ou de réalité (*Wirklichkeit*) qui pose ici problème.

La catégorie de l'effectivité historique (*geschichtliche Wirklichkeit*) renvoie, de toute évidence, à ce qui, dans l'histoire, est réel. Cette réalité se réduit-elle à une somme des choses passées, telles qu'elles se sont réellement passées ? Ou réside-t-elle au contraire dans le mouvement même par lequel toute chose devient passée, le devenir historique se faisant ? Dans les deux cas, ce qu'on désigne par « réalité » montre des caractéristiques différentes. C'est, d'un côté, la réalité « sûre et certaine » que Kierkegaard accordait au déjà-arrivé, en tant qu'il est arrivé[196] – l'effectivité consisterait ici en son caractère révolu, invariable, en la plus grande stabilité de ce que l'on ne peut plus changer, l'« impossibilité pour son "ainsi" réel de devenir autre »[197]. Une telle substantialité et immuabilité d'une chose passée en font un *fait*, l'objet privilégié de la science historique. « C'est passé, c'est un fait », déclare Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*[198] ; dans le seul être-devenu, état accompli, consisterait donc la certitude d'un fait historique. Mais, de l'autre côté, il y a une réalité moins figée du devenir-passé, appréhendée dans son passage même, une réalité en train de se faire et, par là, plus tangible que tout avoir-été. Cette réalité n'a nullement le poids du « roc » indéplaçable auquel Nietzsche compare la pesanteur d'un fait accompli,

---

[194] « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz », *GW* 2, p. 133 *sq*. ; trad. fr. *LV*, p. 68 *sq*.

[195] *Ibid*., p. 134 *sq*. ; trad. fr. p. 70.

[196] S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990, p. 120.

[197] *Ibid*., p. 118.

[198] Voir F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1992, p. 297 *sqq*.

mais a trait au présent vivant, en créant l'impression (ne serait-ce qu'une impression) qu'on peut en être le témoin, qu'on peut la vivre soi-même.

Ces deux acceptions de l'effectivité (*Wirklichkeit*) sont pourtant dans la même mesure paradoxales : la réalité à laquelle on a affaire dans l'histoire, qu'elle soit celle d'un fait accompli ou celle d'un devenir tangible, ne s'avère « réelle » que *partiellement* à chaque fois. Le devenir historique, n'ayant pas encore atteint son achèvement, manque de stabilité, de substance déjà constituée ; alors que le passé accompli manque de vivacité, de mouvance, propre à toute réalité présente : il a perdu, en tant que révolu, toute connexion à la vie. Mais qu'il s'agisse de l'invariabilité du passé ou de l'instabilité du devenir, dans les deux cas la réalité historique se dérobe à l'expérience : aucun des deux ne se place jamais véritablement sous nos yeux ; c'est pourquoi à la certitude de l'être-devenu Kierkegaard ajoute l'incertitude du fait par lequel cela est advenu[199], en problématisant ainsi notre capacité de concevoir le donné historique. Quel que soit le fondement de la réalité historique, il s'agit d'une réalité qui dépasse toute saisie directe par l'expérience, qui ne présente aucune disponibilité immédiate pour qu'on puisse l'aborder en tant qu'objet fixe et réel – son mode de présence à la conscience est hautement problématique. La *réalité* historique, qu'elle réside dans le passé immobile ou qu'elle se trouve dans le devenir mouvant, semble être une réalité impossible à affronter ou à saisir par elle-même, ce qui met en question toute possibilité de connaissance de l'histoire.

Bien que les deux sens de la « réalité » s'excluent l'un l'autre (le « réel » comme fait accompli s'oppose au « réel » comme vie, comme mouvance), les deux résultent d'une réduction analogue : le premier tient à l'idée d'un passé révolu et immuable, inaccessible à l'expérience immédiate, et qu'aucun témoignage, même le plus véridique et le plus englobant, ne saurait rendre dans sa réalité ; dans le second, la réduction a trait à la nature transitoire du devenir historique, l'associant à la notion ancienne du temps comme flux incessant. Ces deux limitations présentent la réalité historique comme une *perte* infinie, ce qui amène à ne la concevoir qu'à partir du *supra*-historique, des valeurs intemporelles qui sont extérieures à l'histoire elle-même.

La notion d'effectivité historique ne pourrait-elle pas renvoyer à une autre idée de l'histoire – celle d'un passé en mouvance, dont la mobilité se produirait grâce à la liaison vitale au présent changeant ? – où l'histoire serait constituée *à la fois* par le devenu et le devenir, et, donc, ne serait pas identifiable au passé en tant que tel, ni réduite au passage temporel pur. Dans ce devenir et ce devenu, ce n'est pas la dimension de la perte qui est

[199] S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 120 (§4 « L'entendement du passé »).

constitutive de l'histoire, mais, au contraire, ce qui, dans cette ruine de la dissolution temporelle et de l'oubli, *se maintient* et *se conserve*. De ce point de vue, l'histoire est *Tradition*, « contenu » du temps dans son historicité.

Cette autre manière d'entendre l'histoire, qui est celle de l'herméneutique, consiste à renoncer aux deux extrémités – aussi bien à la conception du passé comme révolu et clos sur lui-même qu'à l'image du temporel comme flux transitoire et infini – pour considérer la réalité historique en tant que *transmission*. Sans renoncer à la dimension de la perte à l'œuvre dans toute réalité historique, la pensée herméneutique a cherché à la concevoir à partir de l'idée d'un *devenir* qui s'accomplit à travers la *disparition*. C'est ce type de devenir que Gadamer trouve dans l'essai énigmatique de Hölderlin, *Das Werden im Vergehen* (*Le devenir dans le périssable*)[200]. Le poète y met en lumière une scission de chaque instant en deux réalités distinctes qui prennent des directions opposées : « une effectivité déclinante et se dissolvant et une effectivité advenante et devenante »[201]. Il ne s'agit pas pourtant d'une simultanéité formelle des deux mouvements qui puisent dans le même point de départ, mais l'un advient *par le biais* de l'autre. C'est parce que quelque chose se dissout, sombre dans le passé, que l'ancien devient « ancien » et le nouveau peut s'installer à travers cette dissolution. Gadamer compare ce processus au devenir qui est propre au vivant : « Ce qui fait la vie, c'est bien que l'unité de l'organisme se maintient à travers le changement permanent des tissus, et que dans toute dissolution renaît en même temps le nouveau. »[202] Or, dans nos analyses précédentes nous avons déjà rencontré cette figure d'une « permanence » en mouvement – et nous revenons sur elle dans ce chapitre afin d'interroger la phénoménalité même de l'historique, dont la détermination primordiale réside pour l'herméneutique dans l'*expérience* de l'histoire. Cette expérience historique ne signifie pas la subjectivation de l'histoire, sa construction par la subjectivité, mais au contraire se fond avec la phénoménalité historique, fait partie de sa réalité. Sans être expression du passé comme une réalité en soi, l'histoire n'est pas non plus la pure représentation qu'on se fait du passé, mais la *continuité* qui existe entre le passé et le présent, la manière dont le passé revient et se réactualise dans l'instant de la vie. Dans cet instant rien n'est instantané, mais tout déborde ; cette continuité constitue pour Gadamer la réalité historique elle-même.

---

[200] F. HÖLDERLIN, *Le devenir dans le périssable*, trad. D. Naville, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1967, p. 651-655.

[201] « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz », *GW* 2, p. 140 ; trad. fr. *LV*, p. 77.

[202] *Ibid*., p. 140 *sq*. ; trad. fr. *ibid.*

b) Le monde du passé et le monde du présent. Le principe de la transmission historique et la « raison » dans l'histoire

Si nous en restons ici au problème de la « réalité historique », c'est parce qu'il témoigne de l'absence de rapport immédiat entre la réalité du passé et le monde présent. La prise en compte de cet écart était fondatrice pour la conscience historique telle qu'elle s'est développée au XIX^e^ siècle, en entraînant aussi l'essor de l'herméneutique en cette même période, appelée à opérer face à cette rupture avec le passé.

L'expression de *réalité historique* réunit en effet deux tendances qui présentent une sorte de contradiction, laquelle n'est pas exactement du même ordre que la différence entre le passé révolu et le devenir changeant que nous venons d'esquisser, mais évoque un clivage plus complexe entre l'originel et l'ultérieur – point problématique que l'herméneutique gadamérienne cherche constamment à résoudre. D'une part, dans cette expression se dit le *réel*, ce qui se produit effectivement et sans médiation et s'abrite dans la présence vivante de la chose ; d'autre part, l'*historique*, qui renvoie habituellement à quelque chose de médiat, à la reconstruction idéale de l'avoir-été et du déjà-passé. Or, que veut dire exactement cette « réalité historique » que la pensée de l'histoire prend pour l'objet ? La réalité d'un objet historique n'est-ce pas une réalité que cet objet possédait lorsqu'il était vivant, lorsqu'il appartenait encore au monde du présent qui était pour lui monde originel, et qui est maintenant perdue sans retour ? Telle serait, par exemple, la réalité propre à un document historique, indissociablement liée au « contexte de vie »[203] auquel appartient le document. Et l'« historique » n'indique-t-il pas justement une sorte de rupture, de distance que prend la chose par rapport à la réalité du présent, l'éloignement qui s'annonce dans la définition même de la réalité *historique* ? Si la réalité est historique, elle est distincte de notre réalité immédiate, et nous portons sur elle un regard détaché. Mais, bien qu'elle renvoie à ce qui, dans la chose, appartient à son monde originel, la réalité historique *n'est pas sa réalité originelle* : elle n'entraîne pas le retour effectif à l'origine (comme le voudrait toute attitude restauratrice), mais tient compte de l'*écart* qui sépare le monde originel dans lequel la chose était vivante, du monde qui est le nôtre et où la chose continue à exister historiquement. En même temps qu'il renvoie à l'originel, le terme d'« historique » en désigne même quelque chose de *contraire*, dans la mesure où il signifie la *distance que prend la chose par rapport à sa propre origine*. La distance, ou l'aliénation, consiste ici non seulement en ce que nous éprouvons un sentiment d'étrangeté

[203] *GW* 1, p. 180 ; trad. fr. *VM*, p. 195.

comme lorsque nous rencontrons quelque chose d'inconnu, mais en ce que l'objet lui-même auquel nous nous rapportons est « devenu étranger à son sens originel »[204], il est porté par le mouvement temporel qui éloigne toute chose de son origine et l'insère dans un présent toujours nouveau. Ce clivage est exprimé chez Gadamer par les notions de distance temporelle (*Zeitenabstand*) et d'histoire de l'action (*Wirkungsgeschichte*), et reçoit une fonction herméneutique positive et productrice[205]. En reconnaissant le sens positif de la distance temporelle, l'herméneutique, au lieu de chercher la restauration d'une réalité originelle, reconnaît que, dans son rapport à la tradition, l'évidence naturelle et l'unicité organique avec le présent sont perdues[206].

Mais, plus que le reconnaître, l'herméneutique elle-même tire ici sa fonction d'un tel écart entre le passé et le présent, de la rupture entre les deux mondes – le monde originel d'une œuvre ou d'un texte transmis par la tradition et le monde ultérieur au sein duquel l'œuvre ou le texte se donnent à la compréhension, monde qui n'est « absolument plus le même "monde" »[207]. Car la perte de l'évidence de ce qui autrefois allait de soi rend nécessaire l'interprétation, porteuse de « l'esprit de découverte et de médiation », par laquelle s'établit un rapport entre ce qui a cessé d'être immédiatement reconnaissable et la compréhension présente :

---

[204] *Ibid*., p. 170 ; trad. fr. p. 184.

[205] Ainsi, la distance temporelle fournit selon Gadamer « une possibilité positive et productive de la compréhension » (*ibid*., p. 303 ; trad. fr. p. 319). Nous reviendrons sur cette fonction productrice de l'éloignement temporel plus loin, en soutenant qu'au lieu d'être rupture et aliénation, la distance est ici *médiation*, tension féconde entre le passé et le présent qui n'exclut pas une fonction *critique* ou « aléthique », propre au temps lui-même. Or, c'est justement le rejet de la distanciation comme instance critique dans l'herméneutique gadamérienne que semble déplorer Ricœur lorsqu'il définit le rôle de la *Verfremdung*, « distanciation aliénante » (en reprenant quasiment la formulation de Gadamer !) comme « composante positive de l'être pour le texte » (« Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 404). Cependant, la distance au sens de l'éloignement temporel dont tient compte Gadamer n'est pas la même que l'aliénation produite par l'attitude objectivante de la conscience historique ou esthétique. Celle-ci constitue bien pour Gadamer un « scandale », puisqu'elle prétend surmonter l'appartenance de la « conscience » à son « objet », et produit, tout artificiellement, par-delà l'écart « naturel » de l'éloignement historique, une *mise à distance* méthodologique. Voir, pour la notion de distanciation chez Ricœur, P. RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation » et « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action*, *op. cit*., respectivement p. 113-131 et p. 367-416. Pour l'explication de l'ambiguïté de cette notion de distanciation, ainsi que de la critique ricœurienne envers Gadamer, nous renvoyons à l'analyse de Marlène Zarader, dans M. ZARADER, *Lire* Vérité et méthode *de Gadamer*, *op. cit*., p. 268-272.

[206] C'est aussi le sens de l'adage hégélien (souvent repris par Gadamer) dans lequel Hegel affirme le « caractère passé » de l'art (*Vergangenheitscharakter der Kunst*, voir G.W.F. HEGEL, *Cours d'esthétique* (édition Hotho), vol. 1, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, Paris, Aubier, 1995), visant à mettre en lumière la perte qui se produit dans l'aliénation historique – celle de l'évidence « naturelle » qu'on éprouvait jadis face aux créations artistiques du passé.

[207] *GW* 1, p. 167 ; trad. fr. *VM*, p. 181.

> [T]out ce qui n'est plus dans une relation immédiate à son propre monde et qui ne s'exprime plus en lui et à lui, donc toute tradition, l'art aussi bien que toutes les autres créations spirituelles du passé – droit, religion, philosophie, etc. – tout cela est devenu étranger à son sens originel et dépend de cet esprit de découverte et de médiation auquel avec les Grecs nous donnons le nom d'Hermès, le messager des dieux.[208]

Comment cependant ce rapport entre le passé et le présent s'articule-t-il ? Dans la tâche de l'interprétation qui est celle de l'herméneutique historique, Gadamer voit avant tout celle de l'élaboration d'une *médiation* entre le passé et le présent (*Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart*), dont la nécessité « va [...] de pair avec le déclin de la compréhension évidente »[209]. L'idée de « médiation » correspond ici à la vision hégélienne de l'essence de l'esprit historique, vision à laquelle Gadamer rend droit en y voyant une « vérité définitive » et selon laquelle cette essence « ne consiste pas dans la restitution du passé, mais dans la médiation réfléchie avec la vie présente »[210]. Ce à quoi Hegel s'oppose – la restitution du passé – c'est la stratégie qu'adopte l'herméneutique universelle de Schleiermacher. Les deux possibilités – *médiation* et *restitution* (ou, en termes de Gadamer, intégration et reconstruction[211]) – répondent chacune à sa manière à la « conscience d'une perte et d'une aliénation »[212] caractéristique de l'attitude historique, cette conscience étant reconnue aussi bien par Hegel que par Schleiermacher. Il convient néanmoins d'insister sur l'opposition radicale des deux solutions. Pour Hegel, il n'y a pas de retour possible à l'origine de la chose, les choses passées (Hegel prend l'exemple des œuvres d'art) sont comme « de beaux fruits cueillis à l'arbre » dont « le destin ne nous donne pas [...] [le] monde »[213] ; seule la médiation avec le présent rend la signification vivante. Pour Schleiermacher, le moment « vivant » n'est pas celui de la médiation présente, mais celui de la production originaire d'une œuvre d'art ou d'un texte (*vivant* car il tire son sens de la *vie* individuelle vécue par l'auteur ou le créateur), production à laquelle toute compréhension doit s'efforcer de remonter. Il convient de nous arrêter sur l'occultation de l'aspect historique de la compréhension qui se produit avec l'universalisation de l'herméneutique par Schleiermacher, au profit d'un rapport supra-historique à l'individualité de l'autre.

Dans l'herméneutique de Schleiermacher, la distance temporelle n'est pas un problème qui relèverait de la finitude historique de l'être humain et, partant, serait

---

[208] *Ibid.*, p. 170 ; trad. fr. p. 184.
[209] *Ibid.*, p. 187 ; trad. fr. p. 202.
[210] *Ibid.*, p. 174 ; trad. fr. p. 188.
[211] Voir la section « Rekonstruktion und Integration als hermeneutische Aufgaben », *ibid.*, p. 169-174 ; trad. fr. p. 183-188.
[212] *Ibid.*, p. 171 ; trad. fr. p. 185.
[213] G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 615.

insurmontable, elle peut au contraire être vaincue grâce à l'« identification » (*Gleichsetzung*) avec l'auteur – le procédé par lequel seul la véritable compréhension se produit. Même lorsque l'identification échoue, et la compréhension ne vient pas relayer la mécompréhension, le problème de Schleiermacher, comme le souligne Gadamer, « n'est pas celui de l'obscurité de l'histoire, mais celui de l'obscurité du toi »[214]. Face à ce « toi » lointain et obscur, la compréhension cesse de se produire « naturellement » et devient une tâche particulière, elle est ramenée à l'interprétation psychologique et cesse d'être compréhension de la *tradition*. Dans l'herméneutique schleiermachérienne, ce n'est pas le « détour par la voie historique »[215], mais le *transfert* jusqu'à l'esprit de l'autre, qui permet la compréhension d'un texte. La possibilité d'une telle « co-génialité » se fonde pour Schleiermacher sur l'*idéalité anhistorique* du sens (propre à tout l'idéalisme allemand), en partant de l'homogénéité de la vie, ce grâce à quoi l'esprit a la capacité de s'élever au-dessus de l'histoire. Le savoir historique n'est envisagé qu'en tant qu'il « ouvre la possibilité de restituer ce qui est perdu et de restaurer la tradition, dans la mesure où il redonne vie à l'occasionnel et à l'originel »[216], mais l'ultime fondement de la compréhension réussie reste pour Schleiermacher l'acte divinatoire de l'union psychologique avec l'autre.

Contrairement à la tradition herméneutique antérieure, instituée par Schleiermacher, Gadamer tient compte, avec Hegel, de l'« impuissance de toute restauration »[217] : « Ce que l'on a rétabli, la vie que l'on a fait revenir de l'aliénation, n'est pas la vie originelle »[218]. C'est pourquoi l'un des motifs transversaux de l'herméneutique gadamérienne consiste à dénoncer l'*illusion de l'originel*[219] et, par conséquent, à tenir pour illusoire toute prétention à une reproduction ou une restauration du sens initial par la compréhension. Certes, la tradition *précède* toujours la compréhension, mais cela ne signifie pas que la compréhension doive revenir sur ce qui la précède en vue de s'approprier de façon extérieure une signification initialement constituée ; cette précédence s'accomplit plutôt, comme nous le verrons plus loin, dans le rapport d'appartenance dans

---

[214] *GW* 1, p. 195 ; trad. fr. *VM*, p. 210.
[215] *Ibid*., p. 185 ; trad. fr. p. 200.
[216] *Ibid*., p. 172 ; trad. fr. p. 186.
[217] *Ibid*. ; trad. fr. *ibid.*
[218] *Ibid*. ; trad. fr. *ibid.*
[219] Ainsi, Gadamer se montre sceptique par rapport à la question du commencement. Voir, par exemple, dans « Die Philosophie und ihre Geschichte », *HE*, p. 91 ; trad. fr. « La philosophie et son histoire », *EH*, p. 119 : « Toutes les questions à propos d'un commencement dans le domaine de l'histoire sont des questions auxquelles on ne peut presque pas répondre. Quel commencement n'est pas déjà médiatisé, secrètement préparé et déjà à l'œuvre depuis quelque temps de manière imperceptible ? »

lequel le comprendre se trouve toujours déjà impliqué, sans que l'origine de cette implication puisse être entièrement dégagée.

Face à la distance temporelle et à la tâche que celle-ci impose à la compréhension, ce n'est donc pas du retour au commencement que se préoccupe Gadamer, mais bien plutôt de la *possibilité de médiation* entre la chose passée et la compréhension présente. « Une activité herméneutique pour laquelle la compréhension signifierait restauration de l'originel ne serait que transmission d'un sens maintenant défunt »[220]. La véritable *transmission historique* (*Überlieferung*) par laquelle s'effectue la médiation, au contraire, contribue à ce que le sens passé soit vivant[221] au sein du présent, ce qui signifie qu'il puisse *parler* au présent.

Le principe de *transmission*[222] est fondamental pour la compréhension de la vision gadamérienne de l'histoire, et ce, à plusieurs niveaux. Ce principe est fondateur de la notion herméneutique de la *tradition*[223], dans la mesure où celle-ci contient essentiellement l'idée de médiation – comme ce qui, provenant du passé, atteint le présent. Pour souligner cette continuité de la transmission, Ricœur a distingué, parmi les trois composantes de « la tradition », la *traditionalité*, « un style formel d'enchaînement qui assure la continuité de la réception du passé »[224]. Ce principe permet ainsi d'établir la distinction entre l'historique et ce qui est simplement quelque chose de passé. Le passé, nous l'avons dit, dans son caractère révolu n'admet aucune transformation : comparé à un roc qu'il est impossible de déplacer (Nietzsche), il ne peut pas être défait ou annulé. Ce qui en fait un objet de transmission et participe ainsi à l'histoire – sa signification (les « traditions », selon la

---

[220] *GW* 1, p. 172 ; trad. fr. *VM*, p. 186.

[221] Remarquons que les adjectifs « défunt » et « vivant », lorsqu'ils décrivent le sens, sont assez fréquents chez Gadamer. Le sens qui est « mort » ne parle plus au présent, il a atteint le degré extrême d'aliénation par rapport à la vie actuelle et notre intérêt envers lui n'est qu'« historique » : c'est le mode d'être d'un vestige passé (voir par exemple *ibid*., p. 303 ; trad. fr. p. 319 *sq*. : le sens qui est « assez mort[...] pour ne plus présenter qu'un intérêt historique »). Le sens resté « vivant » parle directement à la compréhension, s'inscrit au sein du présent, comme c'est le cas d'une œuvre classique, cette immédiateté renvoie à l'idée gadamérienne de la contemporanéité. Francisco Diez Fischer parle à ce propos de la « vivacité » de ce qui nous parvient historiquement : « La voix historique de l'être a la caractéristique de la *vivacité*. Elle signifie que les choses de la tradition nous parlent d'une manière qui nous touche aujourd'hui avec une force étonnante. Le passé de la tradition n'est pas vraiment passé. Il est *animé* et il parle vivement à ce que nous soyons dans le présent. […] » (F. DIEZ FISCHER, « L'écoute inouïe. Essai sur les interprétations du fondement et son expérience dans la philosophie herméneutique de Hans-Georg Gadamer » [Ressource électronique]. Communication prononcée le 5 février 2009 au Laboratoire de Phénoménologie et Herméneutique de l'Institut Catholique de Paris, texte consulté en ligne le 10/12/2016, URL : http://www.fondsricoeur.fr/ uploads/medias/espace_chercheurs/ecoute-1.pdf

[222] Pour l'étude de la transmission historique dans l'herméneutique de Gadamer, voir l'ouvrage de J. VEITH, *Gadamer and the Transmission of History*, Bloomington, Indiana University Press, 2015.

[223] La parenté se laisse facilement reconnaître aussi bien dans le mot latin *traditio* (action de transmettre), que dans le mot allemand *Überlieferung*, tradition transmise, signifiant littéralement le processus de transmission.

[224] Voir P. RICŒUR, *Temps et récit*, vol. III : « Le temps raconté », Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1985, p. 318 *sqq*., citation à la p. 328.

classification ricœurienne) – ne saurait, en revanche, être fixe et univoque, mais se livre à une infinité d'interprétations possibles. Dans la mesure où la tradition ne se résorbe pas dans le phénomène originel du passé, mais se comprend à partir de la réception de ce passé – du sens que le passé peut avoir pour le présent –, toute chose historique est une chose médiatisée, insérée dans le processus incessant de la transmission et en rupture par rapport à sa propre origine. Le terme de transmission insiste donc sur l'aspect dynamique et continuel de l'être de la tradition, qu'on peut rapporter à sa condition *temporelle* (son existence dans le temps), et ne se mesure nullement à l'image d'une ligne ou d'un lien stable qui s'étendrait entre le passé et le présent et par lequel les deux « mondes » séparés communiqueraient l'un avec l'autre. Le monde du passé ne subsiste pas intact dans son état révolu : malgré la réalité et le poids que possède toute chose passée, c'est un monde disparu, et le souvenir le plus précis ne saurait le restaurer. Au lieu d'établir un tel lien, le principe de transmission signifie qu'une chose passée elle-même se trouve en mouvement, qu'elle a *quitté son monde originel* et se trouve sans cesse insérée dans d'autres mondes et contextes, car elle existe historiquement. Et si le monde présent porte l'empreinte du passé, comme de ce qui l'atteint et s'adresse à lui[225], le passé en ce sens, pour l'herméneutique, est avant tout *passé transmis*. En effet, peut-on véritablement, à partir de notre position d'êtres historiques, dissocier le monde originel de la chose et son existence historique, c'est-à-dire tout ce qui constitue sa subsistance ultérieure et sa transmission ? L'existence historique de la chose vient-elle s'ajouter de façon accidentelle à son être originaire ? Cette transmission ne fait-elle pas partie de son être même ? Ainsi, l'une des convictions les plus profondes de Gadamer consistera à penser que tout est marqué par le mouvement de l'histoire (son « travail », ou efficience), rien ne reste attaché à son monde originel, d'où l'exigence d'une compréhension essentiellement *historique*, celle qui tient compte de l'aliénation et du changement qui se produit en toute chose qui existe à travers l'histoire – son historicité.

Si le passé n'a d'existence qu'en tant que passé transmis et, donc, est médiatisé dans sa subsistance, on pourrait souligner un autre aspect encore de la signification de la transmission pour le concept herméneutique de l'histoire : c'est l'élément de la *connaissance* qui devient ici constitutif. En effet, dans *Vérité et méthode*, le domaine de

---

[225] L'« appel » est un élément significatif de la façon dont la tradition nous atteint (donc, de la transmission) : outre qu'il entraîne la dialectique de la question et de la réponse, donc le mode du dialogue avec le passé, le fait d'être adressé par la tradition implique d'être concerné par elle, de lui appartenir, mais aussi de ne pas être sourd, d'être capable d'accueillir ce qui se transmet en elle. Voir *GW* 1, p. 287 ; trad. fr. *VM*, p. 303, ainsi que *ibid.*, p. 300 ; trad. fr. p. 317 où Gadamer parle de la « saga » (*die Sage*) que la tradition nous raconte (*sagt*).

l'histoire, avant qu'il ne s'avère universel pour l'herméneutique (à travers la reconnaissance de l'historicité fondamentale de la compréhension), est d'abord considéré comme l'une des régions, avec l'art et la philosophie, où l'*expérience de la vérité* se produit – la tradition vient se dire dans sa vérité[226] – autrement que dans l'approche propre aux sciences de la nature[227]. Or, la vérité de la transmission historique n'est pas, comme la vérité « extraite » par les sciences de leur objet, le résultat d'une application de la méthode, mais est constitutive du mouvement même de l'histoire, inhérente à la réalité historique elle-même.

Pour résumer ici, définissons (bien que toujours provisoirement) l'être de la tradition tel qu'il est entendu par l'herméneutique : ce n'est pas un passé qui est resté dans son monde originel subsistant comme une sorte de monde parallèle à celui du présent, et auquel on devrait revenir pour le comprendre, mais ce qui, sous forme de signification, a existé et évolué historiquement, donc a dépassé son monde originel et subsiste dans le monde contemporain.

> De toute évidence, dans la mesure où le véritable objet de la compréhension historique est non pas l'événement, mais sa « signification », on ne la définit pas correctement en évoquant l'objet qui existe en soi et la façon dont le sujet l'aborde. C'est en vérité la compréhension historique elle-même qui veut que la tradition qui nous est transmise élève la voix au cœur du présent et qu'il faille la comprendre dans cette médiation, bien plus *comme* cette médiation.[228]

La tradition implique la transmission, la *conservation* de la chose à travers le temps. Mais cette conservation ne va pas sans *transformation*. La transmission ne doit donc pas être entendue comme « la survie dans la mort »[229], et la tradition n'existe pas à la manière d'un document historique, présent sous forme de texte fixe et plus ou moins lisible, lequel, même dans des cas où il demande un déchiffrement, un travail d'interprétation, voire de restauration, présente une unité à comprendre[230]. La tradition ne témoigne pas seulement

---

[226] *Ibid*., p. 3 ; trad. fr. p. 13.
[227] Voir *ibid*., p. 2 ; trad. fr. p. 12.
[228] *Ibid*., p. 334 ; trad. fr. p. 351.
[229] *Ibid*., p. 166 ; trad. fr. p. 180.
[230] Le texte ne possède pas non plus le mode d'être de l'objet (*Vorhandenheit*), comme nous l'avons soutenu *supra* (ch. 1 de la Partie II, §2 (a), p. 152). Mais le mode d'être du texte ne doit pas être confondu avec celui de la tradition, même si la tradition ne se transmet que par le biais de textes. Ce qui constitue la différence essentielle entre la tradition et le texte, c'est que la tradition n'est jamais aussi « lisible » que n'importe quel texte, ni présente dans un état stable et fixe, mais existe comme une totalité ouverte (voir à ce propos, l'analyse par Gadamer de l'« embarras » lié à la notion d'histoire universelle, *GW* 1, p. 201 *sqq*. ; trad. fr. *VM*, p. 217 *sqq*.). La tradition n'est pas une « unité » homogène qui nous vient du passé : bien qu'elle prenne à chaque fois un aspect particulier – celui d'un texte, d'une œuvre, etc. –, elle ne s'épuise jamais dans cette particularité. Gadamer ne conçoit pas la tradition comme un bloc unitaire, au contraire il souligne l'impossibilité de l'englober, dans la mesure où le devenir historique dépasse toute conscience individuelle. À part cette ouverture de la tradition qui la distingue du texte tout court, on soulignera également qu'elle n'est pas aussi étrangère ou « extérieure » à la compréhension, comme le texte l'est au lecteur, mais suppose

d'une réalité passée comme le fait le document historique. Selon Gadamer, la tradition, à part nous transmettre un témoignage sur le passé, est susceptible de nous faire comprendre quelque chose qui tient fondamentalement à notre propre présent. Le principe de transmission est ainsi complété par celui de l'*appartenance* à la tradition : en même temps que le passé n'existe que par sa conservation dans le présent, le présent à son tour est tissé de ce qui est transmis du passé, y appartient. On doit ici préciser la tâche de l'herméneutique : ce n'est pas sur le monde originel qu'elle s'interroge, et absolument pas sur les moyens de sa restauration, mais sur le fait que le monde d'aujourd'hui, dans lequel se tient la compréhension et où survient l'événement du sens, c'est un monde fondamentalement touché par le passé, monde qui est prolongement de ce passé.

La médiation herméneutique ne signifie pas une répétition pure et simple du passé dans le présent, ni n'aspire au retour d'une attitude « naturelle » envers le passé – la « vie naturelle dans la chose commune »[231] relayée par la rupture qu'a produit la conscience historique – mais se comprend à la lumière d'une dualité essentielle : d'une part, la *connexion* à la chose, rendue possible par la transmission qui vient jusqu'à nous et qui nous interpelle, qui fonde notre appartenance à la tradition, et, d'autre part, la *rupture* : « la conscience herméneutique sait que son lien à la chose n'est pas celui d'un accord qui irait absolument de soi, comme c'est le cas pour la persistance ininterrompue de la tradition »[232]. Gadamer appelle cela « une polarité entre familiarité et étrangeté » : c'est dans l'*entre-deux* que « l'herméneutique a son véritable lieu »[233]. L'étrangeté, qui relève pour nous de l'écart entre époques historiques, de l'altération induite par la distance temporelle, fait que « la continuité de la tradition de pensée de l'Occident ne se fait plus sentir que sur un mode brisé »[234]. Mais cette étrangeté n'est que le résultat d'un *oubli* de ce qui autrefois était familier[235] – et qui continue, qu'on en ait ou non conscience, à nous déterminer subrepticement. Si la *continuité* entre la tradition et la compréhension, le passé et le présent est bien *première* pour l'herméneutique gadamérienne, par-delà toute rupture et toute étrangeté, c'est que le comprendre lui-même est saisi *en tant que prolongement du devenir historique*. Pour Gadamer, la pensée herméneutique doit « avoir clairement

---

une appartenance, ou inclusion préalable – c'est-à-dire, agit d'ores et déjà, sous forme de préconceptions, dans toute compréhension. On pensera ici notamment à la critique que fait Gadamer du principe emprunté par Dilthey au Romantisme, qui est de concevoir « [l]a réalité historique elle-même [comme] un texte qu'il faut comprendre » (*ibid*., p. 202 ; trad. fr. p. 218).

[231] *Ibid*., p. 184 ; trad. fr. p. 198.

[232] *Ibid*., p. 300 ; trad. fr. p. 317.

[233] *Ibid*. ; trad. fr. *ibid.*

[234] *Ibid*., p. 4 ; trad. fr. p. 14 *sq*.

[235] Ce qu'exprime chez Gadamer le motif d'*anamnèsis*.

conscience du fait que sa propre compréhension et sa propre interprétation n'ont rien d'une construction conceptuelle dérivée de principes préalables, mais *prolongent un devenir historique* qui provient d'un lointain passé »[236]. La discontinuité avec le langage et les concepts de la tradition est certes à l'œuvre (pour cette simple raison que la réalité historique déborde toute connaissance possible et toute conscience qu'on peut en avoir), mais ce n'est pas une discontinuité qui est de l'ordre de l'« étrange détachement » ressenti dans l'attitude érudite ou la distance que prend la conscience historique voulant maîtriser la réalité historique comme objet. Cette discontinuité n'existe que sur le fond d'une *inclusion* préalable dans la réalité historique et ne saurait abolir la possibilité d'un dialogue avec la tradition où s'accomplit la compréhension aussi bien du passé que de notre propre présent. À la primauté de la mécompréhension chez Schleiermacher, et, donc, à l'étrangeté de l'autre, Gadamer oppose « le phénomène primordial »[237] de la polarité entre familiarité et étrangeté, « la capacité de la tradition de générer à la fois compréhension et mécompréhension »[238] et de réunir en elle à la fois oubli et reconnaissance. Pourtant, dans cette coexistence du clair et de l'obscur dans l'être de la tradition, il ne tend pas, comme Heidegger, à voir davantage l'oubli et le recouvrement, mais la transmission d'un sens qui autrement serait perdu, et l'accomplissement d'une vérité.

C'est l'idée de la connaissance historique comme inhérente à la réalité historique elle-même, comme ce qui ne peut pas être détaché de cette réalité, du fait de sa propre historicité et de son appartenance à la tradition, qu'il s'agit maintenant d'élucider, notamment en interrogeant le rapport de la tradition et de la raison. Nous avons déjà établi dans l'analyse précédente que la réalité historique n'a d'existence que dans la transmission, c'est-à-dire en tant qu'elle s'insère dans le présent vivant. La transmission qui fait que quelque chose de passé puisse *faire sens* au présent, ne transmet pas la réalité originaire de la chose, son monde propre étant irrémédiablement perdu. C'est dans son *contenu* (présupposé dans le concept même de transmission, qui est transmission *de quelque chose*), c'est-à-dire la *signification* qui est transmise, que la tradition est source de la vérité et puissance qui continue à nous déterminer.

L'idée, que Gadamer ne cesse de mettre en valeur, du contenu inséparable du processus même de la transmission et, donc, de la réalité historique elle-même, se fait valoir par opposition à la fois à la *conception apriorique* de l'histoire élaborée par

---

[236] *Ibid.* ; trad. fr. p. 14. [Nous soulignons]

[237] P. MARINESCU, « Tradition et distance temporelle : "de la justesse de la compréhension" chez Hans-Georg Gadamer », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. IV, No. 2, December 2012, p. 309.

[238] *Ibid.*, p. 308.

l'idéalisme allemand (où il ne s'agissait pas d'un contenu contingent et particulier du devenir historique, mais ce devenir était dominé et orienté par le développement de l'idée), et à l'*idéal formel* de l'histoire (telle « somme en devenir »[239]) par lequel la recherche historique elle-même voulait dépasser l'apriorisme. L'herméneutique s'éloigne donc aussi bien de toute *philosophie de l'histoire* – laquelle regarde l'être historique selon une idée extérieure à lui – que de la *recherche historique*, elle, dominée par les présupposés objectivistes.

Bien qu'elle aspire à dépasser l'apriorisme historique en mettant l'accent sur le devenir historique lui-même et sa connaissance empirique, l'approche objectiviste de la recherche historique s'avère inadéquate à la particularité de la connaissance historique. Gadamer souligne cette particularité, en insistant sur le fait que, pour la connaissance historique, « le problème de la théorie de la connaissance se pose [...] d'une manière radicalement différente »[240]. La différence s'établit avant tout par rapport à la manière dont les sciences de la nature traitent leur objet. Or, ce sera l'impasse de l'historicisme que de se rapporter à la tradition sur le mode de la rupture, de la discontinuité, censé servir à l'objectivité de la connaissance historique. Contre cette rupture, Gadamer mettra en valeur la singularité de la situation dans laquelle se trouve la conscience historique qui est celle de l'appartenance, de l'ancrage dans des traditions. Gadamer ne conçoit la raison « qu'en tant que réelle et historique », qu'en tant qu'elle « reste toujours dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action »[241]. D'où aussi l'impossibilité d'un point de départ dans l'expérience vécue subjective (qui était le point de départ de Dilthey, mais aussi de Schleiermacher) : la réalité historique « détermine toujours d'avance tout *Erlebnis* »[242]. Dans la mesure où la tradition nous précède et nous détermine, en même temps qu'elle nous dépasse, la prise de conscience de soi par la subjectivité (telle par exemple qu'elle se produit dans le phénomène de l'autobiographie privilégié par Dilthey) constitue « une base insuffisante au problème herméneutique »[243]. Comme le résume Gadamer dans une formule éclairante : « ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous au contraire qui lui appartenons »[244]. La participation de la connaissance, essentielle à la transmission historique, ne garantit donc pas la transparence absolue de l'histoire pour le savoir :

---

[239] *GW* 1, p. 211 ; trad. fr. *VM*, p. 227.
[240] *Ibid*., p. 281 ; trad. fr. p. 297.
[241] *Ibid*., p. 280 *sq*. ; trad. fr. *ibid.*
[242] *Ibid*., p. 281 ; trad. fr. *ibid.*
[243] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[244] *Ibid.* ; trad. fr. p. 298.

« L'expérience de la transmission historique du passé dépasse fondamentalement ce qui, en elle, est objet possible d'investigation. »[245]

Une des sources de l'idéal objectiviste de la science historique réside dans un présupposé commun à l'*Aufklärung* et au Romantisme : les deux, comme le montre Gadamer, bien qu'ayant des enjeux différents, partagent le schéma qui est celui « du dépassement du *mythos* par le *logos* »[246], de la domination de la tradition par la raison. Comme le souligne Gadamer, il s'agit ici de la même illusion de perfection : la pensée de l'*Aufklärung* aspire à la purification de la raison de tout dogmatisme et préjugé, bref de toute autorité, pour elle « [l]'ultime source de toute autorité, ce n'est pas la tradition mais la raison »[247] ; le Romantisme voit le même état de perfection dans la restauration de l'ancien : ce qui implique la dépréciation de l'histoire comme éloignement de cet idéal ancien. Cette illusion amène inévitablement, dans les deux cas, à la mise à l'écart de la tradition : « c'est la même rupture de la continuité du sens de la tradition qui constitue leur base commune »[248].

C'est justement dans la mise à l'écart de la tradition par l'*Aufklärung*, en passant par le Romantisme, que la démarche de la recherche historique prend son élan : « l'*Aufklärung* moderne affronte la tradition et finit par devenir recherche historique »[249]. La nécessité d'un « détour historique », qui demande une prise de distance par rapport à la tradition et qui n'était auparavant qu'une exception (qu'on voit par exemple dans le cas de l'interprétation historique de la Bible par Spinoza), devient pour la conscience historique la règle. La science historique du XIX^e^ siècle « ne mesure plus le passé selon les critères du présent tenus pour absolus. Elle accorde aux temps passés une valeur propre et peut même leur reconnaître une supériorité. »[250] On assiste ainsi à l'élimination du présent comme critère de la connaissance historique en quête de l'objectivité[251]. Le but de la recherche historique se conjugue avec l'idéal de l'*Aufklärung* : accéder à la *connaissance objective* du monde de l'histoire, à la manière dont la science de la nature accède à la vérité de son objet. Or, dans le cas de la recherche historique, cette approche « objective » demanderait à

---

[245] *Ibid*., p. 3 ; trad. fr. p. 13.
[246] *Ibid*., p. 278 ; trad. fr. p. 294.
[247] *Ibid*., p. 277 ; trad. fr. p. 293.
[248] *Ibid*., p. 280 ; trad. fr. p. 296.
[249] *Ibid*., p. 277 ; trad. fr. p. 293.
[250] *Ibid*., p. 279 ; trad. fr. p. 296.
[251] Bien que, pour Gadamer non plus, le présent ne fournisse aucune absoluité de critère, il souligne en revanche l'impossibilité d'en faire abstraction dans notre rapport à la tradition, ce qui sera mis en évidence par la figure de fusion d'horizons : aucune interprétation n'est possible sans que l'horizon de l'interprète ait part à l'appropriation du passé.

son objet de « n'être compris "qu'historiquement" »[252]. Cette exigence de l'approche historique vise avant tout les époques passées et témoigne pour Gadamer du manque de « foi à un sens universellement accessible »[253]. Mais une telle « historisation » ne se limite pas au passé, elle s'applique aussi au présent – lequel est considéré dans sa particularité historique : non pas comme étant notre propre situation dans l'histoire, mais comme une époque parmi d'autres, comme ce qui, étant source de préjugés, empêche la vision objective du passé historique et doit donc subir une abstraction. En ce sens, « être compris historiquement » demande aussi de s'élever au-dessus des préjugés de son temps.

Gadamer cherchera à dépasser cette opposition forgée par l'*Aufklärung* et prolongée par le Romantisme, entre la raison et la tradition, ainsi que la dépréciation de cette dernière. La façon dont la pensée de l'*Aufklärung* a conçu la tradition se fonde sur l'idée de l'autorité : le propre de la tradition est « de s'imposer sans avoir été préalablement fondé en raison »[254]. Contre cette volonté de justification ultime de toute chose par la raison, Gadamer pensera l'autorité comme source possible de la vérité, bien sûr différente de ce à quoi l'on parvient par l'usage de la raison personnelle, mais non moins crédible. Il souligne dans l'autorité la dimension de la connaissance – laquelle est aussi *reconnaissance* – qui revient à la raison « consciente de ses limites »[255]. Sans revenir à la version hégélienne de la « raison dans l'histoire », Gadamer ne conçoit pas pour autant la tradition comme opposée à la raison. C'est dans la transmission et la conservation – et non comme un ordre préétabli du développement historique – qu'a lieu ce que Gadamer appelle « acte de raison »[256].

§2. La « continuité de l'histoire » et « l'instant de l'existence ». L'interprétation gadamérienne de *Das Werden im* Vergehen de Hölderlin

Afin d'expliciter maintenant cette conception herméneutique de l'historique que nous n'avons esquissée jusqu'ici qu'à grands traits, tournons-nous dans un premier temps vers un essai gadamérien, paru quelques années après *Vérité et méthode* – « La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence » (1965), dont les analyses seront aussi reprises par Gadamer un peu plus tard dans « Du temps vide et du temps plein » (1969). L'essai traite

[252] *Ibid.*, p. 280 ; trad. fr. p. 297.
[253] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[254] *Ibid.*, p. 285 ; trad. fr. p. 302.
[255] *Ibid.*, p. 284 ; trad. fr. p. 300.
[256] *Ibid.*, p. 286 ; trad. fr. p. 303.

de façon approfondie du problème de l'histoire tel qu'il se pose pour l'herméneutique, mais utilise des moyens légèrement différents de ceux qui sont proposés par l'œuvre maîtresse gadamérienne. À la lumière du concept de la *dissolution idéale* théorisé par Hölderlin, la question de l'être historique y est placée dans le voisinage de la question du temps et s'achève sur le medium du langage. Parmi les thèmes que fournit l'essai, quelques-uns sont centraux pour notre étude, tels que la continuité, l'événement, la présence et la médiation.

Nous partirons ici d'un paradoxe formulé dans le titre même de l'essai de 1965 et qui oppose la réalité historique à la réalité de la vie présente, donnée dans l'expérience immédiate. D'une manière générale, le passé, dans la mesure où il est passé, exclut toute possibilité de le vivre, ou de le *re*vivre (quand il a déjà été vécu) ; c'est un fantôme, une vie disparue à jamais, à laquelle nous n'avons d'accès que par des médiations multiples qui l'éloignent et gomment sa réalité. Le passé peut s'exprimer comme un vécu individuel, une expérience singulière, révolue mais ayant obtenu une signification durable et qui se transmet via la mémoire personnelle[257]. Mais il ne peut pas y avoir d'épreuve réelle et effective d'un passé (comme s'il était présent), et l'expérience dépeinte par Borges à la fin d'*Histoire de l'éternité*[258] reste le privilège de l'imagination poétique. Or, l'histoire est aussi quelque chose qui ne peut être vécu, mais en un autre sens encore que ne l'est le passé individuel – en cela qu'étant comprise comme tradition elle excède l'individualité de l'existence humaine. Cette disparité est formulée par Gadamer dans son essai comme celle entre « la continuité de l'Histoire et l'instant de l'existence »[259]. Cependant, la vie et l'histoire partagent une dimension commune qui consiste en leur structure temporelle, la continuité.

L'analogie est ancienne, qui pourrait rendre compte de cette continuité, entre la vie individuelle de l'homme et le déploiement historique. Les Grecs l'ont saisie dans la notion d'*aiôn* qui signifiait aussi bien l'âge individuel, la durée de vie, que l'époque, l'âge au sens d'une longue période de temps[260]. La vie comme l'histoire présentent une temporalité analogue : toutes les deux s'écoulent, mais en s'écoulant, ne disparaissent pas

---

[257] Voir l'analyse gadamérienne de la notion d'*Erlebnis*, (« Le concept d'expérience vécue », *ibid.*, p. 70-76 ; trad. fr. p. 81-87), laquelle est expérience en ce sens où elle obtient une signification durable.

[258] J. L. BORGES, *Histoire de l'éternité*, in *Œuvres*, I, trad. R. Caillois et L. Guille, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, p. 382 *sq*.

[259] « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz », *GW* 2, p. 133 *sq*. ; trad. fr. *LV*, p. 68 *sq*. Notamment, lorsque Gadamer constate que, face à la catégorie de l'instant qui fonde la pensée de l'historicité au XX^e^ siècle, « la continuité de l'Histoire est redevenue pour nous un problème » (*ibid.*, p. 135 ; trad. fr. p. 71).

[260] Voir A.-J. FESTUGIÈRE, « Le sens philosophique du mot AION », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 254-272, ainsi que notre analyse, *supra*, p. 95 *sq*.

complètement, ne transitent pas dans le vide, elles révèlent aussi un véritable *devenir*. Une vie humaine est toujours insérée dans le cours historique, elle semble en faire partie et en partager la structure. Cette analogie (qui présuppose une vision de l'histoire comme somme de toutes les vies individuelles) se trouve dans la pensée augustinienne, où elle tient à la temporalité commune, lorsque, à la fin du livre XI des *Confessions*, le « triple présent » d'une vie vécue se trouve élargi jusqu'à la totalité de l'histoire humaine[261].

L'accès à la continuité historique à partir de la temporalité vitale s'offre aussi dans la pensée dilthéyenne. Ce n'est pas un hasard si Françoise Dastur fait remarquer chez Dilthey l'identification entre vie et histoire, à partir des concepts proches de *Lebendigkeit* (« vivacité ») et de *Geschichtlichkeit*[262] (historicité) ; la proximité que Gadamer trouve, quant à lui, dans l'exemple dilthéyen de l'autobiographie, où la vie s'entrelace avec l'histoire et la continuité historique trouve son fondement dans l'assurance intime des vécus psychologiques :

> Là, on trouve effectivement la tentative, à partir de l'abondance des vécus, de leur succession, des constellations dans lesquelles s'inscrivait la vie personnelle, de parvenir, dans le regard rétrospectif, à quelque chose comme une connexion de sens, à l'unité d'une totalité historique vivante.[263]

Si Gadamer revient à Dilthey et à sa conception de la vie, ce n'est nullement pour identifier, en les confondant, la réalité historique et la continuité vitale. En effet, il reconnaît qu'il est extrêmement problématique d'assurer le passage entre la continuité d'une vie qui est toujours fondée par l'unité des vécus individuels et les connexions historiques que personne ne vit proprement. L'autobiographie, bien qu'elle permette de révéler un aspect particulier de l'être historique – « la lumière intime de l'interprétation personnelle de l'observateur »[264] –, ne saurait fournir un fondement à la connaissance historique : l'être historique dépasse tout observateur et toute subjectivité. Pourtant, c'est dans la phénoménalité et dans l'épreuve même de la vie que Gadamer semble découvrir la façon de penser l'historique qui convient à son projet herméneutique. Cette vision de l'historique se définit avant tout à partir de l'*expérience* de l'advenir historique (*Geschehen*).

---

[261] AUGUSTIN, *Les Confessions* (livre XI), in *Œuvres*, I, trad. P. Cambronne, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 1055.

[262] F. DASTUR, « Phénoménologie et histoire », in *La Phénoménologie en questions : langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, p. 177.

[263] « Die Kontinuität der Geschichte... », *GW* 2, p. 134 ; trad. fr. *LV*, p. 69.

[264] *Ibid.* ; trad. fr. p. 70.

> Ce qui caractérise l'expérience historique pour elle-même, c'est que nous nous y trouvons pris dans un advenir (*Geschehen*) sans savoir ce qui nous advient (*was uns geschieht*) et que nous ne saisissons qu'après coup ce qui est advenu (*was geschah*).[265]

Ce qu'il faut souligner dans cette définition, c'est l'attention portée à la *phénoménalité* même de l'histoire, son *advenir*. Ce sera l'un des arguments principaux de Gadamer dans « La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence » : à savoir, que la réalité historique manifeste un caractère phénoménal, et que la saisie s'en fait par des « moyens phénoménologiques »[266]. Faire l'expérience de l'effectivité historique, selon Gadamer, ce n'est pas la dominer du regard dans une sorte d'objectivité anhistorique, mais *subir l'advenir même de l'histoire* :

> [C]e n'est plus seulement une élévation et une appropriation de ce qui a été (*das Gewesene*) dans la plénitude d'une re-présentation, mais quelque chose qui, étant advenu, est là, et dont on ne peut jamais faire qu'il ne soit pas advenu.[267]

Ici, on observe pour ainsi dire le *passage de l'histoire à l'historicité* : au modèle de l'histoire que s'est fait la science historique en la réduisant à l'objet, se substitue le concept d'historicité (*Geschichtlichkeit*) lequel, plutôt que de renvoyer au passé comme contenu abstrait de l'histoire qu'il s'agit d'étudier, désigne le mode d'être propre au *présent* humain :

> [L]e concept d'historicité dit quelque chose concernant non la connexion de ce qui advient, le fait que cela était effectivement ainsi, mais le mode d'être de l'homme qui se tient dans l'Histoire [...].[268]

Avec le concept d'historicité, la catégorie de l'*instant* (*Augenblick*) rentre en scène : cependant, ce n'est pas un point sur la ligne du temps, « un point temporel historiquement significatif, décisif, mais l'instant où s'éprouve cette constitution fondamentale de l'historicité du *Dasein* humain »[269]. La « culmination radicale de l'historicité dans l'"instant" »[270] marque ainsi le revirement total de l'histoire vers l'historicité et rend problématique la saisie même de la réalité historique en termes de continuité. Mais, comme tient à le montrer Gadamer, la catégorie de l'instant n'est pas un simple contraire de la continuité historique, l'instant ne se rapporte pas non plus à cette continuité comme une partie se rapporterait au tout. La « vie » n'est pas opposée à l'« histoire », car la *continuité* même qui est au fondement de l'une comme de l'autre, doit être ici redéfinie.

---

[265] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 332 *sq*. ; trad. fr. *AC* II, p. 197.
[266] « Die Kontinuität der Geschichte... », *GW* 2, p. 136 ; trad. fr. *LV*, p. 72.
[267] *Ibid*., p. 138 ; trad. fr. p. 75.
[268] *Ibid*., p. 135 ; trad. fr. p. 70.
[269] *Ibid*. ; trad. fr. *ibid.*
[270] *Ibid*. ; trad. fr. p. 71.

Le problème de la continuité historique réside, pour Gadamer, en ce qu'il appelle « le problème ontologique du temps » connu par les philosophes anciens : ce problème « tient […] à l'impossibilité d'énoncer et de comprendre l'être propre du temps avec les moyens de la philosophie de l'être développée par l'Antiquité »[271]. Or, pour accomplir cette redéfinition de la continuité, Gadamer s'adresse à l'*expérience* de la continuité. Une telle expérience n'a rien à voir, selon lui, avec l'écoulement temporel uniforme et ne se limite pas à l'épreuve de la disparition :

> La vérité de la conscience historique semble être parvenue à sa perfection du fait que, dans la disparition, est toujours aussi préservé le devenir, dans le devenir la disparition, et que du flux transitoire des changements se reconstitue toujours la continuité d'une connexion historique.[272]

C'est donc la structure du « devenir dans le périr » qui est constitutive de l'être historique, en impliquant que la continuité historique ne soit pas succession formelle des « maintenant », mais qu'elle se tienne *dans l'instant*, celui même où se produit le retournement du nouveau en l'ancien, de ce qui advient – en le déjà-advenu. Dans ce point de retournement, une discontinuité s'établit au cœur de la continuité. L'« instant » est constitutif de la continuité non pas au sens où elle se composerait d'une succession de « maintenant », mais comme discontinuité à partir de laquelle toute continuité peut seulement être éprouvée. Si l'expérience de la continuité historique est éprouvée dans l'instant, c'est-à-dire dans des « *positions* à partir desquelles on articule et différencie cette chaîne des événements [...] »[273], ces positions correspondent aux articulations à l'intérieur même de ce qui advient. De ce fait, la discontinuité ne relève pas de notre position particulière subjective qui pourrait « découper » la continuité comme une sorte de substrat homogène, mais correspond à l'organisation interne du devenir historique lui-même. Un tel découpage de l'histoire par la subjectivité qui accorde une signification aux articulations historiques correspond à la position que Gadamer qualifie de « nominaliste »[274] et qu'il cherche à dépasser. Pour lui, l'organisation interne du devenir historique n'est pas le produit arbitraire de la conscience subjective, mais a quelque chose de phénoménal, c'est-à-dire appartient à l'histoire elle-même. Dans « La continuité de l'Histoire et l'instant de l'existence », Gadamer explicite cette idée à partir de la notion de « césure épochale » (*Epocheneinschnitt*).

---

[271] *Ibid*., p. 135 *sq*. ; trad. fr. *ibid.*
[272] *Ibid*., p. 136 ; trad. fr. p. 72.
[273] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[274] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

Il s'agit pour lui de l'expérience épochale (*Epochenerfahrung*), laquelle consiste à éprouver « une discontinuité intérieure de l'événement même »[275], à travers la différence qu'elle produit entre l'ancien et le nouveau. L'époque, au départ, nomme une constellation astronomique qui permet de fixer le moment à partir duquel on pourrait compter une période de temps. Mais elle désigne aussi une sorte de « constellation » historique, une marque ou « césure » qui annonce l'avènement d'un nouvel âge, ainsi que l'achèvement de l'âge ancien. Ce n'est donc pas tant la période elle-même ou l'étendue du temps constituant une époque qui intéresse ici Gadamer, mais le « découpage » selon lequel une époque obtient un commencement lorsqu'une autre prend fin, ce qui marque que le nouveau arrive et l'ancien devient « ancien ». Or, l'origine d'un tel découpage n'est pas une convention humaine, toute interprétation historique se règle au contraire sur l'advenir de l'histoire ; l'événement historique étant donc lui-même de l'ordre d'une « essence agissante »[276] qui provoque à chaque fois une césure dans la connexion de l'histoire :

> [L]es époques ne sont pas de simples instruments de mise en ordre de l'historien. Il s'agit d'*expériences de la vie historique*. Lorsqu'une époque arrive à sa fin ou qu'une nouvelle apparaît, la conscience des hommes en est remplie. Souvent, cela ne peut être qu'une impression apparente et prématurée, de sorte que de telles expériences peuvent s'éclipser assez rapidement. Mais entre l'ancien et le nouveau, le démodé et l'actuel, finit toujours par se reformer le cercle du présent – tel un arrêt du temps, que l'on appelle pour cette raison « époque », c'est-à-dire un certain moment de retenue [au sens grec de l'*époché*] où le temps s'arrête. Voilà ce que sont des époques, des points d'arrêt dans le flux de devenir incessant.[277]

L'événement épochal est un événement effectif, mais c'est toujours comme *signification* qu'une telle césure épochale s'installe : elle repose en effet sur la constellation historique, cette dernière n'étant pas un mode d'organisation formelle, mais ayant trait au « contenu » du temps, donc à ce qui, dans le cours du temps, peut faire sens. Gadamer cite à ce propos la parole de Kant que celui-ci prononce à l'occasion de la Révolution française : « un tel événement ne s'oublie pas »[278]. Si un événement « ne s'oublie pas », c'est qu'il apporte quelque chose de significatif, qui ne se laisse pas dissoudre dans la mobilité du cours temporel, mais se maintient et se conserve, impose une césure au milieu de la continuité – celle qui marque l'aliénation de l'ancien et oriente le cours de l'avenir.

---

[275] *Ibid*., p. 138 ; trad. fr. p. 75.

[276] *Ibid*., p. 137 ; trad. fr. p. 73.

[277] « Die Philosophie und ihre Geschichte », *HE*, p. 91 ; trad. fr. *EH*, p. 119. [Nous soulignons]

[278] Cité par Gadamer dans « Die Kontinuität der Geschichte... », *GW* 2, p. 137 ; trad. fr. *LV*, p. 73 [nous soulignons]. Voir E. KANT, *Le Conflit des Facultés et autres textes sur la révolution*, trad. Ch. Ferrié, Paris, Payot, 2015, p. 127.

> Le temps lui-même est pour ainsi dire devenu ancien lorsque advient quelque chose de ce genre, et cela non seulement au sens où le passé serait maintenant là en tant qu'ayant-sombré et non plus comme un actuel et un présent, en tant, pour ainsi dire, qu'un espace temporel uniforme de l'ancien qu'on pourrait dominer du regard, mais, c'est précisément aussi l'avenir même qui est dépendant de la signification épochale d'un événement épochal.[279]

Cette puissance signifiante propre à l'événement est liée à ce que Hölderlin appelait la « dissolution idéale », le processus qui « va de l'infini-actuel au fini-passé »[280] et qui diffère de la « dissolution dite réelle »[281] laquelle n'entraîne aucune conservation ni idéalisation, mais seulement le déclin et le dépérissement. La dissolution idéale s'accompagne, d'un côté, d'une perte et d'une dissolution, mais de l'autre côté, d'une élévation de ce qui advient à une permanence. C'est un processus paradoxal, constitutif de l'effectivité historique elle-même, dans lequel le « devenir-passé », par-delà la perte qu'il subit, *accède d'une certaine manière à la présence* : « L'ancien, en tant que ce dont on a pris congé, devient visible en lui-même dans son ensemble. »[282] Or, l'entrée en présence du passé *en tant que passé*, qui se produit ici, fait en même temps que le passé soit *présent dans sa vérité*.[283] Gadamer le souligne par la formule qui résumera pour nous la signification du « devenir dans le périr » – « dans l'adieu, a toujours lieu une reconnaissance »[284] – à savoir que, dans le temps qui va à sa ruine, quelque chose arrive à s'éclairer pour nous comme vrai[285]. L'exemple proposé ici par Gadamer est l'expérience qu'on éprouve face à l'appréhension de la mort d'une personne qu'on connaissait et, dans cette expérience, « [l]a façon dont le mode d'être de cette personne se transforme brusquement, dont elle est entrée dans une permanence, devenue plus pure, [...] définie (*geschlossen*) dans son contour permanent et devenue visible »[286] ; la personne dont on est ainsi séparé acquiert « un nouveau genre de présence (*Präsenz*) » qui est celle de son « essence permanente »[287]. Or, une telle expérience est pour Gadamer une « forme de connaissance » : « Ce qui en sort est la vérité »[288].

---

[279] « Die Kontinuität der Geschichte... », *GW* 2, p. 137 ; trad. fr. *LV*, p. 73.

[280] F. HÖLDERLIN, *Le devenir dans le périssable*, *op. cit*., p. 653.

[281] *Ibid*.

[282] « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 149 ; trad. fr. *LV*, p. 99.

[283] Voir, en lien avec cette dissolution idéale qui fait apparaître le passé dans sa vérité, la structure temporelle de l'entrée en présence mimétique qui aussi implique élévation à une permanence, *supra*, Partie I, p. 58 *sq*.

[284] « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 149 ; trad. fr. *LV*, p. 99.

[285] On se rappellera ici une autre expression de Hölderlin (dans *Empedokles*) que Gadamer reprend dans « Du temps vide et du temps plein », qui est celle de « temps mûrissant » (*reifende Zeit*). Voir à ce propos *ibid*., p. 150 *sq*. ; trad. fr. p. 101.

[286] « Die Kontinuität der Geschichte... », *GW* 2, p. 141 *sq*. ; trad. fr. *LV*, p. 79.

[287] « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 149 ; trad. fr. *LV*, p. 99.

[288] « Die Kontinuität der Geschichte... », *GW* 2, p. 142 ; trad. fr. *LV*, p. 79.

Il convient maintenant de résumer la signification pour la suite de notre analyse de cette lecture que Gadamer propose de la formule hölderlinienne. Bien qu'il ne reprenne pas ici le contexte dans lequel se pose pour Hölderlin la question de la dissolution idéale – à savoir celui de l'affirmation tragique, de la réconciliation poétique de l'ancien face à l'avènement du nouveau –, il en dégage une conséquence fondamentale concernant l'expérience de l'effectivité historique, et, par là, la connaissance même de l'histoire. Plus précisément, ce que Gadamer met en valeur à partir de cette figure de la dissolution idéale, c'est la manière dont le passé s'instaure dans (et par) l'advenir incessant de la nouveauté. Pour que l'ancien se pose comme « ancien », mais aussi qu'il accède à une vérité et une reconnaissance, il faut qu'un *détachement*[289] se produise qui le sépare du présent – une scission épochale qui porte un présent nouveau. Car ce n'est qu'à partir du nouveau que l'ancien est remémoré, qu'il peut être *rendu présent* dans son unité et dans sa vérité. Or, comme nous l'avons vu, ce détachement ne signifie pas une fermeture du passé en lui-même de sorte qu'il ne subsisterait que comme représentation dans la vie présente, mais au contraire une authentique *entrée en présence* – l'accomplissement de l'être propre du passé, le « rendre-présent » (*Vergegenwärtigung*) qui l'introduit dans la vérité. Et, comme le précise Gadamer, c'est l'histoire elle-même qui en relève, à la fois comme événement et comme reconnaissance : « tout rendre-présent de cet ordre et tout savoir de cet ordre est lui-même un événement, est lui-même Histoire »[290]. Le monde historique « est tel qu'il ne s'oublie pas lui-même, qu'il parvient justement à sa propre idéalité, par l'élaboration de nouvelles figures de la vie, à partir du caractère créateur de l'infini du possible »[291].

La redéfinition par Gadamer de la continuité historique est une tentative de ne plus penser l'histoire sous forme de continuum s'écoulant, mais à partir de la *discontinuité* de l'instant humain, de lever l'antithèse de la continuité historique et de l'instant de l'existence. En ce sens, on parle d'une rencontre avec la tradition, qui advient sous forme d'événement, c'est donc dans les termes d'un tel événement qu'on doit penser la continuité de l'histoire. Dans cet événement, nous ne sommes pas seulement une partie du devenir historique, mais nous pouvons « être en intelligence avec ce qui nous vient du passé, et

---

[289] À propos d'un tel « détachement », on lit dans « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 149 ; trad. fr. *LV*, p. 99 : « Dans l'adieu, l'ancien est séparé des moments d'attente indéterminés qui liaient à celui-ci notre être-là engagé et se projetant vers l'avenir, de telle sorte qu'il commence seulement maintenant à se reposer totalement en lui-même. Ce qui est effectivement séparé a acquis une nouvelle durabilité ». Dans cette figure de « détachement », se profile également le rôle que joue chez Gadamer la distance temporelle, à savoir la lucidité qu'obtient toute chose éloignée dans le temps. Voir *infra*, p. 217.

[290] « Die Kontinuität der Geschichte... », *GW* 2, p. 141 ; trad. fr. *LV*, p. 78.

[291] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

nous est transmis »[292]. La continuité historique ne se dit donc pas seulement dans la continuité du devenir, mais dans l'« être-en-continuité » que l'homme maintient avec la tradition par le biais de la compréhension.

Nous arrivons maintenant à l'étude des figures qui dans l'herméneutique gadamérienne sont appelées à rendre compte de cet être-en-continuité, ou comme nous l'avons désigné précédemment, la *médiation*. Il s'agira d'abord du mode d'être du *classique* comme ce qui, du passé, subsiste dans le présent de manière à lui être « contemporain » ; nous interrogerons ensuite la productivité herméneutique de la *distance temporelle* et l'efficience du temps dont l'expression est la *Wirkungsgeschichte* ; enfin, il sera question de la *fusion* dans laquelle deux horizons – celui de la tradition et celui de l'interprète – se trouvent unis.

§3. Figures herméneutiques de la médiation historique

a) Le mode d'être du « classique ». Le trans-épochal dans l'histoire

L'analyse de l'expérience épochale, entreprise par Gadamer dans des essais des années 60, pourrait être considérée à la lumière de l'idée du *classique* (traitée plus tôt dans *Vérité et méthode*). L'idée du « classique » s'avère cruciale pour la théorie herméneutique de l'histoire, dans la mesure où elle met particulièrement en relief le motif de la *conservation* qui y est central. Pourtant, la notion d'époque, que Gadamer explicite dans « La continuité de l'Histoire et l'instant de l'existence » afin de rendre compte de la discontinuité inhérente à la connexion historique, ne rentre-t-elle pas en tension avec la définition du « classique » qu'il cherche à mettre en valeur dans son œuvre maîtresse ? En effet, bien que le « classique » puisse renvoyer à une certaine époque historique, il se présente avant tout comme ce qui *transcende sa propre époque*, ne s'y limite pas. Mais, comme nous avons précédemment conclu dans l'analyse de l'expérience épochale, ce que Gadamer appelle « époque » n'est pas non plus une simple période qui marque une certaine position dans la succession d'événements et qui est précédée et suivie par d'autres moments dont la somme forme l'ensemble du devenir historique. L'« époque » est plutôt renvoyée ici à son sens grec, désignant une sorte d'arrêt dans le cours du temps, par lequel le passé accède à la remémoration et à l'idéalité, en s'élevant au-dessus du transitoire et de l'occasionnel, et en permettant ainsi la manifestation du vrai. Ici, l'expérience du

[292] *Ibid*., p. 142 ; trad. fr. p. 80.

« classique » ne vient pas s'opposer à l'expérience de l'époque, mais l'une peut être comprise à la lumière de l'autre.

Le « classique », tel que l'entend Gadamer, semble être l'expression éminente de ce que Hölderlin appelait la « dissolution idéale ». Dans l'expérience du « classique », aussi bien que dans l'expérience de l'époque, on porte le regard en arrière : la césure épochale s'établit par la remémoration de l'ancien dans sa dissolution ; le « classique » devient visible dans la rétrospection, sur le fond d'« une conscience de décadence et de l'éloignement »[293]. En définissant le « classique » comme « ce qui *du passé* se garde comme *ne l'étant pas* »[294] – autrement dit, ce qui, du passage historique, n'est pas passé, mais demeure –, Gadamer anticipe ainsi la découverte de la structure essentielle de l'historique mise en lumière à partir de son interprétation de Hölderlin. Or, loin d'être un cas exceptionnel venant contredire le cours historique en mouvement (telle l'instance supra-historique), le « classique » incarne au contraire un trait fondamental de la réalité historique, l'être qui subsiste dans le périr : « Dans le "classique" arrive ainsi à son apogée *un caractère général de l'être historique*, la préservation à travers la ruine du temps. »[295] C'est en ce sens que Gadamer dira du « classique » que c'est un concept « véritablement historique » (*eine wahrhaft geschichtliche Kategorie*), c'est-à-dire il relève de la réalité historique (*geschichtlich*) elle-même, au lieu d'exprimer une façon dont la conscience historique (*historisch*) décrit son objet – un style parmi d'autres.

> Si le « classique » est une catégorie vraiment historique, c'est précisément parce qu'il est plus qu'un concept d'époque, qu'un concept historique de style, sans avoir pour autant l'ambition de représenter une valeur supra-historique. Il désigne non pas une qualité assignable à des phénomènes historiques déterminés, mais une excellence de l'être-historique même, le privilège historique de la conservation (*Bewahrung*) qui, à la faveur d'une confirmation (*Bewährung*) sans cesse renouvelée, donne l'être à une vérité (*ein Wahres*).[296]

En manifestant une structure épochale – au sens gadamérien, comme ce qui présuppose la conservation et la confirmation du devenir historique –, le « classique » est également « plus qu'un concept d'époque », car, outre la dissolution idéale par laquelle le passé se confirme, il en signifie aussi la *transmission*. C'est pourquoi, le classique ne désigne pas seulement l'épochal, mais le *trans*-épochal[297] : ce qui traverse des époques et, en toute époque, se manifeste comme « contemporain ».

---

[293] *GW* 1, p. 293 ; trad. fr. *VM*, p. 310.
[294] *Ibid.*, p. 294 ; trad. fr. p. 311. [Nous soulignons]
[295] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* [Nous soulignons]
[296] *Ibid.*, p. 292 ; trad. fr. p. 308.
[297] Nous devons le terme de « trans-épocalité » au cours de Marlène Zarader sur Gadamer, donné à l'université Paul-Valéry Montpellier 3 à l'automne 2014. Des éléments de ce cours ont depuis été repris dans

Lorsqu'il définit le « classique » comme un mode d'être « soustrait aux fluctuations du temps et aux variations de son goût »[298] et comme ce qui communique son sens de manière immédiate, Gadamer met en évidence sa signification « normative », laquelle consiste en ce que le « classique » possède une *excellence* et une *exemplarité* propres. Cette portée normative du « classique » est d'abord caractéristique de la vision qu'en porte le classicisme, où l'idéal normatif est réconcilié avec la signification historique du « classique », en tant qu'accomplissement et perfection que le développement humain atteint à un moment particulier de son devenir. Ici, le « classique » désigne à la fois « un idéal de style au contenu défini » et « un temps ou l'époque qui avait réalisé cet idéal »[299]. C'est cet *idéal normatif* que vise à dissoudre l'approche historiciste du « classique », tout en conservant son sens « historique » : la vision dite « historique » réduit le « classique » à une époque historique particulière parmi d'autres et un style correspondant, qui se situe entre l'archaïque et le baroque (suite à une classification établie par Hegel). Le « classique » serait ainsi « une phase temporelle, une phase dans l'évolution historique, et nullement une valeur supra-historique »[300], un « bref moment où s'accordent mesure et plénitude »[301] et qui articule l'histoire humaine selon un « avant » et un « après ».

En visant à rétablir, face à cette approche historisante du « classique », la portée normative de celui-ci, Gadamer ne revient pas pour autant à la notion du « classique » élaborée par le classicisme : une valeur ou un idéal supra-historique qui serait incarné par une époque particulière. Ce serait, comme nous l'avons déjà établi, introduire dans l'histoire un principe qui lui est extérieur (et céder ainsi à l'apriorisme) – un étalon qui détermine l'articulation historique, mais reste lui-même anhistorique. Or, la normativité que Gadamer réserve au « classique » ne se laisse pas définir en termes de supra-historique et d'éternel. En ce sens, le classicisme[302], fondé sur l'idée du « classique » radicalement

---

un ouvrage : M. ZARADER, *Lire* Vérité et méthode *de Gadamer*, *op. cit.*, voir p. 240 *sq*. Un terme semblable pour désigner le mode d'être du « classique » a été mentionné par Carsten Dutt lors de son entretien avec Gadamer en 1993 : Dutt parle de la « transcontextualité » (*Transkontextualität*), voir *HAPP*, p. 48 ; trad. fr. *HEPP*, p. 76. Dans notre travail, nous privilégions le premier terme au second, en vertu de sa connotation temporelle et en raison de l'importance qu'ont pour notre analyse les notions d'époque et d'expérience épochale.

[298] *GW* 1, p. 293 ; trad. fr. *VM*, p. 309.

[299] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[300] *Ibid.*, p. 292 ; trad. fr. p. 308.

[301] *Ibid.*, p. 291 ; trad. fr. p. 307.

[302] Il y a eu des tentatives de faire remonter la conception gadamérienne du « classique » au classicisme (on pense à la critique de H. R. Jauss notamment, qu'on abordera plus loin). À nos yeux, il s'agit d'un rapprochement illégitime. Gadamer a répondu à ce reproche en renonçant à toute parenté avec le courant du classicisme et, ainsi, avec une conception anhistorique du « classique », dans « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », *GW* 2, p. 13 ; trad. fr. *AC* II, p. 24 : « C'est à mon sens se méprendre sur l'illustration de l'historicité de la compréhension que j'avais présentée, en ayant recours au concept de "classique", que d'y voir la défense d'un classicisme lié au modèle antique et de la conception

intemporel, soustrait à l'histoire, ne présente pour Gadamer qu'un autre extrême, symétrique de l'historicisme pour lequel il n'y a rien d'intemporel.

Comme nous venons de le montrer, être « classique » n'exclut pas être historique, mais au contraire appartient à l'essence même de ce qu'est l'histoire. Ce n'est donc absolument pas l'élément *historique* qui pourrait contredire l'essence du « classique », mais la lecture *historisante* qui en obscurcit l'être propre. Gadamer s'efforce de mettre en évidence le fait que l'aspect normatif appartient à l'être même du « classique » et est présent jusque dans l'acception moderne du terme, malgré son historisation. Cela s'exprime par le fait que la conscience historique, dans son attitude historisante et objectivante voulant établir une égalité entre les époques, pour qu'aucune d'entre elles ne puisse se poser comme étalon, ne peut pas annuler ou relativiser la chose qui est classique. « [E]st classique tout ce qui tient face à la critique historique, parce que sa force, qui historiquement oblige, celle de son autorité qui *se transmet et se conserve*, devance toute réflexion historique et s'y maintient. »[303]

Ainsi, le cas du « classique » permet à Gadamer de surmonter l'approche historiciste de la réalité historique : étant par principe quelque chose de fondamentalement différent du mode d'être d'un document ou d'un vestige historiques, le « classique » met la conscience herméneutique face à l'expérience d'un sens « vivant »[304]. Ici, l'aliénation dont souffre la chose face à l'attitude historique, n'est plus guère à l'œuvre. Le « classique » n'impose pas le besoin d'un « détour historique », mais son sens se montre tel qu'il parle directement au présent, il nous atteint dans la plénitude de sa signification[305].

Dans cette lumière, on pourrait préciser l'idée gadamérienne d'un *sens universellement accessible*[306] que le concept de classique semble mettre en valeur. Un tel sens n'est pas de l'ordre de l'idée hégélienne qui domine et détermine le déploiement

---

vulgaire du platonisme. La vérité est à l'opposé de cela. L'exemple du "classique" est destiné, dans *Vérité et Méthode*, à montrer concrètement tout ce qui entre de mobilité historique dans l'intemporalité de ce que l'on appelle classique (comportant assurément un élément normatif, mais aucune définition de style), en sorte que la compréhension ne cesse pas de changer et de se renouveler. »

[303] *GW* 1, p. 292 ; trad. fr. *VM*, p. 309. [Nous soulignons]

[304] Voir l'explication du terme « vivant » *supra*, p. 192, note 221.

[305] Pourrait-on reconnaître dans la conception gadamérienne de la transmission historique le principe que nous avons déjà dégagé à partir de l'être de l'œuvre d'art ? De sorte que, par analogie avec l'œuvre musicale dont l'interprétation laisse apparaître l'œuvre elle-même, ici ce serait la chose elle-même qui est transmise et non une image ou un « écho » du passé. Manifestement, le même schéma de l'auto-présentation, propre à tout ce qui a sens, est ici impliqué. Ce qui a conduit notamment H. R. Jauss à désigner comme les présupposés du concept gadamérien du classique « l'esthétique de la *mimèsis* et la métaphysique substantialiste qui la fonde » (H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 62), ainsi que le principe d'« émanation » (*ibid.*, p. 63), sans pour autant prendre en compte la redéfinition essentielle par Gadamer du concept traditionnel de *mimèsis*, laquelle implique sa « temporalisation », voir notre Partie I, *supra*, p. 58 *sq*.

[306] Voir *GW* 1, p. 280 ; trad. fr. *VM*, p. 297 et *supra*, p. 199.

historique, il ne renvoie pas non plus à « la célèbre notion d'une relation immédiate de toutes les époques à Dieu »[307] élaborée par Ranke[308] ; mais, ce qui est ici en jeu, c'est la possibilité d'une « *co-appartenance* » au monde qui est transmis par le « classique ». C'est néanmoins à Hegel que Gadamer emprunte la formule susceptible de rendre compte de l'expérience du « classique », à savoir « ce qui se signifie (*Bedeutende*) et, s'interprète (*Deutende*) ainsi lui-même »[309] (bien que, comme le remarque Gadamer, en accordant à l'art classique le statut de la « religion de l'art » et en le qualifiant comme ayant un caractère passé (*Vergangensheitscharakter*), Hegel contribue directement à l'historisation du concept de classique). Comme l'explique Gadamer, est classique

> ce qui se conserve *parce que* c'est lui-même qu'il signifie et lui-même qu'il interprète ; ce qui, donc, parle de telle manière qu'il ne se réduit pas à une simple déclaration sur quelque chose de disparu, ou à un simple témoignage sur quelque chose qui reste à interpréter ; c'est, au contraire, ce qui à n'importe quel présent dit quelque chose comme s'il ne le disait qu'à lui.[310]

On pourrait ici établir un rapprochement important entre la médiation temporelle – c'est-à-dire le lien entre le passé et le présent – et son fondement herméneutique : le sens et le temps sont réunis dans une sorte de continuité herméneutique. C'est sur le fond de la communauté du sens qui s'étend entre le passé et le présent que notre appartenance au monde du « classique » et que l'appartenance du « classique » à notre monde peut s'ériger par-delà toute différence historique. De nouveau, nous rencontrons ici une « intemporalité » qui existe temporellement, « une sorte de présence intemporelle, contemporaine de tout présent »[311] : dans l'être du « classique » s'affirme le mode de présence dans le temps que Gadamer, dans le cas de l'expérience de l'œuvre d'art, a appelé la « contemporanéité » (*Gleichzeitigkeit*)[312]. Pourtant, si dans sa réflexion sur l'œuvre d'art, Gadamer songe plutôt à mettre l'accent sur la médiation totale, c'est-à-dire, la « sursomption » de toute différence historique entre l'œuvre et le spectateur, dans l'exemple du « classique », où il s'agit manifestement de la même totalité de médiation, il prend soin d'insister sur le caractère lui-même *historique* de celle-ci : « [C]e qui est

---

[307] *Ibid*., p. 206 ; trad. fr. p. 222.

[308] L. von RANKE, *Über die Epochen der neueren Geschichte, Vorträge dem König Maximilian II. von Bayern*, gehalten von Leopold von Ranke; herausgegeben von Hans Herzfeld, Ulrich Steiner, 1948 (Kapitel 1) : « jede Epoche ist unmittelbar zu Gott » (« chaque époque est en rapport direct avec Dieu »).

[309] *GW* 1, p. 294 ; trad. fr. *VM*, p. 311. Voir G.W.F. HEGEL, *Cours d'esthétique* (édition Hotho), vol. 2, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, Paris, Aubier, 1996, p. 11 *sq*. : « [L]a beauté classique a pour intérieur propre la signification libre, *autonome*, autrement dit non pas la signification d'une chose quelconque, mais ce qui *se signifie soi-même* et par là *s'interprète* également *soi-même*. »

[310] *GW* 1, p. 294 *sq*. ; trad. fr. *VM*, p. 311.

[311] *Ibid*., p. 293 ; trad. fr. p. 309.

[312] Voir notre analyse sur la « contemporanéité » dans l'expérience esthétique, *supra*, Partie I, ch. 2, §2(a), p. 77 *sqq*.

"classique" est incontestablement "intemporel", mais cette intemporalité est *une modalité de l'être historique*. »[313]

Cependant, certains critiques n'ont pas pris conscience de cette précision importante, en s'attaquant à l'« intemporalité » du « classique » dans laquelle ils ont vu la négation de l'historique et le retour à la métaphysique de la substance. Ainsi, pour Hans Robert Jauss, c'est lorsque cette immédiateté du « classique » qui parle à toute époque est érigée chez Gadamer « en prototype de toute médiation historique entre le passé et le présent »[314], que le principe de l'histoire de l'action est trahi et que l'historicité de la compréhension se trouve contredite.

Jauss entend cette immédiateté du « classique » en termes de « classicité garantie », de l'« évidence sans problème de ce que l'on est convenu d'appeler le "chef-d'œuvre" »[315], c'est-à-dire, comme l'*adéquation absolue* entre la chose et la compréhension, ce qui implique la disparition de toute tension entre le passé et le présent, l'abolition de la distance temporelle et, par conséquent, « laisse échapper le rapport entre question et réponse à partir duquel se constitue toute tradition historique »[316]. Dans cette adéquation, le sens du « classique » serait toujours le même, préétabli et indépendant de la situation historique de l'interprète, en se manifestant en vertu d'une « émanation » qui ferait disparaître « [la] dimension virtuelle du sens et [le] rôle producteur de la compréhension »[317]. Or, dans l'image que se fait Jauss du concept gadamérien de classique, on reconnaît non seulement ce dont Gadamer cherche à se distancier – l'idéal anhistorique du classique –, mais aussi le fait que cette image se méprend sur les transformations fondamentales que, comme on l'a vu à partir du cas de l'œuvre d'art, l'herméneutique gadamérienne apporte à la doctrine platonicienne de la *mimèsis* et, plus largement, comme Gadamer le désigne, au problème de la « concrétisation de l'universel »[318]. Ce n'est pas « hypostasier la tradition »[319] que d'affirmer le mode d'être du classique comme étant exemplaire pour toute médiation historique, mais au contraire postuler sa mobilité vivante – on l'a appelée la « trans-épochalité » – de sorte que la tradition continue à vivre dans la compréhension toujours particulière. Comme le dira Gadamer plus tard en réponse aux reproches de Jauss :

---

[313] *GW* 1, p. 295 ; trad. fr. *VM*, p. 311. [Nous soulignons]
[314] H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 61.
[315] *Ibid.*
[316] *Ibid.*
[317] *Ibid.*, p. 62.
[318] « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », *GW* 2, p. 22 ; trad. fr. *AC* II, p. 35.
[319] H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 62.

> Le classique est dans ma pensée un concept historique, temporel, une détermination relationnelle qui ne dénote pas une qualité, mais bien une relation herméneutique : « le privilège de la conservation » (*Vorzug der Bewahrung*), comme je l'ai nommé.[320]

Nous verrons par la suite, en interrogeant le concept de distance temporelle, que non seulement le « classique » ne nie pas la distance temporelle, mais qu'il est l'expression la plus accomplie de sa productivité, ce dont l'attitude historisante ne réussit jamais à dissoudre la contemporanéité, et dont le sens traverse l'histoire de manière illimitée.

On pourrait conclure que le concept de classique, bien qu'ayant un statut d'*exemple*[321] dans *Vérité et méthode* (question à propos de laquelle Gadamer précise qu'elle « ne prétend pas avoir d'importance en elle-même »[322]), se lit plutôt comme modèle *exemplaire* qui renvoie à ce qui, dans l'histoire, se conserve en s'inscrivant dans chaque nouveau présent, et décrit l'être de la tradition en tant que telle, ainsi que l'idéal de la médiation herméneutique du passé avec le présent. « [C]ette médiation historique entre le passé et le présent, qui caractérise le concept de "classique", est-elle finalement le substrat agissant qui se trouve à la base de toute attitude historique ? »[323] À titre de « classique » se dit ce qui, dans l'histoire, résiste à l'abstraction historiciste. À travers le « classique », c'est la tradition elle-même qui nous adresse sa parole comme étant contemporaine au sein de notre propre présent. Réciprocité que Gadamer exprime merveilleusement par une formule symétrique : « Notre compréhension contiendra toujours […] la conscience de co-appartenir à ce monde [du « classique »]. Ce à quoi correspond en revanche la co-appartenance de l'œuvre à notre monde. »[324] À l'homogénéité de la vie et la co-génialité des esprits humains qui fournissent la base de toute compréhension pour l'herméneutique romantique et qui excluent toute détermination historique du comprendre, s'oppose ici un tout autre fondement : celui de la médiation historique, de la communauté du passé et du présent au sein de la tradition qu'ils partagent.

b) La distance temporelle et la productivité herméneutique du temps

Lorsqu'il pense la médiation herméneutique entre la tradition et l'interprète, Gadamer s'interroge aussi sur les conséquences que cette médiation, sous forme

---

[320] *HAPP*, p. 47 ; trad. fr. *HEPP*, p. 74.
[321] Le chapitre sur le « classique » s'intitule « L'exemple du "classique" », *GW* 1, p. 290-295 ; trad. fr. *VM*, p. 306-312.
[322] *Ibid*., p. 295 ; trad. fr. p. 312.
[323] *Ibid*. ; trad. fr. *ibid.*
[324] *Ibid*. ; trad. fr. p. 311.

d'appartenance à une tradition, apporte pour la compréhension elle-même. Tel est l'enjeu de sa réflexion sur la distance temporelle dont la participation à la médiation herméneutique doit être reconnue. La figure de l'*appartenance* sera ici elle-même fondamentalement précisée, dans la mesure où la situation de l'interprète n'est pas seulement définie comme appartenant à la tradition, mais est interrogée à la lumière de l'aspect *critique* qu'entraîne cette appartenance.

Le conditionnement historique de la compréhension, l'agir de l'histoire sur le présent de l'interprète – ce que Gadamer désigne comme « facteur de la tradition dans l'attitude historico-herméneutique »[325] – doit être complété par l'historicité de la chose elle-même qui nous est transmise, son inscription dans le mouvement historique et son application au présent. Ainsi, la médiation (ou le conditionnement historique) se présente comme essentiellement *réciproque*, ou double : tout comme il n'y a pas de compréhension sans une communauté déjà maintenue avec la tradition, il n'y a pas de transmission qui se fasse hors la participation de l'interprète. L'appartenance à la tradition doit s'accompagner de la clarification des préjugés que la tradition transmet, inclure son application active au présent. La communauté de l'interprète avec la tradition se trouve en continuelle formation : sans se résumer à une réception passive et inconsciente du sens transmis, cette formation implique avant tout un travail de construction, ou production, qu'accomplit l'interprète en prenant part à « l'événement de la transmission », « où nous ne cessons pas ainsi de déterminer cet événement même »[326]. Gadamer découvre cette réciprocité dans la structure circulaire de la compréhension et la conçoit, avec Heidegger et à la différence de l'herméneutique antérieure, comme étant constamment en mouvement. Ce double mouvement signifie ainsi l'inscription de la *totalité* du phénomène herméneutique dans le temps, laquelle présuppose non seulement une compréhension vivante d'un sens passé, mais la vie du sens lui-même dans la compréhension.

La circularité herméneutique qui se trouve posée par l'ancien principe du tout et de la partie inaugure la réflexion gadamérienne sur la distance temporelle. En inscrivant la distance temporelle au cœur du phénomène herméneutique et, plus encore, en reconnaissant son agir productif, Gadamer ne se contente plus d'appliquer ce principe, mais cherche à le redéfinir : cette redéfinition concerne en premier lieu l'idée de l'achèvement du cercle. Pour la tradition antérieure de l'herméneutique, le cercle peut être dépassé dans la compréhension achevée, il disparaît dès que le « tout » du sens est compris

[325] *Ibid*., p. 300 ; trad. fr. p. 317.
[326] *Ibid*., p. 298 *sq*. ; trad. fr. p. 315.

et confirme les parties. Or, dans la conception gadamérienne, un tel achèvement ne se produit jamais (ce qui ne met pas en question la possibilité d'une compréhension réussie), mais est toujours différé du fait de l'historicité du phénomène herméneutique.

Nous allons maintenant suivre le fil du développement gadamérien, afin de relier, au cours des prochaines sections, les modalités de l'expérience herméneutique qui contribuent à l'explicitation de la figure de la médiation : la distance temporelle, l'histoire de l'efficience et, enfin, la fusion d'horizons. Or, ces trois éléments, bien qu'explicitant un seul et même enjeu, ne forment pas une évolution : la « distance » n'est pas ici un obstacle à la « fusion », mais au contraire s'y trouve soigneusement inscrite. Notre analyse commence par l'explicitation de la distance temporelle, qui, chez Gadamer, obtient une fonction inhabituelle car elle doit être *entendue comme médiation.* Ici encore, le cas du « classique » sera pour nous instructif afin de mettre en lumière le rôle de l'éloignement temporel dans la compréhension.

Si le « classique » « n'a pas besoin de […] vaincre la distance historique »[327], car il existe en continuelle médiation avec le présent, il n'est pas pour autant la négation pure et simple de cette distance. On peut toujours voir le « classique » selon son sens historique (en tant qu'il se rapporte à une époque particulière), mais cet aspect historique n'épuise pas la signification du « classique » : « Ce n'est justement pas […] le témoignage de quelque chose qui doit d'abord être interprété. »[328] Il paraît même que le cas du « classique » est particulièrement révélateur quant à la compréhension de la signification que la distance temporelle a pour l'herméneutique. Adressons-nous, afin de saisir la façon dont la distance temporelle peut agir sur le « classique », à l'une des définitions que Gadamer donne du « classique » et selon laquelle « [c]e que dit précisément le mot "classique", c'est que la durée pendant laquelle une œuvre communique directement son sens est par principe *illimitée* »[329]. Une œuvre classique est considérée ici du point de vue de son existence dans le temps. Et il est évident que le caractère immédiat du « classique » lié à l'inépuisabilité et à l'inaliénabilité de son sens, n'implique nullement l'abolition de la distance temporelle, mais au contraire, présuppose son *illimitation*. Tout comme l'« intemporalité » du « classique » doit s'entendre en termes de « trans-épochalité », comme une persistance *à travers* le temps, son immédiateté ne résulte pas de l'abstraction de tout éloignement historique, mais présente au contraire la perfection, le degré maximal qu'atteint l'agir de la distance temporelle. Le caractère impérissable du « classique » signifie justement qu'une

---

[327] *Ibid*., p. 295 ; trad. fr. p. 311.
[328] *HAPP*, p. 49 ; trad. fr. *HEPP*, p. 77.
[329] *GW* 1, p. 295 ; trad. fr. *VM*, p. 311. [Nous soulignons]

œuvre ne s'enferme pas dans son époque, qu'elle ne devient pas un vestige dépassé pour les générations à venir, mais, dans sa capacité à traverser l'histoire, permet à la distance temporelle de s'étendre à l'infini sans que le sens de l'œuvre se perde et se dissolve dans le passé.

Il y a un autre aspect de la persistance du « classique » à travers le temps qui doit être souligné. L'illimitation de la distance temporelle dans le cas du « classique » ne résulte pas seulement de sa subsistance dans le temps, mais implique aussi *enrichissement*. Lorsque Gadamer évoque « une authentique productivité de l'avenir »[330], il se réfère toujours à l'illimitation de la distance temporelle qui révèle des possibilités indéfinies de l'interprétation[331]. Dans cette lumière, la persévérance du « classique » dans le temps n'implique pas qu'il soit à l'abri de toute mutation, ni que son interprétation soit toujours la même. C'est ici le véritable sens de la médiation pour l'herméneutique, que nous allons mettre en avant dans la figure de la distance temporelle : une transmission qui est toujours portée par le mouvement de l'histoire et qui s'accomplit comme un processus sans fin, dans lequel le sens véritable de la chose se cristallise (ce dégagement n'est pas « l'affaire d'un instant »[332], dit Gadamer), en émergeant au sein des configurations toujours nouvelles de la compréhension, et dans lequel ainsi, la compréhension est l'unité de la reconnaissance et de la production.

On pourrait cependant se demander : en quoi la distance temporelle, plutôt que d'être rupture et aliénation, est-elle *médiation* ? La position gadamérienne se place de nouveau ici, semble-t-il, entre deux extrêmes : l'un serait la négation totale de la distance temporelle dans l'herméneutique romantique qui cherchait la reproduction exacte du sens ; l'autre – l'absolutisation de cette distance au sens d'aliénation, qui se produit dans la conscience historique et s'exprime comme la séparation du passé et l'abstraction du présent. Dans la figure de la distance temporelle, pour Gadamer, se condensent à la fois la *connexion* qui se maintient entre le passé et le présent (ce qui corrige l'aliénation de la conscience historique) et le *changement* que le temps apporte à toute chose passée (ce qui permet de surmonter l'idéal romantique de la reproduction exacte du sens). Ce sont ici les deux éléments constitutifs de toute médiation, ou encore une autre manière de désigner l'entre-deux de l'herméneutique qui se place entre la familiarité et l'étrangeté : toute connexion qui nous relie à la tradition comporte également de l'obscurité.

---

[330] *Ibid*., p. 303 ; trad. fr. p. 319.

[331] Nous expliciterons ce caractère illimité du sens impliqué dans le mouvement historique, à l'aide de la figure du dialogue infini, dans la troisième partie de l'étude, §3 (b), p. 289 *sqq*.

[332] *PCH*, p. 87.

L'introduction du principe de la distance temporelle se fait à un moment significatif de *Vérité et méthode*, lorsque Gadamer cherche à fonder une conséquence épistémologique de l'appartenance à la tradition, à savoir la possibilité de distinguer, après avoir établi l'importance des préjugés pour la compréhension, entre les préjugés vrais et ceux qui nuisent à la justesse du comprendre. Le moyen de les distinguer semble être offert par l'éloignement temporel, de sorte qu'un recul suffisant dans le temps donne une vision plus complète de la situation et éclaire donc la véritable nature d'un préjugé. Bien qu'on puisse douter de l'infaillibilité absolue de ce moyen de filtrage qu'est la distance temporelle (ce que Gadamer lui-même a pleinement reconnu[333]) – en effet, l'éloignement temporel peut tout autant conduire à la justesse plus grande de la connaissance qu'à l'oubli –, on ne peut pas méconnaître l'élément *critique* auquel donne lieu l'introduction de la distance temporelle dans le modèle herméneutique et qui présuppose que l'appartenance à la tradition ne soit pas sa réception muette (comme le croyait l'*Aufklärung* dans son rejet de toute autorité), mais le questionnement et la révision constante de sa légitimité.

Ce reproche en faillibilité qu'on adresse à la distance temporelle ne semble justifié que si l'on considère sa fonction critique d'un point de vue *absolu* – comme ce qui, à la manière d'un outil, doit fonctionner à tout moment et en toutes circonstances. Or, dans la conception gadamérienne, le recul temporel n'est pas une méthode dont on se sert librement, il s'établit plutôt dans un processus toujours renouvelable et qui n'atteint jamais son épuisement : « La distance temporelle qui opère ce filtrage n'a pas une dimension fixée une fois pour toutes (*abgeschlossene*), elle est prise dans un mouvement et une extension constants. » [334] L'ouverture de la distance temporelle elle-même, comprise comme processus, la distingue fondamentalement de la distance objectivante qu'établit la conscience historique lorsqu'elle cherche à considérer une époque ou une tradition comme un contexte clos et séparé, et qui traduit la volonté de dominer du regard un processus historique.

L'inépuisabilité de la distance temporelle n'est pas un défaut, en elle réside au contraire « une possibilité positive et productive de la compréhension » [335]. L'aspect « positif » de la distance temporelle ne se borne pas au filtrage des préjugés transmis par la tradition, mais contient un « élément productif », de sorte que la compréhension contient *plus* que la production originelle et ne se borne pas à être sa simple reproduction : « Le

---

[333] Nous renvoyons, sans reprendre ici les détails, à l'auto-correction que Gadamer fait, dans la réédition de *Vérité et méthode* (voir note 228, *GW* 1, p. 304 ; trad. fr. *VM*, p. 320).

[334] *Ibid.*, p. 303 ; trad. fr. *ibid.*

[335] *Ibid.* ; trad. fr. p. 319.

sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours. C'est pourquoi la compréhension est une attitude non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive. »[336] À la justesse de la compréhension visée dans la fonction critique de la distance temporelle s'ajoute un aspect *productif*[337], qui présuppose un surplus de la compréhension. Pourtant, cette « production » doit, elle aussi, être entendue de façon correcte : ce n'est pas qu'à la totalité du sens déjà atteinte par la compréhension s'ajoute quelque chose de nouveau, et que l'interprète soit ici un co-auteur. La productivité de la compréhension ne se saisit qu'à la lumière de la finitude, ce qu'illustre la formule gadamérienne « *dès que l'on comprend, on comprend autrement* »[338].

Dans cette formule, Gadamer renonce au principe romantique de « comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris »[339]. La différence entre « mieux comprendre » et « comprendre autrement » évoque le problème de la *totalité* du sens, qui s'articule à partir du principe herméneutique du tout et de la partie : une compréhension meilleure signifie ainsi que le tout serait prédéfini et qu'il s'agirait, au cours de la compréhension, d'atteindre une justesse et une plénitude de plus en plus grandes jusqu'au moment où le compris serait égal à la chose. Ce serait établir la hiérarchisation de la compréhension – chaque nouvel interprète a une compréhension de plus en plus juste – ce qui contredit complètement l'enjeu du principe de l'éloignement temporel que Gadamer met en valeur. « Comprendre autrement » se place dans une optique totalement différente. Ce n'est pas écarter la vérité de la chose en la comprenant autrement qu'elle n'est, la différence n'affecte pas la justesse de la compréhension. La *justesse* elle-même semble ici redéfinie : il ne s'agit plus d'une totalité préétablie, mais, comme nous l'avons déjà dégagé dans la réflexion précédente, Gadamer entend le sens comme totalité ouverte, que par principe on ne peut pas épuiser. « Autrement » renvoie ici à l'altérité illimitée du temps, dont la « productivité » n'est pas prise au sens absolu – comme accroissement pur et simple du savoir, au sens de progrès –, mais comme *potentialité* qui tient compte de l'historicité. « Comprendre autrement » atteste ainsi la finitude de la compréhension, son historicité fondamentale, alors que « comprendre mieux » renvoie à une conscience qui

---

[336] *Ibid*., p. 301 ; trad. fr. p. 318.

[337] P. Marinescu désigne cette productivité de la compréhension comme « fonction ontologique » de la distance temporelle qui se distingue de la fonction épistémologique, ou critique. P. MARINESCU, « Tradition et distance temporelle : "de la justesse de la compréhension" chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit*., p. 315. Voir également, à ce sujet, P. MARINESCU, « L'universalité comme "aspect productif de la temporalité" chez Hans-Georg Gadamer », in I. Copoeru, P. Kontos and A. Serrano de Haro (eds.), *Phenomenology 2010*, vol. 3 : *Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: The Horizons of Freedom*, Bucharest, Zeta Books/Paris, Arghos-Diffusion, 2010, p. 317-340.

[338] *GW* 1, p. 302 ; trad. fr. *VM*, p. 318. [Souligné dans le texte]

[339] *Ibid*., p. 195 ; trad. fr. p. 211.

serait supérieure à la production originale. Contrairement à la tradition romantique, où la meilleure compréhension par le lecteur se mesurait à celle de l'auteur, la distance temporelle ne réunit pas seulement ses deux « bouts » – le passé de la tradition et la situation présente de l'interprète –, mais présuppose aussi la *totalité de l'histoire* qui s'inscrit entre les deux et qui n'est pas une masse inerte, mais quelque chose qui détermine et qui agit :

> Le véritable sens d'un texte, tel qu'il s'adresse à l'interprète, ne dépend précisément pas de ces données occasionnelles que représentent l'auteur et son premier public. Du moins il ne s'y épuise pas. Car la situation historique de l'interprète et, par conséquent, la totalité du cours objectif de l'histoire contribuent sans cesse à le déterminer.[340]

Ce troisième élément qui s'insère entre l'auteur et l'interprète – le « cours de l'histoire » qui dépasse tout autant la production originelle que l'interprète lui-même – se trouve formulé dans le principe gadamérien de la *Wirkungsgeschichte* que nous expliciterons plus loin. À présent, il convient seulement de remarquer que ce terme de *Wirkungsgeschichte* est délivré de l'ambiguïté propre à la notion de distance temporelle (l'« éloignement » qu'on prend habituellement pour une rupture), et qu'il présuppose la même puissance transformatrice du mouvement historique et son rôle constitutif dans la formation du sens – l'idée du « travail » de l'histoire, qui doit être interprétée à la lumière du principe du « devenir dans le périr ». Ce principe veut que la fécondité du temps ou le « travail » de l'histoire ne se réduit pas seulement à l'élargissement des connaissances, mais que la productivité soit aussi reconnue au « dépérissement » lui-même, lequel fait apparaître l'universalité et la teneur de la chose, sa signification véritable[341].

Résumons notre propos sur la productivité de la distance temporelle. La « différence insurmontable » entre l'interprète et l'auteur séparés par la distance temporelle, qui produit la différence dans le sens qu'il s'agit de comprendre, n'est pas une donnée accidentelle de l'expérience herméneutique, mais présente un « élément

---

[340] *Ibid*., p. 301 ; trad. fr. p. 318.

[341] *Ibid*., p. 303 ; trad. fr. p. 319. On pensera ici à une fonction semblable que joue le concept de *mimèsis* dans l'ontologie de l'œuvre d'art, dans la mesure où il désigne l'élévation de la chose à une vérité et sa délivrance du contingent et de l'occasionnel. On peut renvoyer également à l'interprétation gadamérienne de la « dissolution idéale » que nous venons de découvrir comme étant constitution du devenir historique lui-même, dans la mesure où la chose passée s'y révèle dans son essence et sa vérité, libérée des incertitudes et des attentes du présent. Et c'est manifestement dans le même sens que Gadamer dit de la distance temporelle qu'elle « évolue dans un *mouvement continuel d'universalisation* » ; le mouvement qui donne lieu à « l'universalité, purifiée par le temps » : « L'œuvre de [la temporalité] est de mettre en valeur une nouvelle espèce de "préjugés". Il s'agit de "préjugés" qui ne sont ni partiels, ni particuliers, mais qui constituent au contraire les *idées directrices* fondées de la compréhension véritable. » (*PCH*, p. 87, nous soulignons). Il convient d'ajouter que cette « universalisation » qui a lieu dans et par le temps et signifie élévation à une vérité et à une permanence, n'entraîne pas l'abandon de l'historique, étant elle-même insérée dans la transmission productrice.

transcendantal » de cette expérience, « une structure nécessaire et universelle de tout acte compréhensif »[342]. Cette structure fait écho à la reconnaissance par Heidegger de la temporalité fondamentale et constitutive du *Dasein* – son historialité. L'éloignement temporel se présente comme une altérité agissante, non seulement critique, mais productrice ; révélatrice de la vérité et témoignant en même temps de l'illimitation de cette vérité. Face à cette altérité, la subjectivité n'a plus la tâche de faire le partage entre ses préjugés de différente nature, d'autant plus que pour elle ces préjugés sont par eux-mêmes imperceptibles :

> [L]a « lecture » de la compréhension selon le paradigme de l'appartenance repose sur un acte essentiel et audacieux : l'homme est délivré de la capacité de distinguer une compréhension vraie d'une autre qui est fausse ; finalement, ce n'est qu'au temps et à son intelligence que Gadamer reconnaît cette qualité.[343]

Or, la reconnaissance de l'« intelligence » herméneutique du temps doit s'accomplir non seulement par rapport à son rôle de « *critère aléthique* »[344], c'est-à-dire sa puissance révélatrice de la vérité, mais aussi en tenant compte de la *participation du temps à la vérité elle-même*, laquelle est conçue par l'herméneutique comme étant *vérité historique*. Si, à côté de l'immédiateté d'une révélation soudaine (qui est de l'ordre de l'événement), l'herméneutique reconnaît une lente cristallisation de la chose au fil du temps, au fur et à mesure de l'accroissement de la distance temporelle, cette cristallisation veut dire que la vérité n'est pas seulement en tant qu'elle devient *reconnaissable* avec le temps, lorsque la distance permet de porter un jugement, mais qu'elle *se produit aussi au cours de ce temps*. La vérité de la chose et sa signification authentique ne se dégagent pas à partir d'un contexte clos, où aucun élément du présent ne se trouve impliqué (comme le voulait la conscience historique), mais elle inclut l'existence historique de la chose qui la relie au présent. Le dégagement du sens véritable de la chose (« celui qu'elle porte en elle-même ») n'arrive jamais à son terme, « c'est [...] un processus illimité »[345] – justement parce que le devenir historique de la chose présuppose aussi une vérité *en devenir*, une vérité plurielle et indéfinie, qui *se fait* avec l'histoire et qui, comme l'histoire, n'arrive jamais à sa fin.

---

[342] P. MARINESCU, « Tradition et distance temporelle : "de la justesse de la compréhension" chez Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*, p. 306.

[343] *Ibid.*, p. 311. Sans doute, la dernière phrase de cette citation est trop radicale (voir notre note 333, *supra*, p. 217). Nous préférons donc retenir ici seulement l'idée d'une intelligence du temps qui participe à la distinction des préjugés, sans lui accorder un rôle exclusif dans cette tâche.

[344] P. MARINESCU, « Tradition et distance temporelle... », *op. cit.*, p. 311 *sq*.

[345] *GW* 1, p. 303 ; trad. fr. *VM*, p. 320.

Dans la figure de la distance temporelle, le *temps* ne se présente donc pas comme une condition accessoire de l'expérience, mais participe directement et activement à l'interaction du sens et de la compréhension, ainsi qu'à la constitution elle-même du sens. L'« objet » herméneutique lui-même vit et change dans le temps, la temporalité agit des deux côtés, et non seulement sous la forme de la compréhension vivante et temporelle qui se rapporterait à des entités stables de sens. Gadamer parle à la fois du « mouvement de la tradition » et du « mouvement de l'interprète »[346], « une mobilité historique non seulement dans l'événement mais dans la compréhension elle-même »[347]. Cette double mobilité ou temporalité – aussi bien de la conscience herméneutique que de son « objet » – se trouve parmi les postulats les plus fondamentaux de la théorie herméneutique gadamérienne.

c) La productivité du temps comprise à partir du principe de *Wirkungsgeschichte*

La reconnaissance de la fécondité du temps, déjà présupposée dans le rôle positif de la distance temporelle dans la compréhension, atteint son sommet dans le concept célèbre de *Wirkungsgeschichte*, traduit comme « histoire de l'efficience » (P. Fruchon *et al*.), mais aussi comme « travail de l'histoire » (traduction très éclairante par J. Grondin[348]), et qui associe, à l'idée de l'histoire ou du devenir, celle de l'action ou de l'efficience. Bien que ces deux idées sonnent immédiatement à l'oreille dans le mot lui-même, ici aussi s'impose la nécessité d'une réhabilitation du concept par rapport à son acception traditionnelle. Dans la science historique, la *Wirkungsgeschichte* présente une « thématique seconde » en renvoyant non pas au phénomène historique ou à l'œuvre eux-mêmes, mais à la réception qu'ils ont eue dans l'histoire. Une telle acception tient à l'image de la compréhension pure de la chose, atteinte par-delà les interprétations qu'elle a reçues au cours du temps. En établissant une séparation entre la chose (événement historique, œuvre, etc.) et sa réception, elle confirme l'illusion de ce que Gadamer appelle « le fantôme d'un objet historique »[349] : l'exigence de la conscience historique de considérer son objet à partir d'un contexte clos, qui se traduit en la volonté d'isoler le sens d'une chose par rapport à son existence ultérieure dans l'histoire, et ainsi par rapport à son inscription dans le présent.

---

[346] *Ibid*., p. 298 ; trad. fr. p. 315.
[347] *Ibid*., p. 295 ; trad. fr. p. 312.
[348] Cette traduction est d'ailleurs très proche de la façon dont Gadamer lui-même, dans ses conférences de Louvain prononcées en français et éditées plus tard sous le titre *Le problème de la conscience historique*, rend la *Wirkungsgeschichte* par « le principe de la productivité historique » (*PCH*, p. 91).
[349] *GW* 1, p. 305 ; trad. fr. *VM*, p. 321.

Or, Gadamer cherchera à montrer que la *Wirkungsgeschichte* n'est pas quelque chose de secondaire et d'inconsistant par rapport au phénomène historique lui-même, mais fait partie de sa réalité : la chose elle-même, en tant qu'essentiellement historique, accède à son être propre au cours de son devenir dans l'histoire, sans qu'on puisse réellement trancher entre son monde originel et son existence historique. Comme il le souligne, ne pas tenir compte de cette histoire de l'action, signifie oublier « la moitié de ce qui est réel » et, ainsi, « l'entière vérité de ce phénomène si nous la confondons avec le phénomène lui-même dans son immédiateté »[350]. Il suffit de reconnaître qu'il n'y a pas d'immédiateté pure de l'approche d'un phénomène historique, mais que, pris dans la distance temporelle, laquelle détermine notre situation présente, « nous sommes toujours soumis aux effets (*Wirkungen*) de l'histoire de l'action (*Wirkungsgeschichte*) », qui « ne cesse pas d'intervenir, même soustraite à la connaissance et, par conséquent, au contrôle »[351]. Reconnus comme faisant partie de l'être même d'un objet historique, les « effets de l'histoire » s'inscrivent ainsi dans la compréhension elle-même, qui les porte sans toujours les discerner – et correspondent à ce que nous avons précédemment rencontré sous le nom de *préjugés*.

La science historique entend l'histoire de la réception en termes de subjectivité, en la définissant comme une série d'interprétations subjectives – la réduisant ainsi à la façon dont on comprend la chose et donc à quelque chose d'extérieur à celle-ci, un accident par rapport à sa réalité, qu'on peut facilement supprimer comme étant insignifiant pour l'objectivité que l'on cherche à atteindre. Or, la transformation que Gadamer apporte à ce concept vise à révéler la *réalité* de l'histoire de l'efficience, en reconnaissant pour ainsi dire l'efficience de l'histoire elle-même, mais aussi l'effectivité de cet élément de la compréhension à l'œuvre dans la tradition. Ainsi, la notion de *Wirkungsgeschichte* vise chez Gadamer non seulement à confirmer la puissance de la transformation historique qui affecte toute chose et la compréhension elle-même (ainsi on la comprend comme « travail de l'histoire »), mais aussi à mettre en lumière l'inscription de la compréhension elle-même dans l'être de la tradition, c'est-à-dire l'influence de la compréhension sur la chose au cours de l'histoire (en ce sens, il s'agirait proprement de l'« histoire de l'efficience »).

La prise en compte du principe de la *Wirkungsgeschichte* permet à Gadamer de transformer radicalement le concept de conscience qui lui correspondrait : selon lui, la notion de « conscience historique » nécessite d'être révisée en mettant en avant son

---

[350] *Ibid*., p. 306 ; trad. fr. p. 322.
[351] *Ibid*., p. 305 ; trad. fr. *ibid.*

caractère de « conscience de l'histoire de l'action » (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*). Le modèle traditionnel de la conscience, qui détermine la façon dont la conscience historique se rapporte à son objet, est le résultat d'une abstraction : en effet, c'est une conscience qui prétend dépasser sa propre situation historique, conformément à sa structure de réflexivité qui exprime la supériorité de la conscience par rapport à ce dont elle est conscience. Cette abstraction tient à l'idéal de l'*Aufklärung* qui est de dissoudre toute limitation du savoir historique par le présent et de développer une vision proprement historique, c'est-à-dire objective, sur toute époque, ce qui s'avère en réalité au contraire arracher toute chose à son histoire, porter sur elle un regard anhistorique.

En revanche, la « conscience de l'histoire de l'action » n'est pas « conscience » au sens où elle prétendrait à une maîtrise et une supériorité par rapport à son objet. Elle signifie plutôt deux choses : la première concerne sa *situation* (c'est-à-dire, son être-situé) au sein de la *Wirkungsgeschichte*. Cette situation consiste en ce que la « conscience de l'histoire de l'action » prend elle-même part à cette action, dans la mesure où elle y est incluse. Cette « conscience » est prolongement du devenir historique, elle n'est pas séparée de son objet. Une conscience « travaillée » par l'histoire, constituée historiquement, serait porteuse de préjugés qu'elle partage avec la tradition. Le deuxième sens de la « conscience de l'histoire de l'action » – c'est la *prise de conscience* de cette action historique, qui correspond à un postulat essentiel de Gadamer selon lequel « [u]ne pensée vraiment historique doit inclure celle de sa propre historicité »[352]. Cependant, cette prise de conscience ne revient nullement à la prétention d'atteindre une transparence absolue du savoir historique à lui-même (nous l'avons confirmé par la première condition), on n'est pas dans l'idée hégélienne de la « médiation absolue entre histoire et vérité » : l'histoire ne s'accomplit pas en savoir. La « prise de conscience » serait ainsi ce qui distingue la conscience fidèle à l'histoire de l'influence de la conscience historique : celle-ci, tout en étant soumise à l'action de l'histoire, n'en tient pas compte et renonce à la reconnaître. La « conscience » s'entend ici au sens gadamérien : en elle, la prise de conscience de l'historicité est à la mesure de cette historicité. En ce sens, la « fusion » du sujet et de l'objet au sein de la tradition n'est jamais médiation absolue. L'écart se présente toujours entre l'histoire et le savoir historique, dans la mesure où la réalité historique dépasse tout savoir particulier. Comme le remarque Gadamer, « la puissance de l'histoire de l'action ne dépend pas de sa reconnaissance »[353], elle continue à agir dans toute compréhension, même

[352] *Ibid.* ; trad. fr. p. 321.
[353] *Ibid.*, p. 306 ; trad. fr. p. 323.

à notre insu. Un tel écart n'est pas quelque chose qu'on doit chercher à combler, au contraire, il constitue pour ainsi dire la réalité même de la connaissance historique et ainsi, représente quelque chose de vrai. Or, cette vérité est complètement manquée par l'objectivisme historique. La finitude et le conditionnement historique n'altèrent pas la justesse de la compréhension, car ils sont eux-mêmes une condition importante qui doit être prise en compte pour que la justesse de la compréhension et de la connaissance historiques soit atteinte.

d) La fusion des horizons comme accomplissement de la médiation herméneutique

Deux notions proches – « situation » et « horizon » – sont introduites par Gadamer afin d'expliciter la condition de la « conscience de l'histoire de l'action ». La *situation* herméneutique dans laquelle se trouve cette conscience décrit son être-situé vis-à-vis de la tradition. La conscience de la situation herméneutique implique avant tout l'élucidation de sa propre position dans l'histoire, et ainsi présuppose un *savoir de soi-même* (*Sichwissen*). Mais ce savoir de soi-même ne se résume pas en termes de subjectivité et de réflexivité, c'est-à-dire comme ayant le pouvoir de dissoudre ses propres déterminations : « "Être historique" signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même »[354]. Dans le savoir de la situation, la subjectivité est toujours précédée par « une donnée historique préalable »[355], une sorte de « substance » (Hegel), ou encore de « force » (Ranke), qui « porte toute opinion et toute attitude du sujet, de même qu'elle ébauche ainsi et limite toute possibilité de comprendre une tradition dans son altérité historique »[356]. Dans le concept de situation herméneutique, se confirme la *substantialité* de l'histoire qui détermine toute subjectivité (démarche que Gadamer décrit comme « parcourir à rebours le chemin de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel »[357]).

Comprise historiquement, « [t]oute présence finie a ses bornes »[358] – ce que met en relief le concept d'*horizon* (qui est le pendant du concept herméneutique de situation). Concept d'une portée phénoménologique, l'horizon est une expression de la *limitation* de la condition humaine, ou, comme le remarque Gadamer, il caractérise « l'assujettissement

[354] *Ibid.*, p. 307 ; trad. fr. p. 324.
[355] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[356] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[357] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[358] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

de la pensée à sa condition finie et le rythme auquel s'élargit le champ de vision »[359]. En ce sens, le terme d'horizon remplit une fonction semblable à celle de la notion de situation, où la pensée se trouve précédée par l'histoire. Lié en premier lieu à la limitation, le concept d'horizon ne s'y épuise pas, ayant en même temps rapport à la justesse de la vision qui présuppose, contrairement à l'idée de la vision limitée, une certaine ampleur du regard, une possibilité de voir « de loin ». Comme le soutient Gadamer, « [l]e concept d'horizon est ici à retenir parce qu'il exprime l'ampleur supérieure de vision que doit posséder celui qui comprend »[360]. L'horizon en ce sens conditionne l'avènement de la vérité – comme un « lieu » ou une perspective où l'on peut se placer pour acquérir une vision propre, pour voir les choses de façon juste : « Quiconque ne manque pas d'horizon sait apprécier à sa juste valeur la signification de toutes choses comprises dans cet horizon [...]. »[361]

La possibilité d'une vision juste qu'a celui qui « ne manque pas d'horizon » pourrait correspondre en un certain sens à la prétention qui est celle de la conscience historique « à voir en tout passé son être propre, non pas à la lumière des critères et des préjugés qui sont ceux de notre temps, mais sous l'horizon historique qui est le sien »[362]. Cette exigence qui implique de se replacer dans l'horizon du passé, en faisant abstraction de ce qui lui est étranger, ne permet en réalité pas d'atteindre la vision juste de la tradition, car en elle, *la prétention du passé à la vérité est abolie*. Gadamer compare cette attitude (qu'il appelle attitude « en historien ») à la conversation dans laquelle on essaye de se mettre à la place de l'autre pour connaître son opinion, sans chercher à s'entendre à propos de la chose. Dans ce type de dialogue (qui n'est pas un véritable dialogue), on cherche à connaître la position de l'autre, en s'y rapportant comme à un objet – approche qui, selon Gadamer, ne rend absolument pas justice à l'altérité de l'autre. Simplement, parce qu'en elle, celui qui cherche à comprendre supprime son propre horizon, « il s'est comme retiré de la situation où l'on s'explique et s'entend »[363], et, en se retirant, il a méconnu la prétention de l'autre, il ne lui a pas prêté l'oreille. De même, penser la tradition « en historien », en faisant abstraction de l'horizon du présent, c'est fermer l'oreille à ce qu'elle transmet, la dépouiller de sa prétention à la vérité : « Le texte compris en historien est formellement dépossédé de la prétention à dire quelque chose de vrai. »[364] Il s'agit peut-être ici de la connaissance (la tradition est rendue intelligible), mais non de la

[359] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[360] *Ibid.*, p. 310 ; trad. fr. p. 327.
[361] *Ibid.*, p. 308 ; trad. fr. p. 324.
[362] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[363] *Ibid.* ; trad. fr. p. 325.
[364] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

compréhension véritable laquelle est de l'ordre de l'entente. Le transfert ou déplacement par lequel la conscience historique atteint l'horizon passé en mettant en suspens son propre horizon ne fait que confirmer l'abstraction de son approche[365]. Au contraire, la compréhension historique demande la prise en compte de sa propre situation présente : « Celui qui détourne ainsi son regard de lui-même n'a justement pas d'horizon historique […]. »[366]

Or, l'image que se fait la conscience historique de deux horizons – « l'horizon dans lequel vit celui qui comprend et celui, propre à chaque époque, dans lequel il se replace »[367] – en les voyant comme radicalement distincts, mais aussi comme fermés et étrangers l'un à l'autre, se fonde sur une idée abstraite de l'horizon comme un « lieu » clos et permanent de la situation historique. En revanche, il ne s'agit point pour Gadamer, dans son concept d'horizon, d'une telle réductibilité de l'être historique à une position fixe : « L'horizon est au contraire quelque chose en quoi nous pénétrons progressivement et qui se déplace avec nous. Pour qui se meut, l'horizon change. »[368] Gadamer utilise ici l'expression « mobilité historique »[369] pour formuler l'irréductibilité de l'être historique de l'homme à un lieu précis et la non-clôture de son horizon. Ce n'est pas seulement l'horizon du présent qui se meut, impliqué dans la temporalité sans cesse progressant de l'existence humaine. L'horizon du passé est lui aussi en mouvement. Il est « présent sous forme de tradition qui se transmet »[370] et change du fait que notre présent change.

Ainsi, la situation herméneutique de celui qui comprend, aussi bien que l'horizon propre à la tradition qui se transmet jusqu'à nous, ne sont jamais complètement fermés à l'action de l'histoire, et participent l'un à l'autre. La mobilité historique, commune aux horizons différents du passé et du présent, prend forme de l'« unique et vaste horizon, de lui-même mobile »[371], où les mondes historiques communiquent sans cesse. Afin de

---

[365] Le « transfert » dont l'immédiateté est semblable à celle avec laquelle l'herméneutique romantique aspirait à remonter jusqu'à l'esprit de l'auteur. Dans les deux cas – aussi bien dans l'identification (*Gleichsetzung*) avec l'auteur que demandait Schleiermacher que dans l'objectivité prétendue de l'approche par la conscience historique de l'horizon du passé (que l'on pense au « grandiose et épique oubli de soi pratiqué par Ranke » (*PCH*, p. 38) ou à l'exigence radicalisée par Dilthey de comprendre la tradition « à partir d'elle-même », abstraction faite des préjugés du présent), il s'agit de l'effacement de son propre horizon. Or, la véritable attitude herméneutique, selon Gadamer, ne consiste pas à se défaire de ses propres opinions ou préjugés afin de pouvoir accueillir l'altérité mi-étrange mi-familière de la tradition : « Toutefois, cette réceptivité ne s'acquiert pas par une "neutralité objectiviste" : il n'est ni possible, ni nécessaire, ni souhaitable que l'on se mette soi-même entre parenthèses » (*ibid.*, p. 81).

[366] *GW* 1, p. 310 ; trad. fr. *VM*, p. 327.

[367] *Ibid.*, p. 309 ; trad. fr. p. 325.

[368] *Ibid.* ; trad. fr. p. 326.

[369] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[370] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[371] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

montrer l'interpénétration de la tradition et de la compréhension, unies dans le même mouvement, Gadamer parle d'un mouvement qui a pris « conscience de lui-même »[372]. La conscience ici est elle-même processus qui ne commence pas avec la subjectivité, mais s'enracine dans la tradition.

C'est ce mouvement qu'il s'agit de mettre en lumière dans la notion de « fusion d'horizons » (*Horizonverschmelzung*) – notion qui est la véritable culmination de la recherche herméneutique sur la médiation historique. Le terme de « fusion » implique cependant quelques ambiguïtés. Tout en désignant l'unité qui se fait entre les éléments *différents* (la fusion de quelque chose avec quelque chose d'autre) et non l'homogénéité absolue, la fusion signifie qu'on *ne peut jamais complètement distinguer* l'un de l'autre. La distinction (*Abhebung*), c'est-à-dire ce par quoi la chose prend relief ou se détache sur le fond de l'autre, n'arrive ici jamais à son terme : aucun des éléments (horizons) ne représente une entité bien déterminée, « un ensemble bien établi d'opinions et d'appréciations »[373]. La fusion n'est pas unité absolue, car elle comporte toujours une *tension* : bien qu'on ne puisse pas démêler ses éléments, ils ne se dissolvent jamais l'un dans l'autre et, au sein de la fusion, chacun est pour ainsi dire présent de lui-même (c'est pourquoi la fusion est explicitée par Gadamer comme étant *processus*, et non comme un état stable déjà atteint).

La « fusion d'horizons », prise comme figure de la médiation historique entre le passé et le présent, vise à corriger aussi bien la fermeture de l'horizon passé que l'abstraction du présent – les conséquences de l'auto-exclusion de la conscience historique devant son objet. En mettant en lumière la participation mutuelle des horizons l'un à l'autre, ce concept doit aussi être entendu à la lumière du souci gadamérien de rendre droit à l'*altérité* de la tradition et d'éviter que le comprendre assimile purement et simplement le passé selon ses propres attentes et préconceptions. À travers la figure herméneutique de la fusion d'horizons Gadamer ne s'emploie pas à dissoudre cette tension entre l'interprète et la tradition, – ce serait une appropriation illégitime de l'autre – mais cherche « à la déployer librement »[374] ; ce dont témoignent les principes de la distance temporelle et de l'histoire de l'action, dans lesquels l'*appartenance* et la *discontinuité* de la conscience « historico-herméneutique » sont dans la même mesure reconnues.

---

[372] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[373] *Ibid.*, p. 311 ; trad. fr. p. 327 *sq*.
[374] *Ibid.* ; trad. fr. p. 328.

Au terme de cette deuxième partie, qui visait à étendre les présupposés de la temporalité esthétique jusqu'à la totalité de l'expérience herméneutique tout en interrogeant le conditionnement historique du comprendre, se précise le statut de l'événement. Celui-ci n'est pas qu'une venue immédiate – présence fugitive qui émerge à la manière d'une foudre –, mais en lui s'accomplit une médiation, l'horizon présent fusionne avec celui du passé. La continuité entre le monde « originaire » et le monde « ultérieur » n'est pas le résultat d'une répétition de l'un dans l'autre : elle se définit comme transmission, mouvement qui est à la fois conservation et enrichissement du sens. Sans se mesurer au cours successif du temps, le déplacement historique du sens est révélateur d'une efficience temporelle – comme nous l'avons saisi à partir des concepts gadamériens de « distance temporelle » et d'« histoire de l'action » –, non seulement au sens où il permet le *dégagement* de la vérité à travers le temps, mais également en tant que *production* historique de la vérité. Afin d'expliciter les conséquences de cette vision productive du temps, mais aussi mettre en évidence l'altérité et la différence qu'elle implique, nous passerons maintenant à la dernière étape de notre analyse, qui consiste à interroger le caractère essentiellement langagier de la transmission historique s'accomplissant comme dialogue, et son ouverture aux possibilités infinies du sens.

PARTIE III

L'ÉVÉNEMENT DE LA PAROLE ET LE DIALOGUE INFINI DU LANGAGE

N’y a-t-il pas dans le langage, le langage n’est-il pas d’abord cela même en quoi pourraient sembler s’unir la *vie* et l’*idéalité* ?

Jacques DERRIDA

La voix et le phénomène

§1. *Logos*, *Verbum*, *Wort* : éléments pour la conception gadamérienne du langage

Où la réflexion herméneutique sur le langage puise-t-elle son questionnement, dans quel dialogue avec la tradition se trouve-t-elle impliquée ? Dans un premier temps, nous suivrons l'analyse de deux figures importantes liées au langage dans la tradition philosophique occidentale et explicitées par Gadamer dans la troisième partie de *Vérité et méthode* : ce sont la notion grecque du *logos* (traitée à partir du *Cratyle* de Platon) et le *verbum* chrétien. Ces deux figures nous intéressent dans la mesure où elles permettent de dégager pleinement la problématique qui conduit Gadamer à l'élaboration de son propre concept du langage. Face à l'« oubli » général du langage dans la tradition occidentale, Gadamer cherche à renouveler la question de l'être du langage qui n'a pas été posée jusqu'à Heidegger. « Comment le langage est-il là ? »[1] : son être propre renvoie-t-il au sens idéal que le langage transmet ou réside-t-il au contraire dans l'actualité de la parole vivante qui résonne à l'oreille de l'autre ? Nous nous efforcerons de montrer que, en dépassant la séparation radicale, instaurée par le platonisme, entre l'idéalité de la signification et la matérialité instable des mots, et en s'inspirant de l'« incarnation » du sens dans le langage entendue à l'image de l'Incarnation divine dans la pensée chrétienne, Gadamer vise à restaurer l'unité intime du penser et du parler, la plénitude de la manifestation du sens dans l'événement où retentissent les mots. Cette événementialité essentielle reconnue au sens lui-même fera apparaître le thème de la temporalité du langage.

Contrairement au platonisme qui, aux yeux de Gadamer, produit le recouvrement de l'essence du langage et, par conséquent, manque toujours de considérer sa présence et sa mouvance propres, l'aspect temporel du langage viendra au premier plan dans la doctrine chrétienne du Verbe. Plusieurs moments le mettront en évidence : c'est d'abord la « contemporanéité » essentielle du verbe et de la pensée, expliquée à partir de l'événement

[1] « Mensch und Sprache », *GW* 2, p. 150 ; trad. fr. « L'homme et le langage », *AC* II, p. 63.

de la procession trinitaire et en référence au principe néo-platonicien de l'émanation. Plus fondamentalement encore, c'est l'attention portée par les auteurs chrétiens à l'écart entre le verbe humain et le verbe divin, mettant en lumière l'inachèvement et la finitude de la parole et de la pensée humaines. Ce qui à son tour conduit à interroger le rapport de la parole humaine – occasionnelle et multiple – à l'unité et l'idéalité du message divin transmis, que montrera l'exemple de la prédication.

Les deux approches du langage que nous allons analyser ne sont pas pour autant sans équivoque. Si la critique par Gadamer du *logos* platonicien peut nous surprendre, tout en paraissant unilatérale[2], c'est que la dialectique de Platon constitue le cœur même de la conception gadamérienne du langage comme dialogue, et Gadamer lui-même a plus tard reconnu la richesse et la complexité de la notion grecque du *logos*[3], qui ne sont pas mises en lumière dans le cadre étroit du *Cratyle*. À son tour, le recours à la doctrine chrétienne du Verbe n'implique pas une conception achevée du langage, mais offre plutôt une intuition précieuse qui correspond au projet gadamérien de la « réhabilitation [...] de la *matérialité* du sens pour une intelligence philosophique du langage »[4]. Nous essayerons en tout cas de dégager en quoi cette analyse gadamérienne du *logos* et du *verbum*, tout en étant provisionnelle, contribue au développement de la conception herméneutique du langage qui sera l'objet du troisième moment de ce paragraphe.

a) *Logos* et *onoma*. La pensée « sans les noms » et la « perfection absolue » du mot (à partir du *Cratyle*)

Dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, Gadamer conduit une analyse historico-philosophique du concept occidental du langage, en mettant l'accent sur le rapport entre le mot et la chose. En partant de l'unité originaire du mot et de la chose dans le *nom*, il questionnera d'abord la pensée platonicienne, où cette unité est radicalement mise en question.

Un « nom » pose originairement le rapport d'unité avec celui ou cela qu'il nomme : il fait en quelque sorte partie de l'être dont il est le nom, « comme étant celui-ci même par procuration »[5], et la justesse de l'appellation se trouve garantie par leur union. Or, l'unité

---

[2] Ici, on pourrait penser à un texte, postérieur à *Vérité et méthode*, « Dialectique et sophistique dans la VIIe lettre de Platon » (*AC* I, p. 225-252).

[3] Voir « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 154 *sq*. ; trad. fr. « Sur la trace de l'herméneutique », *HR*, p. 196 *sq*.

[4] J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 197. [Souligné dans le texte]

[5] *GW* 1, p. 409 ; trad. fr. *VM*, p. 428.

originaire du mot et de la chose posée dans le nom se trouve mise en doute chez Platon. Si pour lui, le mot n'est *qu'un nom* (*onoma*), c'est qu'il ne possède pas d'être véritable : étant susceptible d'être donné et d'être changé, il ne témoigne par lui-même d'aucune vérité. La défiance envers les mots conduit à l'exigence du dépassement de la sphère des noms par la dialectique platonicienne. C'est dans le *Cratyle* – dialogue dont les thèses inaugurent l'« oubli » du langage qui se poursuivra dans toute la tradition occidentale – que se produit la brisure dans l'unité intime des mots et des choses, ainsi que l'occultation des uns en faveur des autres. La principale conclusion du *Cratyle* consiste à poser l'ordre langagier comme secondaire par rapport à la connaissance des idées : la connaissance vraie des choses se fait « sans les noms »[6] ; « il ne faut pas partir des noms », mais « apprendre et rechercher les choses elles-mêmes en partant d'elles-mêmes »[7]. Comment le langage se trouve-t-il mis à l'écart par rapport au domaine des idées ? Et comment alors le mot pourrait-il encore prendre part à la chose ?

La « querelle » autour de la rectitude des noms organise le texte du *Cratyle* : deux théories, que Gadamer appelle extrêmes, y sont discutées, proposant chacune sa vision du rapport des mots et des choses. La première, défendue par Hermogène, est le *conventionnalisme* qui considère la distribution des mots comme étant soumise à la convention et à l'usage langagier : un « nom » peut ici être facilement changé, et sa justesse par rapport à la chose qu'il signifie tient seulement à l'acte de la dénomination. La seconde théorie dont le partisan est Cratyle – théorie de la *ressemblance* – se soucie au contraire de la justesse originaire des mots qui réside dans leur correspondance naturelle aux choses : « il y a, par nature, une façon correcte de nommer les choses »[8]. Étant extrêmes, les deux positions possèdent leurs limites évidentes dans l'usage vivant de la langue. Mais les deux, selon Gadamer, sont limitées surtout parce qu'elles « laissent les choses exister à part, en tant qu'elles sont préalablement connues »[9] : ces théories se placent au sein de la logique de la *correspondance* (conventionnelle ou naturelle) des mots aux choses, correspondance dont il s'agit d'évaluer la conformité. Mais est-ce que c'est à partir des mots seuls qu'on jugera de la justesse de cette correspondance ?

Bien qu'au cours du dialogue ces deux positions extrêmes soient réfutées par Socrate, la pensée platonicienne reste, elle aussi, sous l'emprise de cette limitation par la logique de la correspondance dont la conséquence majeure consiste en ce que l'ordre

---

[6] PLATON, *Cratyle*, 438d.
[7] *Ibid.*, 439b.
[8] *Ibid.*, 383b.
[9] *GW* 1, p. 410 ; trad. fr. *VM*, p. 429.

langagier se trouve séparé de l'ordre des choses. Mais, à l'intérieur de l'ordre langagier lui-même, ce n'est plus le *mot* qui doit exprimer les choses de façon vraie ou juste, comme c'était encore le cas dans les deux théories réfutées : Platon se détourne du mot pour situer la vérité dans le discours, *logos*, qui peut être vrai ou faux, alors que dans le mot aucune vérité ne se laisse saisir. Le mot ne fait que renvoyer vers la chose dont il est le nom, la *nommer* – il amène à la présentation et « fait voir » (*deloûn*). Il en va autrement du *logos* qui, plutôt que d'être présentation pure et simple de la chose, présuppose l'« attribution » (*Zuordnung*) – c'est-à-dire pose la chose dans une certaine perspective, l'articule et l'interprète. Or, l'attribution relevant de l'ordre de la pensée se trouve au-delà de la correspondance des mots et des choses. En effet, ce n'est plus du langage à proprement parler – dans sa « matérialité » –, qu'il s'agit ici, mais de la pensée, *dianoia*, elle-même muette, dont le *logos* n'est que l'extériorisation sonore. Ainsi, non seulement les noms, mais le *logos* en tant qu'énonciation est toujours secondaire par rapport à la pensée : il n'est visé que comme moyen d'accès à l'*eidos*, et en tant que tel est à dépasser. Gadamer observe chez Platon un déplacement radical du problème à un autre niveau, qui institue le primat de la pensée sur le langage : « La dialectique, qui est ici le point de mire, exige manifestement que la pensée soit remise à elle-même et ouverte à ses véritables objets, les "Idées", de manière à surmonter ainsi la force des mots (*dynamis ton onomaton*) […]. »[10]

Ainsi s'établit une logique que Gadamer estime lourde de conséquences[11] et qui commande toute réflexion ultérieure sur le langage, occultant la véritable essence de celui-ci et conduisant à son « oubli » dans la pensée philosophique[12]. Le dépassement de la sphère des noms n'est certes pas la négation pure et simple de l'ordre langagier, il consiste seulement à réduire cet ordre à un statut inférieur ou « provisoire »[13]. Non seulement le nom, mais le langage comme tel présente une nature incertaine, étant analogue à l'ordre sensible qui nous livre à l'équivoque. Dans l'excursus de la *Septième lettre*, Platon considère aussi bien le nom (*onoma*) que la « définition » (*logos*) comme n'ayant « rien de

[10] *Ibid*., p. 411 ; trad. fr. p. 430.

[11] Dans la mesure où elle représente le premier pas dans la direction de la théorie instrumentale du langage, dans laquelle « ce que le langage *est* » se trouve profondément recouvert.

[12] Voir, à propos de la dissimulation de l'essence véritable du langage par Platon, *ibid*., p. 412 ; trad. fr. p. 431 et *ibid*., p. 422 ; trad. fr. p. 441. La question de l'oubli du langage se trouve aussi discutée dans « Destruction et déconstruction » (trad. fr. *PH*, p. 139*sq*.) et « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache » (*GW* 8, p. 427). Voir également notre analyse, *infra*, §3(a), p. 279 *sq*.

[13] *GW* 1, p. 412 ; trad. fr. *VM*, p. 431.

stable »[14], et le langage, écrit comme oral, se présente pour lui en tant qu'« instrument déficient »[15] dans la tâche de la connaissance des choses.

Est-ce que, dans cette conception platonicienne du langage, le mot participe encore à la chose ? Comme l'indique Gadamer, en visant à dépasser la sphère des noms Platon reste néanmoins dans l'horizon du problème de la justesse[16], dans la mesure où le mot implique pour lui un rapport, à l'égard de la chose, non pas de vérité, mais de ressemblance ou d'adéquation, laquelle n'est pas pour autant la ressemblance « naturelle » et immédiate telle qu'elle est visée par Cratyle. Ce rapport est présent dans l'idée d'un mot-instrument (*organon*), à la mesure de la chose, dont la fabrication se fait par l'artisan-nomothète sous la surveillance du dialecticien et en vue de la transposition adéquate d'une « forme modèle » (« nom en soi »[17]) dans une matière (lettres et syllabes)[18]. Le rapport de ressemblance est aussi à l'œuvre dans le terme platonicien de *mimèma* (ou *delôma*)[19] qui exprime la fonction qu'a le mot de faire voir (*deloûn*), par l'imitation, la réalité qu'il est censé signifier. Or, dans la perspective platonicienne, l'imitation ou la ressemblance établissent nécessairement la distance ontologique entre le mot et ce qu'il signifie : c'est une ressemblance toujours imparfaite, dans la mesure où elle manque par définition la restitution du modèle. Le mot fabriqué peut être plus ou moins adéquat par rapport à la chose, mais il est conçu comme essentiellement faillible[20].

C'est précisément cette séparation entre le mot et ce qu'il signifie qui est problématique aux yeux de Gadamer. Car, pour lui, le rapport entre le mot et la chose n'est pas celui de la ressemblance, toujours manqué. En effet le mot est « d'emblée signification »[21], il « nomme la chose d'une manière beaucoup trop intime […] pour que la question de la distance dans la ressemblance, celle du degré d'exactitude de la copie, en vienne à se poser »[22]. Selon Gadamer, dans le *Cratyle* Platon « recule devant le vrai

---

[14] PLATON, *Lettre VII*, 343a-b.

[15] *Ibid.*, 342e.

[16] *GW* 1, p. 412 ; trad. fr. *VM*, p. 431 : « En tout cas, même quand Platon, anticipant sur sa dialectique, dépasse le niveau de discussion du *Cratyle*, nous ne trouvons pas chez lui de rapport à la langue qui n'ait déjà été discuté à ce niveau : instrument, copie, à construire et à juger en fonction du paradigme que sont les choses mêmes. Ainsi, même s'il n'accorde au domaine des mots (*onomata*) aucune fonction cognitive autonome, il s'en tient, en exigeant son dépassement, à l'horizon dans lequel se pose la question de la "justesse" du nom. »

[17] PLATON, *Cratyle*, 389d7.

[18] *Ibid.,* 387d, 388a, 388c.

[19] *Ibid.*, à partir de 430a12-b1.

[20] Ce qu'indique Catherine Dalimier, en mettant en lumière la formulation par Platon d'« une nouvelle théorie du nom défini comme moyen faillible de faire voir la réalité ». Voir C. DALIMIER, « Introduction », dans PLATON, *Cratyle*, Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 47.

[21] *GW* 1, p. 421 ; trad. fr. *VM*, p. 440.

[22] *Ibid.*, p. 414 ; trad. fr. p. 433.

rapport du mot et de la chose »[23]. Ce « vrai rapport » semble à la limite être posé par Cratyle lui-même, qui reconnaît aux mots une « perfection absolue »[24], position que Gadamer prend dans une certaine mesure à son compte[25]. La perfection absolue du mot résume la thèse de Cratyle selon laquelle « un mot, dans la mesure où il est mot, doit être un mot "juste", le mot "qui convient" »[26]. Gadamer l'interprète en ce sens que ce n'est pas à la lumière d'une idée ou d'une chose qu'on juge de la rectitude du nom, comme de l'adéquation, toujours imparfaite, de la copie par rapport au modèle, mais le nom, *en tant qu'il nomme ou signifie*, est déjà *vrai*. Tous les mots sont vrais, dès lors que le sens se manifeste immédiatement en eux, leur être étant fusionné avec leur signification, : dans le mot, « il n'existe absolument aucune relation sensible et, par conséquent, *aucune distance* entre son apparence qui tombe sous les sens et sa signification »[27].

Au fond, bien que la pensée platonicienne du langage garde l'optique de la ressemblance, qui est à l'œuvre dans la réflexion grecque sur le rapport du mot et de la chose, elle la garde en quelque sorte en un sens négatif, comme ressemblance toujours manquée, due au statut du mot comme copie dérivée du modèle et par définition faillible. La conception qui domine la pensée platonicienne du mot est en fin de compte celle d'un mot-*signe* dont l'être propre se distingue radicalement de la chose signifiée, voire disparaît au profit de la chose. La question, légitime pour Gadamer, de savoir si le mot est bien un pur signe, ou s'il possède quelque chose du mode d'être de l'*image*[28], n'a pas de place, voire se trouve « discréditée » dans la discussion du *Cratyle*[29]. Être « image » pour le mot ne signifie pas avoir une ressemblance faillible avec la chose, c'est-à-dire être copie toujours éloignée de l'original. C'est plutôt porter la chose à la présentation, y appartenir comme le nom appartient à celui dont il est le nom : « Le mot n'est pas seulement signe. […] D'une manière énigmatique, le mot comporte un lien à la chose "reproduite" (*abgebildetes*), une appartenance à l'être de ce qui est reproduit. »[30]

---

[23] *Ibid*., p. 411 ; trad. fr. p. 430.

[24] *Ibid*., p. 415 ; trad. fr. p. 434.

[25] Si Gadamer, à sa manière, accorde au mot la « perfection absolue », ce n'est bien sûr pas au sens de la correspondance naturelle du mot à la chose. Toute correspondance présuppose déjà une distance qui permet de comparer l'une à l'autre les instances « correspondantes ». La « perfection absolue » du mot dans la conception herméneutique s'entend au contraire comme la non-séparation du mot et de la chose, au sens de la vérité du mot qui fait venir la chose dans son authentique présence.

[26] *Ibid*., p. 414 ; trad. fr. p. 433.

[27] *Ibid*., p. 415 ; trad. fr. p. 434.

[28] Voir la discussion par Gadamer de la différence ontologique entre signe et image (*Bild*) dans *ibid*., p. 157 ; trad. fr. p. 170, et *ibid*., p. 416 *sq*. ; trad. fr. p. 435 *sq*.

[29] *Ibid*., p. 419 ; trad. fr. p. 437.

[30] *Ibid*., p. 420 ; trad. fr. p. 440.

En établissant le primat des idées sur les noms et la faillibilité radicale du mot, Platon manque, selon Gadamer, de saisir adéquatement le lien entre la pensée et le langage et instaure une tradition qui recouvre l'essence véritable de celui-ci et conduit à sa dévalorisation :

> Du fait que l'on considérait ici l'orientation vers l'*eidos* comme l'élément déterminant du *logos*, on ne pouvait considérer l'être propre de la langue que comme une source d'erreurs, que le penser devait s'efforcer de bannir et de maîtriser.[31]

Non seulement une dévalorisation a ici lieu, mais une limitation extrême du langage, sa réduction à la pure communication, « [l]'élimination de ce qu'une langue "est", par-delà sa fonction utilitaire d'instrument-signe […] »[32]. Parmi les répercussions de cette réduction platonicienne Gadamer compte l'idéal moderne de la *characteristica universalis*[33] – une langue idéale qui vise l'attribution univoque du sens et la suppression d'une « marge de variation du contingent inscrite dans les langues historiques »[34] –, ainsi que l'approche linguistique qui tire aussi sa méthode de cette vision instrumentale du langage.

b) *Verbum*, ou l'événement du verbe dans la doctrine chrétienne de l'Incarnation

Après avoir dénoncé le recouvrement de l'essence du langage dans la conception grecque du *logos*, Gadamer s'adresse à une pensée qui, selon lui, « rend mieux justice à l'être de la langue, de sorte que l'oubli de la langue dans la pensée occidentale ne peut pas devenir total »[35] (quoiqu'il faille reconnaître que la « remémoration » du langage n'y sera pas totale non plus). Il s'agit de la pensée chrétienne de l'Incarnation et du mystère de la Trinité. Au cœur de cette pensée, et à partir de la doctrine du *Verbum* dont nous trouvons les développements majeurs chez des auteurs comme saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, transparaît la question du langage. Bien que le langage humain ne soit lié au problème du *Verbum Dei*, Verbe divin, qu'indirectement, Gadamer y voit une possibilité d'interroger, à partir de l'unité mystérieuse entre Père et Fils au sein de la Trinité, la relation en l'homme de la pensée et de la parole.

---

[31] Ibid., p. 422 ; trad. fr. p. 441.
[32] *Ibid*., p. 419 ; trad. fr. p. 437.
[33] *Ibid*., p. 418 ; trad. fr. p. 437.
[34] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[35] *Ibid*., p. 422 ; trad. fr. p. 441.

Le miracle de la langue, sur lequel s'ouvre le prologue de l'Évangile de Jean, renvoie non seulement à la Parole du commencement de la création, mais aussi à l'événement de l'Incarnation, où le Verbe « s'est fait chair »[36]. Or, la nouveauté de la doctrine chrétienne du verbe consiste, selon Gadamer, en ce qu'elle introduit une dimension inédite « qui était fermée à la pensée grecque »[37] – celle de l'*événement*. Grâce à cette dimension de l'événement, « le *logos* est libéré de sa spiritualité »[38] : en se faisant chair, le verbe « [sort] de lui-même et passe dans l'être extérieur »[39], et ainsi est délivré de sa clôture dans l'idéalité du sens. Être « pur événement » signifie pour le phénomène du langage ne plus « passer » entièrement dans l'*eidos*, mais pouvoir apparaître en tant que tel :

> L'unicité (*Einmaligkeit*) de l'événement de la Rédemption marque l'émergence et l'irruption de l'être historique dans la pensée occidentale ; elle dégage le phénomène de la langue de l'idéalité du sens où il s'était abîmé, et fait qu'il se présente à la réflexion philosophique.[40]

Cette conception « libératrice » du verbe comme événement devrait produire une transformation dans le rapport entre le penser et le parler, en se démarquant de l'opposition stoïcienne du *logos* intérieur et du *logos* extérieur, où la parole désigne la « simple répétition verbale (*Nachsprechen*) »[41] de la pensée. Comme l'indique Gadamer, dans la doctrine du *Verbum*, « l'analogie entre verbe intérieur et verbe extérieur, l'articulation sonore du verbe dans la *vox* acquiert maintenant une valeur exemplaire. »[42] Cependant, il ne s'agit pas, dans la pensée chrétienne, d'accorder un privilège quelconque au verbe extérieur et à sa phénoménalité vocale. Ce qui reste l'objet véritable de la réflexion aussi bien d'Augustin que des auteurs scolastiques, c'est le *verbum intellectus*, ou « verbe intérieur », entièrement détaché de toute manifestation sensible [43] (celle-ci est à « assumer », mais n'altère en rien l'être du *Verbum* lui-même). En témoigne, par exemple, la définition augustinienne du verbe intérieur comme n'appartenant à aucune langue car se situant en amont de toute articulation en mots, laquelle est cette voix matérielle (« verbe de bouche ») ayant pour fonction seulement de traduire au dehors le « verbe de cœur », afin

---

[36] Jean, 1, 14.
[37] *GW* 1, p. 423 ; trad. fr. *VM*, p. 442.
[38] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[39] *Ibid.*, p. 424 ; trad. fr. p. 443.
[40] *Ibid.*, p. 423 ; trad. fr. p. 442.
[41] *Ibid.* ; trad. fr. p. 443.
[42] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[43] Comme le reconnaît Gadamer lui-même : « Quand saint Augustin et la Scolastique traitent le problème du *verbum*, en vue de se procurer les instruments conceptuels requis par le mystère de la Trinité, c'est uniquement ce verbe intérieur, ce "verbe du cœur", et sa relation à l'*intelligentia*, qu'ils prennent pour thème. » (*ibid.*, p. 424 ; trad. fr. p. 444).

de le porter à la connaissance des autres[44]. Plus encore, Augustin écarte expressément le rôle du verbe extérieur, en l'envisageant négativement, lorsqu'il dit que c'est seulement à condition que l'on ne considère pas « ce verbe humain qui sonne aux oreilles, ni quand nous le proférons de vive voix, ni quand nous le pensons en silence »[45], qu'un lien avec le Verbe divin peut s'établir. Car seul donne l'accès au *Verbum Dei* ce verbe intérieur qui « précède tout mot, toute pensée de mot »[46]. Cette présupposition de l'intériorité du verbe accède au rang de postulat indiscutable chez saint Thomas qui, à la différence d'Augustin, supprimera totalement la référence au discours extérieur.

Gadamer se montre conscient d'une telle « dépréciation toute platonicienne de la manifestation sensible »[47] dans la doctrine du *Verbum*, et il se demande s'il est possible de faire abstraction d'une langue déterminée (verbe extérieur) et de ne « parler » que la pure « langue de la raison », s'il peut donc y avoir quelque chose comme un « *verbe qui dépasse tout langage* »[48] :

> Qu'est-ce donc ce verbe qui demeure dialogue intérieur de la pensée et ne prend pas forme dans la voix ? Existe-t-il quelque chose de tel ? Toute notre pensée n'emprunte-t-elle pas les chemins d'une langue déterminée et ne savons-nous pas trop bien qu'il faut penser dans une langue pour pouvoir vraiment la parler ?[49]

Bien qu'une certaine liberté nous soit accordée vis-à-vis d'une langue déterminée – une sorte d'élévation au-dessus de notre langue qui se produit lorsqu'on invente ou utilise des systèmes artificiels de signes ou lorsqu'on traduit d'une langue à l'autre –, il faut reconnaître que « toute élévation de ce genre est elle-même [...] de nature langagière »[50]. Au fond, comme nous le verrons au cours de cette partie, Gadamer insiste sur l'« impossibilité de supprimer notre dépendance à l'égard de la langue »[51], sur la nécessité de la manifestation langagière et historique de toute pensée, ce dont témoigne notamment sa conception du langage comme dialogue, du mot en tant qu'il atteint l'autre (« il s'agit toujours du mot qui est *dit par quelqu'un* et que *quelqu'un d'autre comprend* »[52]). Pour lui,

---

[44] Voir AUGUSTIN, *La Trinité* (*De Trinitate*, XV, XI, 19), trad. P. Agaësse, in *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 16, Paris, Études augustiniennes, collection « Bibliothèque augustinienne », 1991, p. 469-471) : « La pensée qui s'est formée à partir de ce que nous savons déjà est le verbe prononcé au fond du cœur : verbe qui n'est ni grec, ni latin, qui n'appartient à aucune langue ; mais lorsqu'il est besoin de le porter à la connaissance de ceux auxquels nous parlons, nous avons recours à quelque signe pour le faire entendre. »

[45] *Ibid*., p. 437 (XV, XI, 20).

[46] *Ibid*., p. 485 (XV, XII, 22).

[47] *GW* 1, p. 424 ; trad. fr. *VM*, p. 444.

[48] AUGUSTIN, *La Trinité*, *op. cit*., p. 485 (XV, XII, 22). [Nous soulignons]

[49] *GW* 1, p. 425 ; trad. fr. *VM*, p. 444 *sq*.

[50] *Ibid.* ; trad. fr. p. 445.

[51] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[52] « Dekonstruktion und Hermeneutik », *GW* 10, p. 141 ; trad. fr. « Déconstruction et herméneutique », *PH*, p. 159. [Nous soulignons]

il n'y a pas de « langue » pure de la raison qui serait étrangère à toute langue, notre pensée tend toujours à s'unir à une formulation langagière concrète, en vertu de laquelle seulement elle peut résonner, et c'est en cela précisément qu'elle est « événement ». Ici réside un point de divergence important de la conception gadamérienne par rapport à la pensée chrétienne du *Verbum*, malgré l'orientation générale de celle-ci vers la compréhension du verbe comme événement – point que nous discuterons en détails dans la section suivante.

Maintenant, comment comprendre adéquatement en quoi consiste la différence de la conception chrétienne du verbe par rapport au *logos* grec et en quoi cette conception contribue à une vision plus juste de l'essence du langage ? Demandons-nous, d'abord, ce que peut signifier ici l'*événement* du verbe. Il ne se limite manifestement pas au simple passage de la pensée à la verbalisation extérieure, mais présuppose une procession d'un tout autre genre[53]. Dans la théorie platonicienne, nous l'avons vu, les choses non seulement constituent un ordre séparé de l'ordre des mots, mais le précèdent ontologiquement : les mots (en tant que mots d'une langue) doivent être fabriqués à l'image d'une réalité extra-langagière comme à partir d'un modèle. En revanche, l'événement du verbe, tel qu'il est possible de le concevoir par analogie avec l'Incarnation du Verbe divin, ne signifie pas la production des mots à partir de modèles préexistants, mais désigne une procession (*Hervorgang*) de ce qui *était verbe depuis toujours*[54]. C'est en cela, indique Gadamer, que consiste « le plus grand miracle de la langue »[55], et non simplement en l'extériorisation du verbe dans sa manifestation sonore. L'événement n'est donc pas une sorte de glissement entre deux ordres distincts – celui des idées, d'une part, et celui de la parole, d'autre part –, comme lorsqu'on passe du modèle à la copie, mais en lui s'établit l'*unité du verbe* entre sa préexistence au sein du savoir dans l'âme et sa procession comme *verbum cordis*[56]. Dans le même sens, l'Incarnation divine n'est pas simple incorporation – laquelle présuppose la *dualité*, et non l'unité, de l'âme et du corps, où ce dernier ne fait pas partie de l'être véritable de l'âme et doit en fin de compte être dépassé. Au contraire, l'Incarnation exige le véritable événement du devenir-homme (*Menschwerdung*), dans lequel l'humain reste

---

[53] Malgré la connotation « charnelle » de la procession (le Verbe « s'est fait chair »), elle est différente du passage qui mène de l'intelligible vers le sensible ou de l'intérieur vers l'extérieur. Chez Augustin comme chez saint Thomas, il s'agit bien *prioritairement* de la procession du verbe *intérieur* à partir des connaissances de l'âme (Augustin) ou de l'intellect (saint Thomas), et non de la procession du mot proféré à partir du verbe intérieur.

[54] *GW* 1, p. 424 ; trad. fr. *VM*, p. 443.

[55] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[56] Saint Augustin indique que le verbe intérieur est déjà présent dans le savoir qui l'engendre, ce qui dans la relation trinitaire s'explique par la présence co-éternelle du Fils auprès du Père. Voir AUGUSTIN, *La Trinité*, *op. cit.*, p. 471 *sq*. (XV, XI, 20). Voir aussi note 57 par J. Moingt, *ibid.*, p. 648.

cependant indissociablement uni au divin et déterminé par le divin, et qui n'entraîne pas une aliénation de la nature divine du Verbe dans son existence charnelle, car le Verbe incarné est le même que celui qui reste auprès de Dieu de toute éternité. Ainsi, la signification de l'événement dans la doctrine du *Verbum* s'exprime en cela que le langage n'est plus réduit au domaine de l'énonciation (comme dans le platonisme qui sépare le langage de la pensée et l'envisage comme simple extériorisation de celle-ci), mais s'élève lui-même jusqu'à l'ordre de la pensée, en étant indissociable même lorsqu'il passe dans la manifestation extérieure. Ici encore, l'analogie avec la relation trinitaire devient exemplaire. Pour le Fils, assumer sa manifestation charnelle dans le devenir-homme de l'Incarnation, c'est certes faire un sacrifice, mais c'est aussi ne jamais perdre l'unité avec le Père. De même, en « assumant » la procession du verbe en vue de sa manifestation sensible, on ne quitte pas la dimension de la pensée. L'extériorisation du verbe intérieur ne produit pas une altération, en devenant voix « sans se changer en voix »[57] : « C'est en assumant le sensible, non en s'absorbant en lui, que notre verbe se fait voix, que le Verbe s'est fait chair. »[58] « Assumer » étant autre chose que « s'absorber », le verbe intérieur garde donc son indépendance essentielle vis-à-vis de son extériorisation et reste associé à la pensée.

Enfin, l'intérêt de Gadamer envers la notion du verbe intérieur porte exactement sur cette association originaire de la pensée et du langage : il y trouve une possibilité de penser leur rapport non pas comme dualité inconciliable, mais à partir de l'unité entre les deux dans le « se-dire » de la pensée. Dans le *verbum interius*, la pensée est dès le départ fusionnée avec le langage, quoiqu'elle soit encore abstraite de toute langue particulière. Et ce n'est rien d'autre que cette unité fondamentale que la figure de l'événement du verbe est destinée à mettre en évidence dans la parole humaine, par analogie avec l'Incarnation divine.

Comment l'événement du verbe assure-t-il l'association de la pensée et du langage ? À l'origine de l'événement il y a ce que Gadamer appelle « procession », conçue par analogie avec la procession trinitaire dans l'événement de l'Incarnation. Le terme de procession revêt pour nous une importance spéciale, en cela que Gadamer souligne sa nature particulière qui consiste, dans les deux cas, en ce que la procession n'est pas d'ordre « temporel ». Mais voyons bien ce qu'il veut dire par là. Dans une succession dite « temporelle », un moment vient après l'autre, de façon que le nouveau ne s'ajoute pas au

---

[57] AUGUSTIN, *La Trinité*, *op. cit.*, p. 471 (XV, XI, 20).
[58] *Ibid.*, p. 471 *sq*.

précédent, mais prend totalement sa place, l'abolit tout entier. Or, il est clair que le caractère « temporel », que Gadamer refuse ici à la procession, présente une modalité qu'il appelle ailleurs le « temps vide »[59] – cours uniforme des « maintenant » qui disparaissent l'un après l'autre. Mais le devenir propre à la procession du verbe intérieur (aussi bien qu'à la procession dont il s'agit dans la relation trinitaire) est tout autre :

> Le devenir dont il s'agit dans les deux cas n'est pas un devenir par lequel une chose procède d'une autre. Il ne s'agit pas non plus de séparer l'une de l'autre […], ni d'un amoindrissement du verbe intérieur par procession dans l'extériorité, ni en général d'un devenir-autre tel que le verbe intérieur s'y épuise.[60]

Il s'agit donc au contraire d'une liaison. Cette liaison, Gadamer l'explique à l'aide du concept néo-platonicien d'*émanation* : « Le concept d'émanation dans le néo-platonisme a d'emblée un contenu irréductible au simple phénomène physique de l'écoulement, considéré comme processus de mouvement. »[61] C'est plutôt à l'image de la source qu'on devrait l'entendre : dans celle-ci le mouvement ou l'écoulement n'est pas supprimé, mais il s'agit d'un mouvement ou d'un écoulement qui n'entraîne ni altération, ni aliénation. En plus d'être production d'une nouveauté, augmentation par l'apparition du nouveau, « [u]ne telle procession est en même temps un total "rester-en-soi" »[62]. Il en va aussi bien de la procession du Fils à partir du Père que de la procession du cours intérieur de la pensée : « [...] le cours et la procession du penser ne sont pas altération (*motus*), ils ne sont donc point passage de la puissance à l'acte, mais procession *ut actus ex actu*. »[63]

Ce que Gadamer cherche à mettre ici en lumière, en excluant de la procession le caractère « temporel » et, donc, transitoire, c'est que le langage ne succède pas à la connaissance et à la pensée comme quelque chose d'auxiliaire, d'additionnel, comme ce qui vient toujours après. La liaison dont il s'agit dans la procession désigne quelque chose qui *persévère* dans l'événement et qui en lui (et grâce à lui) accède à la pleine présence. Ainsi, pour Gadamer, et en suivant les auteurs chrétiens, la parole est bien « l'accomplissement de la connaissance même »[64] : dans la parole, la chose est totalement

---

[59] Voir l'essai de Gadamer de 1969 « Über leere und erfüllte Zeit », *GW* 4, p. 137-153 ; trad. fr. « Du temps vide et du temps plein », *LV,* p. 84-104. Voir aussi notre analyse dans la Partie I, *supra*, p. 91 *sq*.

[60] *GW* 1, p. 424 ; trad. fr. *VM*, p. 443. Dans ce passage précis, Gadamer parle de la procession du verbe intérieur vers l'extériorité, alors que chez Augustin et saint Thomas, nous l'avons vu, il s'agit presque exclusivement d'une procession qui va de l'intellect ou de la connaissance vers le *verbe intérieur*. Une explication en pourrait être donnée par le fait que Gadamer ne choisit pas entre ces deux processions, mais vise, plus largement, la relation générale entre la pensée et le langage. Il s'agit, dans tous les cas, de la volonté de dépasser la séparation ontologique du penser et du parler, qu'elle se produise entre intellect et verbe intérieur, ou entre verbe intérieur et verbe extérieur.

[61] *Ibid*., p. 427 ; trad. fr. p. 447.

[62] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[63] *Ibid*., p. 428 ; trad. fr. *ibid.*

[64] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

pensée, en elle seulement la pensée acquiert sa concrétude et devient une pensée accomplie. « La parole est, en ce sens, *contemporaine* de cette formation (*formatio*) de l'intelligence. »[65] Ici, le terme de *contemporanéité* que nous avons déjà découvert comme crucial pour la conception gadamérienne de l'expérience esthétique[66], illumine le rapport d'unité entre le penser et le parler, et s'illumine ainsi lui-même, compris à la lumière de la plénitude ontologique de la procession qu'est l'émanation. Le mode du devenir dans lequel la chose ne disparaît pas, mais se maintient « contemporaine » et accède à la plénitude de son être rejoint bien nos analyses sur le « temps plein » que Gadamer oppose au « temps vide »[67].

Cette « contemporanéité » absolue entre la pensée et le verbe ne présuppose-t-elle pas pour autant l'effacement du langage devant la pensée à laquelle il s'unit si intimement ? Ne revient-on pas ici à un concept du langage selon lequel le mot, à la manière d'un signe, « n'est et ne veut rien en lui-même », mais assure une révélation de son contenu pensé[68]. Il faut reconnaître que chez Gadamer lui-même cet aspect du langage qu'est la *présentation* apparaît en un certain sens significatif. Le mot est avant tout présentation de la chose et il disparait lui-même dans sa fonction signifiante. Gadamer le met en évidence en parlant du « caractère voilé » (*Verborgenheit*), ou de l'« énigme » (*Rätsel*), du langage[69], qui tient précisément à cette indistinction entre le penser et le parler. Seulement, cette disparition du mot dans ce qu'il amène à la présentation n'est pas chez Gadamer signe de l'être inférieur de la parole vis-à-vis de ce qu'elle signifie, ni la séparation de deux ordres (signifiant et signifié). C'est pourquoi il aura régulièrement recours à des termes comme « miroir » (saint Thomas) ou « image », afin de rendre compte de la proximité du mot et du sens, proximité qui n'a pas de place dans la conception du langage comme ordre des signes.

Que veut dire qu'un verbe soit « image » parfaite ou « miroir » de la connaissance ? La proximité du verbe et de ce qu'il signifie, semblable à celle qu'un miroir maintient vis-à-vis de la chose qu'il reflète, paraît être mise en évidence déjà chez Augustin. Le verbe intérieur est vrai, car il reproduit parfaitement les connaissances de l'âme, « enfouies dans

---

[65] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* [Nous soulignons]

[66] Voir notre Partie I, *supra*, p. 77 *sq*.

[67] Voir *supra*, p. 91 *sq*. et *GW* 1, p. 126 ; trad. fr. *VM*, p. 139.

[68] Gadamer cite à ce propos Augustin (*De Trinitate*, XV, XII, 22) : « *verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur* » (« verbe vrai d'une réalité vraie, qui ne tient rien de lui-même, mais tout de la science dont il naît », AUGUSTIN, *La Trinité*, *op. cit*., p. 484 *sq*.).

[69] Voir, plus particulièrement, la première partie de l'essai « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache » (*GW* 8, p. 427 *sqq*.), intitulée « Die Verborgenheit der Sprache ».

le trésor de sa mémoire »[70]. L'identité du verbe et de la connaissance est la même qui unit le Père et le Fils : le verbe intérieur est dit « totalement de la même sorte que le savoir dont il naît »[71]. Contrairement au verbe extérieur – qui n'exprime pas le savoir « tel qu'il est », mais seulement « tel qu'il peut être vu ou entendu par le corps »[72] –, le verbe intérieur est image « parfaitement semblable à la réalité connue »[73]. Mais est-ce une procession pure et immédiate, comme celle qui mène du Père au Fils, qui relie connaissance et verbe ? La connaissance humaine est-elle jamais comparable à la connaissance divine ?

C'est là que se posent les limites de l'analogie entre *Verbum Dei* et verbe intérieur, limites vues encore par Augustin qui appelle cette analogie « ressemblance [...] mêlée de multiples dissemblances »[74]. Or, ces limites ne sont pas sans conséquences pour notre question. Lorsqu'Augustin discute la différence entre la science divine et la science humaine, il souligne d'une part l'éternité et l'immédiateté de la connaissance de Dieu, forme pure (ni formée ni formable) qui est Verbe de toute éternité, et le caractère formable et non-permanent du verbe humain, lié à la non-identité dans l'homme de l'être et du connaître. Le verbe humain révèle une « production temporelle de la pensée »[75], la *temporalisation* de la connaissance qui demeure dans notre mémoire : « [A]u contraire de ce qui se passe en Dieu », en l'homme toute prise de conscience « exige un acte exprès de pensée » ; « [c]e qui est dans la mémoire a besoin du verbe pour être mis sous le regard de l'esprit [...] »[76]. Nos connaissances, même les plus stables et véridiques (telle est, par exemple, pour Augustin, la science intime de la certitude de vivre) sont *en devenir*, ne pouvant jamais combler l'écart entre être et connaître ; cet écart a pour cause la temporalité humaine. Nous pouvons citer à ce propos J. Moingt qui, dans son commentaire de *De Trinitate*, met l'accent sur l'« effet » du temps dans le verbe humain :

> Cette inadéquation [entre être et connaître], caractérisée par le changement, est imputée au temps, non à l'essence ; mais la temporalité est en elle-même, de l'homme à Dieu, dissemblance ontologique. Dans l'homme livré au temps, l'être et le connaître s'appellent nécessairement sans parvenir à se rejoindre immuablement. « Roulant » de l'un à l'autre, du dedans au dehors, d'une pensée à l'autre, notre verbe ni n'est jamais totalement produit par l'âme, ni ne la reproduit parfaitement : cette non-identité, dissimilitude d'avec le Verbe divin, est effet du temps. […] Le devenir inhère à notre être et à notre connaître, et là est la dissimilitude ontologique des deux verbes.[77]

---

[70] AUGUSTIN, *La Trinité*, *op. cit*., p. 485 (XV, XII, 22).
[71] *Ibid*., p. 469 (XV, X, 19).
[72] *Ibid*., p. 475 (XV, XI, 20).
[73] *Ibid*., p. 485 (XV, XII, 22). [Nous soulignons]
[74] *Ibid*., p. 473 (XV, XI, 20).
[75] Note 58 par J. Moingt, dans *ibid*., p. 649.
[76] *Ibid.*
[77] Note 59 par J. Moingt, dans *ibid*. p. 650 *sq*.

En un sens semblable, la pensée de saint Thomas reprend cette procession du verbe humain comme ce qui mène du formable au formé. Chez lui, comme l'indique Gadamer, le retour vers la conception grecque du langage par le biais d'Aristote n'est pas total : le *verbum* n'est pas purement et simplement identique au *logos*. Certes, le *verbum* chez saint Thomas est bien le verbe intérieur, *verbum intellectus*, sans référence à son extériorisation vocale. Mais, souligne Gadamer, il n'en reste pas moins que son statut ontologique est « de l'ordre de l'événement »[78]. Comment ce statut s'explique-t-il ? Gadamer fait remarquer que le verbe intérieur n'est pas la pure *ratio*, c'est-à-dire le « pensé » lui-même, mais qu'en lui le contenu de la pensée « est ordonné à l'expression vocale »[79]. Dans la mesure où la pensée humaine n'est pas d'emblée « image » achevée, mais « tient de la procession » et « se comporte *per modum egredientis* »[80], le verbe intérieur n'est rien d'autre qu'une pensée accomplie (*forma excogitata*), « menée jusqu'à son terme »[81]. La procession s'achève par l'accomplissement de la pensée en parole, qui « est là, comme la pleine perfection de la pensée ».[82]

Mais si la parole est là comme le « reflet parfait de la chose », c'est parce qu'elle a « laissé derrière elle le chemin de pensée auquel seul pourtant elle doit son existence »[83]. Tout en étant l'accomplissement de la pensée, le verbe montre la finitude de celle-ci, le besoin qu'elle a de *se dire*, c'est-à-dire de « poser devant » elle ce qu'elle pense. Ainsi, la *perfection* atteinte dans l'unité indissoluble de la pensée et du langage (que nous avons exprimée à l'aide du terme « contemporanéité ») va de pair avec l'*imperfection* de l'entendement humain lui-même qui est processuel et discursif. « Puisque notre entendement n'embrasse pas d'un seul regard de la pensée ce qu'il sait, il doit à chaque fois commencer par extraire de lui-même ce qu'il pense et le poser devant lui comme dans une expression intérieure de lui. Toute pensée est en un sens un se-dire. »[84] *Toute pensée donc nécessite ainsi un événement de la parole*.

Gadamer insiste particulièrement sur cet écart entre l'humain et le divin – une incommensurabilité qu'il n'a pas cessé d'attester dans l'ensemble de son projet herméneutique. Il est significatif qu'après avoir explicité le sol commun qui permet une analogie de la procession du verbe intérieur avec la procession trinitaire, il souligne que

---

[78] *GW* 1, p. 426 ; trad. fr. *VM*, p. 446.
[79] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[80] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[81] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[82] *Ibid.*, p. 429 ; trad. fr. p. 448.
[83] *Ibid.* ; trad. fr. p. 448 *sq*.
[84] *Ibid.*, p. 426 ; trad. fr. p. 446.

« les différences [...] doivent nous importer plus encore que cette concordance »[85]. Car, par-delà la *non-temporalité* (c'est-à-dire, le caractère non transitoire, non passager) de la génération du verbe à partir de l'intellect, l'analogie atteint ses limites quant à la *temporalité* de l'être-là (et, donc, de la pensée et de la parole) humain. C'est en cela que consiste la nécessité de l'abandon de la perspective théologique pour rendre le penser humain dans sa finitude. Dans l'intelligence divine, il ne s'agit plus vraiment de la procession : « [L]e Verbe de Dieu est celui de l'esprit qui voit et crée tout d'un seul regard (*intuitus*). La procession (*Hervorgang*) disparaît dans l'actualité de la toute-sagesse divine. »[86] Nous avons découvert cette différence essentielle chez Augustin qui oppose à la perfection de la toute-sagesse divine la non-identité de l'être et du connaître en l'homme. Gadamer, quant à lui, reprend les trois différences dégagées par saint Thomas[87], qui découlent de cette divergence essentielle : l'être potentiel – « formable » – du verbe, son imperfection (et, comme conséquence, sa multiplicité) et son impuissance à s'accomplir, ouverture vers des pensées toujours nouvelles. Or, l'aspect processuel du verbe, dont Gadamer souligne l'importance pour son questionnement du rapport entre l'élément langagier et la compréhension[88], n'est accessible qu'à partir de l'imperfection de l'esprit humain. La procession et le mouvement de la pensée humaine ne se produisent jamais comme pures actualité et unicité (qu'est le Verbe divin), mais se renouvellent sans cesse comme recherche et questionnement, se multiplient et se dispersent dans la pluralité des pensées :

> [L]e processus du penser commence bien ainsi : quelque chose provenant de notre mémoire nous vient à l'esprit, et c'est là déjà une émanation […]. Mais, ce qui nous vient ainsi à l'esprit n'est pas encore quelque chose d'accompli et de pensé jusqu'au bout. Au contraire, c'est alors seulement que commence le véritable mouvement de pensée, dans lequel l'esprit se hâte de ceci à cela, tourne et se retourne, pèse le pour et le contre, ne cherchant l'expression achevée de ses pensées que sur le mode de l'enquête (*inquisitio*) et de l'examen (*cogitatio*).[89]

Seulement, l'imperfection du verbe humain tient à l'imperfection de la pensée elle-même, et non pas à l'imperfection de la parole comme telle, laquelle est « contemporaine » de la formation de l'intelligence, et le rapport entre la pensée et le mot est comme un reflet du miroir : « Car la parole rend bien totalement ce que l'esprit pense. C'est au contraire l'imperfection de l'esprit humain que de ne jamais entrer dans la pleine présence à lui-

[85] *Ibid*., p. 428 ; trad. fr. p. 447.
[86] *Ibid* ; trad. fr. p. 448.
[87] *Ibid*., p. 428 *sqq*. ; trad. fr. p. 448 *sqq*.
[88] *Ibid*., p. 428 ; trad. fr. p. 448.
[89] *Ibid*., p. 428 *sq*. ; trad. fr. *ibid.*

même, mais de se disperser en visant ceci, puis cela. »[90] La pensée humaine est par nature imparfaite : elle a besoin d'une multiplicité de paroles et même avec une telle multiplicité elle ne parvient pas à contenir la chose en sa totalité, ne pouvant que la viser. Elle n'est jamais totalement formée ou accomplie, mais s'accomplit en vue des pensées toujours nouvelles (finitude qui s'avère « la véritable infinité de l'esprit ») :

> Le verbe de la pensée humaine vise bien la chose, mais ne peut pas la contenir en totalité. Ainsi la pensée continue son chemin vers des conceptions toujours nouvelles et ne peut au fond s'accomplir en aucune d'elles. Cette impuissance à s'accomplir a pour contrepartie qu'elle constitue positivement la véritable infinité de l'esprit, qui se transcende dans un processus spirituel toujours renouvelé […].[91]

L'idée de la finitude de la pensée humaine qui se déploie en la multiplicité des paroles est à l'œuvre dans la figure herméneutique du « dialogue infini », souvent présentée par Gadamer comme moyen de dépasser l'héritage de la métaphysique de la présence[92].

À la fin du chapitre sur le *verbum*, lorsqu'il explicite les apports de la doctrine du Verbe pour la conception herméneutique, Gadamer évoque une conséquence qui permet une meilleure intelligence de la fonction herméneutique de l'événement. La multiplicité dans laquelle se déploie le verbe humain le distingue essentiellement du Verbe divin toujours un, mais l'un et l'autre entretiennent une relation dialectique, et cette dialectique de l'un et du multiple « commande entièrement l'essence de la parole »[93]. Afin de l'illustrer, Gadamer se tourne vers l'exemple de la *prédication* qu'il envisage à la lumière de la « relation caractéristique entre l'unité du Verbe divin et sa manifestation dans l'Eglise »[94]. Dans la prédication, c'est toujours le message divin du salut qui est transmis : le contenu unique est proclamé à chaque fois dans des manifestations multiples. La proclamation du salut, en tant que *message*, est elle-même un événement distinct ; or, l'événement de la proclamation ne se détache pas du sens transmis, en lui le sens lui-même advient comme « événement » : « Le sens de la parole ne peut être dissocié de l'événement de la proclamation. *Le statut d'événement est au contraire celui du sens même*. »[95] Cet exemple de la proclamation donne un éclaircissement précieux sur le caractère événementiel du langage et, plus généralement, sur l'*événement herméneutique* que nous cherchons à expliciter : le sens (unique) et sa manifestation langagière (multiple et

---

[90] *Ibid*., p. 429 ; trad. fr. p. 449.
[91] *Ibid*., p. 429 *sq*. ; trad. fr. *ibid.*
[92] Voir « Destruktion und Dekonstruktion », *GW* 2, p. 369 *sq*. ; trad. fr. « Destruction et déconstruction », *PH*, p. 151. Voir aussi notre analyse du « dialogue infini », *infra*, §3(b), p. 289 *sq*.
[93] *GW* 1, p. 430 ; trad. fr. *VM*, p. 450.
[94] *Ibid*., p. 431 ; trad. fr. *ibid.*
[95] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

historique) ne font à chaque fois qu'un, et leur venue est à chaque fois un événement. Nous avons précédemment formulé ce mode d'existence du sens *dans le temps* à partir de l'expérience esthétique dont la temporalité est semblable au retour de la fête.

Cette conséquence de la doctrine du Verbe que met en lumière l'exemple de la prédication introduit une dimension jusqu'ici inexplorée (puisque mise entre parenthèses dans la doctrine du verbe intérieur) : celle du verbe « extérieur », de la parole vivante et multiple, qui cherche à dire l'unité du verbe et qui ne peut pas en être séparée. Nous nous efforcerons, dans la section suivante, d'en dégager les répercussions dans le concept herméneutique du mot (*Wort*).

c) *Wort*, « le mot qui peut nous atteindre »

À partir de ces deux approches discutées par Gadamer, que sont la théorie platonicienne du langage dans le *Cratyle* et la doctrine chrétienne du *verbum*, il est maintenant possible de dégager la question qui est en jeu dans son propre concept herméneutique du langage. En résumant, les deux analyses sont guidées par une préoccupation essentielle. Cette préoccupation porte sur la relation entre *langage* et *pensée*, mais comme arrière-fond elle présuppose aussi le rapport, non moins important (et peut-être, plus fondamental encore pour l'herméneutique), *du langage aux choses*, qui résonne dans l'expression gadamérienne « langage des choses »[96]. Au fond, cette double interrogation revient à questionner la place du langage dans le rapport fondamental du penser à l'être. Comment le mot prend-il place dans cette connexion de l'être et de la pensée ? Or, les deux approches en question ne suivent pas la même orientation, et la doctrine chrétienne du Verbe constitue plutôt un détour par rapport au cours général de la tradition occidentale dont la direction initiale est posée par le platonisme. Par-delà l'abstraction, accomplie dans le concept grec du *logos* et dramatique pour le langage, car réduisant l'être langagier à un signe qui ne fait que renvoyer vers son contenu idéel, la possibilité se profile dans la doctrine du *verbum* de rendre justice à l'être propre du langage, en l'envisageant en termes d'événement.

L'événement du verbe annonce, comme nous l'avons vu, l'unité indissoluble de la pensée et du langage, où le mot, à la manière d'un miroir, fournit la révélation parfaite de la chose. Cependant, la « révélation » ici est quelque chose d'absolument différent par

[96] L'expression est mise en lumière dans l'essai de 1960 « Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge », *GW* 2, p. 66-76 ; trad. fr. « La nature de la "res" et le langage des choses », *AC* II, p. 123-136.

rapport au simple renvoi signifié dans lequel le mot se dissout lui-même au profit de la « chose » ; la révélation même ne devient possible que lorsque l'accomplissement de la pensée se produit *dans le mot* permettant la venue de celle-ci à la présence :

> Sous cet aspect le langage n'est pas une forme que traverse la raison pensante, un milieu évanouissant et transitoire de l'idée ou un simple « dévoilement » de l'idée. Son essence ne se limite pas à révéler ce qui est pensé. Au contraire, la pensée n'acquiert son existence durable que quand elle est saisie dans le mot.[97]

C'est donc comme ce qui abrite la pensée en assurant son « existence durable », que le mot regagne la reconnaissance de son être propre, sa « valence ontologique » (*Seinsvalenz des Wortes*)[98]. Cette expression, *Seinsvalenz*, initialement thématisée par Gadamer dans le cadre de la réhabilitation du principe de l'image pour l'expérience esthétique[99] comme apportant un surcroît d'être à ce dont elle est l'image, s'applique maintenant au *mot* qui, au sens gadamérien, est en quelque sorte aussi « image ». Or, la valence ontologique de l'image ne consiste pas seulement en l'accroissement d'être et la plénitude de présence de ce qui y est (re)présenté. L'image *elle-même*, à la différence du signe ou de la copie dont le fonctionnement entraîne leur auto-suppression, possède une réalité autonome, « a bien un être propre » : « Ce qui est image […] n'a absolument pas pour destination de se supprimer lui-même. Car l'image n'est pas un moyen en vue d'une fin. »[100] Il en va de même pour le mot, dont la valence ontologique désigne alors « la gravité ou la densité particulière qui appartient au mot comme tel, qui permet au langage de se poser comme médium, ou "milieu" (*Mitte*) dans lequel et par lequel a lieu l'événement de la vérité »[101]. Si la densité ontologique est désormais reconnue au mot *en tant que tel*[102], en sorte qu'il parle de lui-même et non en vue d'une justification ou légitimation auprès de l'idée, il convient de questionner son *être propre*. Tel semble être l'enjeu de l'interrogation herméneutique du mot. En quoi consiste l'être propre du mot ?

---

[97] « Der Idee der Hegelschen Logik », *GW* 3, p. 82 ; trad. fr. « Signification de la *Logique* de Hegel », *AC* I, p. 219.

[98] « Von der Wahrheit des Wortes », *GW* 8, p. 54.

[99] « *Seinsvalenz des Bildes* » : voir *GW* 1, p. 139-149 ; trad. fr. *VM*, p. 152-162.

[100] *Ibid.*, p. 143 ; trad. fr. p. 156.

[101] J. FINDLING, « Gadamer and the Living Virtuality of Speech », *Philosophy Today*, vol. 47, Issue Supplement, 2003, p. 28 : « the specific gravity or density that belongs to the word as such, that enables language to take up a position as the medium, or 'middle' (*Mitte*), in which and as which the happening of truth takes place. » [Nous traduisons]

[102] Jean Grondin associe la « densité » du mot à la dimension du verbe intérieur, moins dans le sens de « valence ontologique » que pour mettre en lumière l'opacité propre au non-dit dans le mot : « Dans une perspective herméneutique, ce qu'il y a de proprement significatif dans la parole, c'est cette densité du langage intérieur, l'excédent du vouloir-dire en regard de ce qui peut effectivement se laisser dire. » J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1995, p. 190.

La discussion sur le *logos* et le *verbum* a révélé la question que nous avons maintenue centrale dans notre recherche sur la temporalité herméneutique : celle des manifestations multiples et temporellement différées, ou historiques, de la « chose » unique, que Gadamer reprend à nouveau dans la troisième partie de *Vérité et méthode* en partant de la dialectique platonicienne de l'un et du multiple. Cette question émerge à partir de la distinction ontologique entre la présentation et ce qui est « (re)présenté », que l'herméneutique cherche constamment à réconcilier et qui dans le mot devient scission entre sa manifestation sensible et son contenu signifié. La scission entre la signification du mot et sa manifestation sensible a très tôt produit la conception des deux « verbes » distincts – intérieur et extérieur –, que les Stoïciens ont appelés *logos endiathetos* et *logos prophoricos*. Or, la conception herméneutique du langage visera la restitution de l'unité des deux verbes sous le signe de la « perfection absolue » du mot. Comme nous l'avons vu, ni la conception du *logos*, ni celle du *verbum* n'accordent une place suffisante au mot extérieur : le dépassement de la sphère des noms chez Platon et le « silence » du verbe intérieur dans la doctrine chrétienne présupposent le passage au-delà du mot proféré, le dépassement de l'extériorité sensible du langage. Ainsi, de manière certes très différente, mais non moins significative, la pensée platonicienne « sans les noms » et le *verbum cordis* augustinien (se situant en amont de toute parole et même de toute pensée articulée en mots) [103] contribuent tous les deux à la *marginalisation du verbe extérieur*. Cette marginalisation du mot proféré ne serait-elle pas responsable de la *marginalisation du langage lui-même*, de l'oubli de son être propre (faute de quoi cet être ne reste que partiellement « remémoré » dans la doctrine de l'Incarnation) ? Nous essayerons, dans ce qui suit, d'esquisser le dépassement par l'herméneutique de la scission entre verbe intérieur et verbe extérieur, afin de saisir en quoi la conception gadamérienne du mot se distingue, non seulement du *logos* platonico-aristotélicien, mais, ce qui est moins évident, du *verbum* chrétien. C'est avant tout le moment de l'extériorité langagière, dévalorisée par l'ensemble de la tradition occidentale[104] (et restreinte à l'ordre des « énoncés » destinés à transmettre des unités de sens contrôlables), qui exige notre attention.

---

[103] Comme le souligne James Risser, Augustin « semble suivre de trop près la distinction stoïcienne dans la mesure où il dévalue le mot extérieur en faveur du mot intérieur purement intellectuel » (« [Augustine] appears to follow too closely the Stoic distinction insofar he devalues the outer word for the sake of the purely intellectual inner word. », nous traduisons), J. RISSER, « Hermeneutics and the Linguisticality of the Christian Word », in G.-J. van der Heiden and Ph. van Haute (eds.), *Hermeneutics Between Faith and Reason*, Leuven, Nijmegen, 2014, p. 149. Jean Grondin donne une interprétation opposée de la pensée augustinienne : « L'intelligence augustinienne du langage et de l'Incarnation insistera plutôt sur la singularité du *logos* extérieur » (J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, p. 197).

[104] Un des indices majeurs de cette dévalorisation est le statut de la rhétorique dans la pensée moderne,

Le terme de « mot extérieur » renvoie le plus généralement à l'énonciation et donc implique toujours une particularité quelconque. Augustin le définit comme « ce verbe humain qui sonne aux oreilles », que nous « proférons de vive voix » ou « pensons en silence »[105], donc un verbe qui prend une forme linguistique concrète et ainsi peut se manifester aux autres, mais qui possède un statut inférieur au *verbum interius*, du fait qu'à la différence de celui-ci, il ne permet pas de penser le lien véritable du verbe humain au Verbe de Dieu. Le verbe extérieur, c'est d'abord une langue particulière et historique, où le contenu langagier s'articule en vocabulaire et selon les constructions grammaticales concrètes. De toute évidence, l'herméneutique, dans la mesure où elle vise le phénomène universel de la compréhension, ne prend pas pour l'objet immédiat les langues particulières et la diversité de leurs vocabulaires et grammaires (à quoi s'intéressait par exemple dans ses recherches Wilhelm von Humboldt[106]). Elle se donne plutôt pour tâche d'interroger la *Sprachlichkeit*, la « linguisticité ». Celle-ci ne se limite à aucune langue particulière, ni même au langage compris comme capacité d'expression propre au sujet, mais se comprend comme la possibilité même des mots qui précède toute articulation subjective du dire, voire du penser. En suivant le « tournant ontologique sous la conduite du langage », l'herméneutique ouvre une dimension beaucoup plus profonde : celle du langage de l'être[107] qui ne se reflète jamais entièrement dans l'ensemble des langues historiques. Ce n'est donc pas la multiplicité des langues humaines qui constitue la source et la détermination de ce que l'herméneutique appelle « mot ». En effet, lorsque Gadamer entreprend de préciser le sens herméneutique du mot, il souligne que le « Mot » (*das Wort*) n'est pas simplement le singulier de « mots », comme ceux que nous rencontrons dans un dictionnaire (*Wörter*) ou qui composent les phrases (*Worte*), mais qu'il est toujours un *singulare tantum* (au singulier)[108].

Ce Mot comme *singulare tantum*, dans la mesure où il transcende la matérialité verbale des signes linguistiques, serait-il identique au *verbum interius* tel qu'Augustin l'a

---

où la rhétorique est réduite à l'art technique de la persuasion. En revanche, la réhabilitation de la rhétorique chez Gadamer comme « le tout du savoir du monde qui est établi dans le langage et interprété en une communauté langagière » (« Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 406, nous traduisons) et sa réinscription dans le projet de la philosophie témoigne de la prise en compte par l'herméneutique du « mot extérieur », en un sens que nous développerons plus loin.

[105] AUGUSTIN, *La Trinité*, *op. cit*., p. 473 (*De Trinitate*, XV, XI, 20).

[106] Voir l'étude de W. von HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, trad. fr. *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, trad. P. Caussat, Paris, Seuil, 1974.

[107] Voir M.-A. VALLÉE, *Gadamer et Ricœur : la conception herméneutique du langage*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 65 : pour Gadamer, « […] le langage [est] d'abord et avant tout à comprendre comme le langage des choses elles-mêmes ou le langage de l'être lui-même, soit la venue des choses ou de l'être au langage ».

[108] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 192 ; trad. fr. « Langage et compréhension », *LV*, p. 157.

pensé, « verbe qui n'est ni proféré dans un son, ni pensé à la manière d'un son, [...] antérieur à tous les signes dans lesquels il se traduit »[109] ? Serait-il possible de dire que, dans son interrogation du phénomène herméneutique (et en lui, du rapport entre langage et compréhension), Gadamer puisse ainsi faire abstraction de la dimension extérieure du langage en laquelle cependant tout verbe semble seulement pouvoir se manifester et se dire ?

Le Mot qui est un *singulare tantum* n'est pas un mot isolé et abstrait, mais bien plutôt celui qui s'insère dans des rapports de signification, dans un réseau de questions et de réponses, et qui est toujours marqué par l'orientation vers le sens (*Richtung auf Sinn*)[110]. C'est donc un mot qui, au sens propre, *dit*, et dans son « dire » s'adresse à quelqu'un : « [c]'est la parole qui touche quelqu'un, la parole qu'on se laisse dire, la parole qui "tombe" dans une connexion de vie déterminée et univoque, et reçoit justement son unité de cet ensemble de la connexion de vie […]. »[111] Or, ce que manquent fondamentalement la pensée du verbe intérieur (au moins dans le contexte de la doctrine de l'Incarnation) et, plus généralement, l'idée du « dialogue intérieur » de l'âme avec elle-même, c'est l'enracinement originaire du mot dans le monde commun, sa nature (justement) dialogique et, par là, nécessairement « extérieure »[112]. Le phénomène herméneutique se montre avant tout au sein de la langue vivante du dialogue, qui évoque une communauté avec l'autre (ce qui ne semble pas être le cas du verbe intérieur chez Augustin qui ne vise d'autre communauté que celle avec Dieu). Ainsi, le sens du langage et du mot ne doit pas être séparé chez Gadamer de l'événement même du comprendre : le mot comme tel (*das Wort*), le mot authentique est « le mot qui peut nous *atteindre* (*erreichen*) »[113]. S'il peut nous atteindre, ce n'est pas comme pure forme transposée dans une expression vocale, mais comme le sens se déployant dans l'actualité de la parole qui résonne à l'oreille d'autrui. Le langage *commun* prend nécessairement cette forme « matérielle » de résonance. En témoigne le primat de l'*écoute* pour l'herméneutique gadamérienne, l'écoute étant à l'œuvre jusque dans la lecture silencieuse[114]. Or, cette capacité fondamentale du mot à dire quelque chose, et par conséquent, son orientation vers l'autre, sa « non-liaison à un *je* »

---

[109] AUGUSTIN, *La Trinité*, *op. cit*., p. 475 (XV, XI, 20).

[110] Voir « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 412.

[111] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 192 ; trad. fr. *LV*, p. 157.

[112] Voir J.-C. GENS, « Préface à *Langage et vérité* », in *LV*, p. 11 : « Le dialogue ne peut [pas] se réduire à celui, intérieur, de l'âme avec elle-même. »

[113] « Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer », *GW* 2, p. 504 ; trad. fr. « Auto-présentation », *PH*, p. 56. [Nous soulignons. Traduction modifiée]

[114] Voir notre étude du concept d'écoute dans la Partie II (chapitre 1, §1), *supra*, p. 137 *sq*.

(*Ichlosigkeit*)[115], exige une reformulation du rapport traditionnel entre le mot et la chose. Comme le suggère Marie-Andrée Ricard, ce rapport devient dans la pensée de Gadamer « rapport entre mot, chose et autrui »[116]. En tant que « dit », le mot présuppose déjà un rapport intrinsèque à autrui, dans lequel seulement il exerce sa puissance dévoilante. Ainsi, le mot authentique non seulement révèle la chose, mais « atteint », c'est-à-dire interroge et exige une réponse, entraîne dans un dialogue. En ce sens aussi, il y aura chez Gadamer une primauté accordée à ce qu'il appelle « langue naturelle » (*natürliche Sprache*) – le langage dans lequel on « vit » et qui nous unit dans la conversation[117], en précédant toutes constructions conceptuelles.

On pourrait dire que, en un sens significatif, l'herméneutique gadamérienne, davantage que la tradition antérieure, reconnaît la *matérialité* langagière[118], comme l'a indiqué Jean Grondin : « L'herméneutique deviendra [...] plus attentive à la matérialité et à ce qu'on pourrait appeler l'incarnation toujours rhétorique du sens. »[119] Quel sens pourrait prendre cette matérialité ? Certainement pas celui de la matière langagière pure et simple que sont les constructions syntaxiques et les termes qui composent les phrases. Elle pourrait d'abord s'entendre à la lumière de la vocation pratique de l'herméneutique, qui s'exprime notamment à travers son entrecroisement avec la rhétorique[120] dont les domaines propres sont le discours vivant et le monde commun. Mais il y a d'autres exemples qui attestent l'attention portée par Gadamer à la dimension « extérieure » du langage, de sorte que l'abandon du domaine des langues particulières n'est pas total : le mot extérieur vient au premier plan lorsqu'il s'agit de la traduction qui se heurte à l'opacité d'une langue

---

[115] « Mensch und Sprache », *GW* 2, p. 151 ; trad. fr. *AC* II, p. 64.

[116] M.-A. RICARD, « Herméneutique contemporaine. Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, No. 2, 2001, p. 257.

[117] Voir « Mit der Sprache denken », *GW* 10, p. 349 ; trad. fr. « Penser avec le langage », *PH*, p. 38.

[118] Ingrid Scheibler évoque la « matérialité » langagière (« materiality of language », p. 68), en la reliant à la compréhension gadamérienne du langage comme parole vivante et à la consistance que présente le langage pris pour lui-même. Voir I. SCHEIBLER, « Gadamer's appropriation of Heidegger. Language and the achievement of continuity », *Études phénoménologiques*, vol. 26, 1997, p. 67 : « Gadamer's starting point is language itself, as it functions in living speech » (« Le point de départ gadamérien est le langage lui-même, en tant qu'il fonctionne dans la parole vivante. », nous traduisons).

[119] J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, p. 201. La question de la matérialité du langage est discutée par Grondin plus haut dans *ibid.*, p. 196-201.

[120] James Risser parle d'un « retour à la rhétorique » ("turn to rhetoric") qu'accomplit l'herméneutique dans le projet gadamérien. Voir J. RISSER, « From Concept to Word : On the Radicality of Philosophical Hermeneutics », *Continental Philosophy Review*, vol. 33, 2000, p. 316. Parmi les essais de Gadamer sur la rhétorique et son lien à l'herméneutique, voir « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de *Wahrheit und Methode* » (« Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode* », *GW* 2, p. 232-250 ; », trad. fr. *AC* I, p. 123-143) et « Rhétorique et herméneutique » (« Rhetorik und Hermeneutik », *GW* 2, p. 276-291 ; trad. fr. *LV*, p. 176-195).

étrangère[121] ; ou dans la particularité des langues grecque et allemande, que Gadamer a souvent soulignée[122]. Au sens éminent, la matérialité langagière devient tangible dans le mot poétique, dans ce qui se présente, indissociablement de son sens, comme « tonalité » (*Ton*)[123] et réalité sonore (*Klangwirklichkeit*)[124] du poème. Mais, plus fondamentalement encore, la « matérialité » du langage revient à son statut de *médium* (*Mitte*), au sens de milieu, ou élément, dans lequel nous vivons, et que nous partageons avec les autres. Elle présuppose, en outre, que le langage *lui-même « vit »*, qu'il s'accomplit de manière historique et à travers l'application herméneutique au présent.

Loin donc de se réduire à l'acception habituelle selon laquelle il serait simple signe linguistique ou pure vocalisation qui ne s'ajouterait que secondairement à la pensée – *phonè* dont Aristote dit dans la *Politique* qu'elle est ce que l'homme partage avec les autres animaux[125] –, le « mot extérieur » tel que le vise l'herméneutique a quelque chose à faire avec l'accomplissement vivant du langage, la pleine actualisation du sens dans la parole, il assure cette « immersion charnelle »[126] de la pensée inséparable de la *Sprachlichkeit* fondamentale. De ce fait, le mot, tel qu'il résonne et tel qui nous atteint, *est* lui-même signification, et non simplement un son « porteur » du sens[127]. Enfin, l'unité originaire du penser et du parler que Gadamer cherche à restituer au sein du mot et dont il trouve l'intuition primaire dans la doctrine de l'Incarnation, nous amène à penser les deux – *Sinn* et *Klang*, l'intérieur et l'extérieur, l'intelligible et le sensible, signifiant et signifié – non pas en séparation, mais en tant qu'ils adviennent dans l'unique événement du langage, participent ensemble à la procession, au cheminement qu'est le « processus vivant dont la parole et la pensée sont issues »[128]. Impossible donc de rester sur les formules habituelles

---

[121] Voir le « cas extrême » de la traduction, laquelle, quelle que soit la fidélité du traducteur vis-à-vis du sens du texte, ne peut jamais supprimer « la différence fondamentale des langues », *GW* 1, p. 389 ; trad. fr. *VM*, p. 407.

[122] À propos de la langue allemande et de la puissance qu'elle donne aux projets de Hegel et Heidegger, voir « Hegel und Heidegger », *GW* 3, p. 98 ; trad. fr. « Hegel et Heidegger », *AC* I, p. 197.

[123] « Von der Wahrheit des Wortes », *GW* 8, p. 52.

[124] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 352 ; trad. fr. « Texte et interprétation », *AC* II, p. 223.

[125] ARISTOTE, *Politique*, 1253a11-1253a18.

[126] J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, *op. cit*., p. 199.

[127] James Risser relie la *voix* dans la conception herméneutique du langage au vouloir-dire, c'est-à-dire à l'intention de signifier, la résonance et la signification étant réunies dans la voix comme *phonè semantikè*. Voir J. RISSER, « Hermeneutics and the Linguisticality of the Christian Word », *op. cit*., p. 142. Dans le même sens, Gadamer cite Aristote à propos de l'universalité de l'entendre qui, par-delà le sensible dans la voix, donne toujours déjà accès au langage et, donc, au sens. Voir « Über das Hören », *HE*, p. 48 ; trad. fr. « De l'écoute », *EH*, p. 70 (l'ouïe « entend par le fait même aussi quelque chose de plus, à savoir ce qui est invisible et tout ce que l'on peut penser, parce qu'il y a le langage »). Voir également ARISTOTE, *De sensu* 437a ; *Métaphysique*, A, 1, 980b23-25.

[128] M.-A. RICARD, « Herméneutique contemporaine. Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », *op. cit*., p. 254.

du « verbe intérieur » et du « verbe extérieur »[129] : il ne s'agit plus de deux « verbes » distincts dont l'un serait identique à la « pensée » indépendante de toute articulation en paroles, et l'autre correspondrait au « mot » comme verbalisation d'une pensée déjà élaborée. Plutôt, c'est le *mot lui-même* qui est unité indissoluble, fusion des deux aspects co-originaires – pensée et parole –, non plus comme élément extérieur à la pensée, instrument qui sert à l'accueillir, mais *événement* de la pensée, laquelle sans lui ne saurait se produire.

Si l'on devait cependant tracer une différenciation, ce ne serait pas entre le mot extérieur et le mot intérieur, mais entre le *dire* et le *vouloir-dire*[130], dans la mesure où ils appartiennent ensemble au « mot apparaissant » (*erscheinende Wort*)[131]. Car l'apparaître du mot ne se réduit pas à sa présence immédiate (*Vorhandenheit*) devant la conscience, à la manière d'un objet. Dans le mot, quelque chose vient parler dans une présence concrète et tangible, mais en même temps quelque chose ne se prononce jamais jusqu'au bout, se retire, demeure en silence. Dans le mot, chaque fois qu'il cherche à dire, quelque chose se dérobe et se tait (Gadamer parle à ce propos de l'« essence dévoilante-voilante » du langage, *entbergend-bergende Wesen* [132] – expression bien sûr d'inspiration heideggérienne). En ce sens, l'*unité* intime du mot et de la signification – que nous avons rendue à l'aide de la formule de Cratyle comme la « perfection absolue » du mot – ne conduit pas à l'*univocité*, de sorte que le sens soit entièrement et unitairement manifeste dans ce qui est dit. Le mot comporte une « dimension intérieure de multiplication »[133], que constituent les possibilités de sens qui lui sont *propres*. On peut ainsi parler de la non-réduction du « mot » à la présence ponctuelle du sens dans le « dit », non-réduction qui va à l'encontre justement de l'abstraction accomplie par la logique de l'énoncé (*apophansis*) qui, dans la visée de la manifestation exhaustive du sens dans le dire, exclut tout ce qui

---

[129] *Ibid.*, p. 253 : « Discours et pensée apparaissent ici co-*originaires*, à telle enseigne qu'une nette distinction entre le verbe intérieur et le verbe extérieur devient au fond impossible. D'ailleurs leur séparation ne se fonde-t-elle pas sur un préjugé d'ordre métaphysique, à savoir l'assimilation de l'intérieur à l'intelligible ou à la pensée, et de l'extérieur au sensible, jugé inférieur, sur laquelle roule à son tour la distinction entre signifiant et signifié, qui définit le signe linguistique ? La langue n'apporte-t-elle pas la preuve vivante qu'une telle séparation ne tient pas ? »

[130] C'est bien cette distinction que met particulièrement en valeur Jean Grondin, quoique sa lecture du terme « vouloir-dire » se rattache trop étroitement au verbe intérieur augustinien. Voir J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, *op. cit.*, p. 183 *sq*. et *Introduction à Hans-Georg Gadamer, op. cit.,* p. 199 *sq*. L'analogie entre le vouloir-dire herméneutique et le « verbe intérieur » est en un sens très juste, car, en renvoyant au silence du *verbum cordis*, elle présuppose cette dimension non-dite, silencieuse, qui accompagne toute parole proférée. Cependant, la référence au verbe intérieur reste globalement problématique dans la mesure où elle présuppose le geste augustinien de la dévalorisation du mot proféré.

[131] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 356 ; trad. fr. *AC* II, p. 227.

[132] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 198 ; trad. fr. *LV*, p. 164.

[133] *GW* 1, p. 462 ; trad. fr. *VM*, p. 483.

n'est pas dit explicitement et établit ainsi (tout artificiellement) l'identité stricte du vouloir-dire par rapport au dit[134]. Si le langage excède infiniment le dire, et si le sens ne s'épuise pas dans le « dire » ponctuel du mot, c'est que tout mot n'est jamais un mot isolé, mais comporte un lien à la totalité du langage.

La non-identité entre le dire et le vouloir-dire, ou mieux, l'excès du vouloir-dire sur le dire, ne rentre pas en contradiction avec l'idée gadamérienne de l'unité intime du mot et de la signification, de la « perfection absolue » du mot[135]. C'est le *mot lui-même* qui dit et qui se dépasse constamment dans son « dire ». Chercher à séparer le vouloir-dire du dire, comme le fait, semble-t-il, la doctrine du verbe intérieur, serait présupposer un « dire » qui ne veut rien dire lui-même (ce serait tout à fait contraire à la conception herméneutique du mot dont l'essence consiste à produire, *par lui-même*, l'événement du sens), mais qui renvoie à une signification bien indépendante : il s'agirait alors d'un retour à la conception platonicienne du mot-signe et à l'orientation mentaliste dans la pensée du langage, que Gadamer a décidément mis en question. Tout cela ne doit pas pour autant amoindrir le rôle du vouloir-dire qui est fondamental pour l'herméneutique, non seulement comme mode d'être authentique des mots – les mots « ne "*sont*" pas, mais *veulent dire* »[136] –, mais aussi comme dépassement de l'abstraction imposée par la logique de l'énoncé. Comme le souligne Grondin, le « phénomène originaire » (*Urphänomen*) de l'herméneutique – « le caractère dialogique de tout énoncé, renvoyant à quelque chose qui se trouve en amont de lui [...] »[137] – puise dans cette dimension du vouloir-dire, qui s'étend au-delà de tout dire effectif et qui constitue en propre l'affaire de l'interprétation.

La signification positive de l'idée de l'excès du sens sur le dire demande néanmoins une prise de distance par rapport à la doctrine augustinienne du *verbum interius*, au moins telle qu'elle se présente dans *De Trinitate*. Une telle prise de distance, bien qu'elle ne soit pas clairement prononcée, surgit déjà dans l'interprétation proposée par Grondin, selon laquelle le « verbe intérieur » n'est pas compris, semble-t-il, comme radicalement indépendant par rapport à la parole « extérieure ». Pour Grondin, le « verbe intérieur » est

---

[134] Voir « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 193 ; trad. fr. *LV*, p. 158.

[135] Comme le semble présenter Grondin : « Alors que j'insiste moi-même sur la distance jamais complètement résorbée qu'il y a entre le mot proféré et le mot intérieur, distance qui ne serait théoriquement supprimée que dans l'incarnation divine selon Augustin, c'est justement cette identité essentielle de la pensée et du mot proféré qui serait centrale pour Gadamer [...]. » J. GRONDIN, « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : contribution à une phénoménologie de l'inapparent », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, No. 1, 1997, p. 189, note 11.

[136] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 356 ; trad. fr. *AC* II, p. 227. Voir notre analyse dans la Partie II, *supra*, p. 141.

[137] J. GRONDIN, « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage », *op. cit*., p. 189, note 11.

« non dit, mais toujours à entendre à travers l'expression linguistique »[138]. Car il importe de rendre droit à l'exigence majeure de l'herméneutique qui consiste en ce que le vouloir-dire n'est jamais à prendre comme une instance séparée. C'est là précisément que réside le point problématique de l'être du sens dans le mot : comment pourrait-on arriver à séparer l'un de l'autre l'apparaître du mot et son vouloir-dire, même si ce vouloir-dire ne laisse pas discerner ses contours reconnaissables ? Comment mesurer effectivement ce qui dépasse la présence immédiate du mot à l'oreille ? Le terme de « vouloir-dire » même semble ici extrêmement ambigu, en ce sens qu'il renvoie dans un premier temps à une sorte de vouloir-dire subjectif, qui voudrait que « derrière » toute notre parole se tienne une *volonté* expresse et souveraine de signifier et que c'est précisément *cette* volonté qui se heurte à la « pauvreté » des mots proférés, à leur incapacité à rendre la totalité de ce que nous voudrions dire. Or, le « non-dit » (*das Ungesagte*) – le terme heideggérien qu'utilise Gadamer dans *Vérité et méthode*[139]*,* indépendamment du concept de *verbum interius* – ne relève manifestement pas d'un tel vouloir-dire souverain (ce qui présupposerait que la totalité de ce qui n'est pas dit dans le mot soit néanmoins absolument transparent pour notre pensée), car le non-dit appartient *à l'être du mot*, au même titre que le « dit » auquel il est toujours *co-présent* (*mitpräsent*)[140].

Le vouloir-dire n'est donc pas à entendre seulement, ni premièrement, en termes de *verbum interius*, au sens augustinien, ou encore de *Meinung* hégélienne[141] – comme le vouloir-dire exprès de notre pensée qui manque de s'exprimer entièrement en mots. L'excès dont il s'agit ici renvoie sans doute à un horizon plus vaste de sens ou, mieux, à la *potentialité* du sens, irréductible à nos intentions subjectives de signification. C'est dans cette visée que Grondin accorde un « intérieur » ou une « intentionnalité » au langage lui-même :

> La vérité du discours ne se révèle qu'à travers un parcours de sa volonté de sens, de ce que la phénoménologie appelle son « intentionnalité ». Mais cette intentionnalité jaillit moins d'une subjectivité constituante que d'un dialogue, c'est-à-dire d'un sujet qui se cherche dans les termes mêmes qu'il lui arrive d'employer. L'intentionnalité présuppose elle-même un horizon, un « intérieur », qui est moins l'intérieur d'un sujet que celui du discours lui-même.[142]

---

[138] J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, *op. cit*., p. 183.
[139] *GW* 1, p. 462 ; trad. fr. *VM*, p. 483.
[140] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 197 *sq*. ; trad. fr. *LV*, p. 163.
[141] Nous renvoyons au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* (G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006).
[142] J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, *op. cit*., p. X.

Gadamer lui-même relie le « verbe intérieur » non pas tant à l'expression de l'esprit (des connaissances de l'âme « enfouies dans le trésor de sa mémoire »[143]), qu'à l'expression de la *chose*[144] : le mot ne fait pas seulement voir ce qu'on *veut dire*, mais plutôt *ce qui est*. Or, la « chose », portée par le mot, dépasse toujours toute expérience qu'on en fait : aussi bien le dire que le vouloir-dire individuel. Le déploiement des possibilités de sens propres à la chose exige toujours la polyphonie des interprétations que le dialogue intérieur de l'âme, lui-même imparfait, ne saisit pas et ne peut pas saisir dans sa totalité (ce qu'a vu déjà Augustin).

C'est dans cette lumière que Gadamer, en expliquant « [l]'unité du verbe qui s'interprète dans la pluralité des paroles »[145], s'adresse, à la fin de son analyse du *verbum*, à la dialectique de l'un et du multiple. Cette dialectique ne s'entend pas uniquement dans le contexte d'une « chose » (*Sache*) unique qui demande toujours de multiples paroles pour parvenir à l'expression, mais implique l'idée fondamentale d'une *connexion* (qui constitue pour Gadamer l'héritage heureux du *Parménide* de Platon et de la dialectique hégélienne), qui relie tout mot à un contexte toujours plus large, lequel seulement fournit l'horizon de l'accomplissement du sens. Et, de manière aussi fondamentale, la dialectique de l'un et du multiple indique le caractère essentiellement particulier, événementiel, de l'être véritable du langage, qui se situe dans le mot parlé. Nous avons déjà évoqué l'exemple gadamérien de la prédication sur lequel s'achève l'analyse du *verbum* dans *Vérité et méthode*. Cet exemple suggère enfin que l'événement du sens se produit toujours dans une *situation* et, ainsi, s'insère dans une tradition historique concrète.

C'est ce dernier aspect mis en lumière par la dialectique de l'un et du multiple qui pourra nous orienter vers la formulation de la question de la *temporalité* du langage. Certes, nous ne chercherons pas à fonder le caractère temporel du langage dans une simple temporalité « extérieure » de l'expression vocale, ou de l'acte de la parole, qui serait inscrite dans le passage général du temps (suite des « maintenant »). À ce propos, lorsqu'il discute la critique derridienne du logocentrisme, Gadamer fait référence aux recherches de Husserl sur la présence et la signification, en lien avec l'analyse de la conscience du temps.

---

[143] AUGUSTIN, *La Trinité*, *op. cit*., p. 485 (*De Trinitate*, XV, XII, 22).

[144] Moment rendu particulièrement explicite dans le commentaire de Dominic Kaegi (qu'il retourne, peut-être à tort, contre Grondin) : « Das Verhältnis, das Gadamer vor Augen hat, wenn er die Lehre vom verbum interius diskutiert, ist keineswegs, wie Grondin suggeriert, das von innerem und außerem Wort, sondern das von Wort und Sache. » (nous traduisons : « La relation que Gadamer a à l'esprit lorsqu'il discute de la doctrine du *verbum interius* n'est pas, comme Grondin le suggère, la relation de la parole intérieure et de la parole extérieure, mais celle du mot et de la chose. »), D. KAEGI, « Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik ? », *Philosophische Rundschau,* vol. 41, 1994, p. 129.

[145] *GW* 1, p. 431 ; trad. fr. *VM*, p. 451.

Il est intéressant qu'il y mette en parallèle la façon dont le signe s'absorbe dans ce qu'il signifie et la temporalité rétentionnelle dans laquelle le « maintenant passé de la rétention viendrait réfuter le maintenant présent »[146]. La question qui est ici en jeu, c'est de savoir où réside la *plurivocité* du langage, cette potentialité du sens propre au mot, ou, pour reprendre avec Gadamer la parole de Celan, *Vielstelligkeit*[147], le « lieu multiple » du sens. Pour Gadamer, le « lieu » de la plurivocité ne se trouve précisément pas dans le signe (« mot » au sens étroit du signifiant) ni dans la signification, ni même dans le rapport de renvoi qui va de l'un à l'autre. Comme le temps n'est pas saisissable à partir du moment présent qui « retient » son passé, le langage n'est pas constitué par des signes qui « retiennent » leur signification sous le mode « factuel » :

> Peut-on saisir la langue à partir d'un élément aussi partiel que le mot et la signification ? Et peut-on penser le temps à partir du maintenant qui est passé et du maintenant qui est présent ? La plurivocité réside-t-elle vraiment dans le signe comme quelque chose de factuel ? Ne se trouve-t-elle pas plutôt dans la constitution du sens qui s'effectue à travers la facticité du mot et de la réponse ?[148]

Si nous voulons considérer la temporalité propre au mot, qui à son tour donnera une meilleure compréhension de la plurivocité langagière, nous devons tenir compte de la distance que l'herméneutique prend par rapport à la logique de l'énoncé qui vise l'identité ponctuelle du dire et du dit dans le « maintenant », mais aussi à l'égard de la conception idéaliste qui présuppose la persévérance du sens en dehors de l'événement de la parole. Nous devrons donc maintenir ensemble les deux éléments de l'être langagier : la *présence*, comprise au sens d'événementialité, ou encore de la « facticité » dans laquelle s'actualise le dialogue, et la *continuité* qui en est indissociable – la mouvance originaire qui prend la forme d'une recherche interminable (« inassouvie ») du mot juste. Cette mouvance, qui doit être inscrite dans la *Sprachlichkeit*, fait écho au principe gadamérien du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*), tout en accordant à la *Sprachlichkeit* la capacité, plus radicale encore, de mettre en lumière la « temporalité de l'être »[149]. L'accent que nous venons de mettre sur la « matérialité » du langage dans le mot parlé – que James Risser assimile à la voix « qui donne effectivement au langage son mouvement »[150] – permet de poser ensemble, dans l'être du langage, les moments de l'application et de l'historicité, de

---

[146] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 126 ; trad. fr. « Romantisme, herméneutique et déconstruction », *HR*, p. 162.

[147] « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 160 ; trad. fr. *HR*, p. 203.

[148] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 126 ; trad. fr. *HR*, p. 162 *sq*.

[149] « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 155 ; trad. fr. *HR*, p. 198.

[150] Voir J. RISSER, « Hermeneutics and the Linguisticality of the Christian Word », *op. cit*., p. 142 : « [F]or Gadamer's hermeneutics there is something like a voice in language that in effect gives language its movement. » [Nous traduisons]

l'accomplissement et de la finitude. Nous allons donc poursuivre cette voie en interrogeant le modèle herméneutique du *dialogue*, dans lequel « la constitution du sens […] s'effectue à travers la facticité du mot et de la réponse »[151] et qui est le lieu véritable de la plurivocité.

§2. Langage en devenir

En ayant dégagé le présupposé central de la réflexion herméneutique sur l'être du sens, à savoir que la plurivocité du sens se répand à travers le mouvement de la question et de la réponse du dialogue, nous nous efforcerons de mettre en lumière l'actualité du langage dans la parole vivante et la vie historique de ses concepts. Le modèle du dialogue met l'accent sur l'accomplissement vivant du langage, sur le caractère indéterminé et imprévisible du cours du dialogue, bouleversant toute signification programmée et « fluidifiant » les sédimentations du sens ; le langage y est constamment en devenir. Ce devenir constitue, selon Gadamer, « la vie propre de l'essence du langage »[152]. Il convient d'abord d'interroger cette dimension vivante du langage. Nous l'abordons, dans un premier temps, à la lumière de l'analyse gadamérienne de la conceptualisation naturelle mettant en évidence le travail et la vie du langage dans chaque concept ; dans un deuxième temps, nous expliciterons ce que Gadamer appelle « langage vivant » (*lebendige Sprache*), en questionnant son rapport au langage des concepts, et cela dans le sillage du « tournant rhétorique » pris par Gadamer dans ses écrits tardifs. Au cours de ce paragraphe, notre objectif sera de mettre en relief le lien du langage à l'expérience vivante et au monde de la vie – étape indispensable dans l'étude de la temporalité événementielle du langage.

a) Le cas de la conceptualisation naturelle

Le problème que pose toute recherche sur le caractère événementiel et temporel du langage, c'est le rapport entre l'existence préalable et générale des mots dans la langue et l'expérience toujours particulière du sens. Les mots semblent disponibles et dotés déjà de leur signification en deçà de toute formulation. Comment, dans notre expérience langagière, quelque chose de particulier pourrait-il être exprimé à l'aide d'un concept général et préexistant ? Et comment un concept universel pourrait-il rendre compte de la pluralité et de la particularité des choses qu'il désigne par un nom commun ? Comment,

[151] « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 126 ; trad. fr. *HR*, p. 163.
[152] « Grenzen der Sprache », *GW* 8, p. 361 ; trad. fr. « Les limites du langage », *PH*, p. 184.

enfin, s'articulent le préalable et l'actuel dans l'événement du langage : dire quelque chose, est-ce subsumer une expérience singulière à un ordre langagier préétabli ? C'est pour éclairer cette articulation – entre les mots de la langue et l'expérience vivante –, que nous étudierons le cas de la conceptualisation naturelle analysé par Gadamer dans *Vérité et méthode*[153].

Il est significatif que le problème de la formation des concepts surgisse chez Gadamer dans le cadre de l'interrogation du langage : ce n'est pas un hasard qu'il prenne le cas de la conceptualisation « naturelle », laquelle, plutôt que de désigner le processus par lequel l'esprit créé souverainement des concepts, se poursuit *dans la langue* elle-même, dans et par l'usage vivant qu'on fait des mots. C'est pour faire ressortir la force de l'universalisation et de l'idéalisation qui se joue dans toute expérience langagière et qui précède l'universalisation et l'idéalisation proprement logiques, que Gadamer s'adresse donc à la formation naturelle des concepts dans le langage. Ce qu'il cherchera à montrer – toujours dans le cadre de son interrogation sur l'unité du penser et du parler –, c'est que, dans la langue, il y a un *travail de pensée* qui a toujours déjà commencé avant toute logique et qui continue dans tout concept déjà formé. Ainsi, ce n'est pas la logique classificatrice qui commande la conceptualisation au sein de l'expérience langagière, mais bien le « travail déjà accompli par la langue »[154] : il prépare toute organisation conceptuelle dans la logique et fournit une « prestation logique préalable »[155] à la pensée elle-même. Dans la langue, le travail de généralisation suit l'expérience vivante et ne cesse de s'enrichir à partir d'elle. Or, comment la généralité de ces concepts naturels puise-t-elle dans la pluralité de l'expérience ?

Gadamer commence par remarquer que la formation naturelle des concepts est loin d'être commandée par l'ordre de l'*essence* (comme prétend l'être la conceptualisation « scientifique »). Autrement dit, ce n'est pas toujours l'essentiel que les mots expriment à propos des choses, mais très souvent cette formation des concepts se fonde sur l'*accidentel* :

> La donation de noms ne correspond aucunement aux concepts que la science a des essences ou de la réalité, ni à leur système de classification par genres et espèces. […] [C]'est très souvent d'accidents que dérive la signification générale d'un mot.[156]

---

[153] *GW* 1, p. 432 *sqq*. ; trad. fr. *VM*, p. 451 *sqq*. : « Langue et conceptualisation ».
[154] *Ibid*., p. 435 ; trad. fr. p. 455.
[155] *Ibid*., p. 433 ; trad. fr. p. 453.
[156] *Ibid*., p. 440 ; trad. fr. p. 460.

Cela évoque tout simplement l'idée que notre connaissance n'est pas absolue et qu'elle a affaire à des accidents plus qu'à des essences – imperfection dont Gadamer dit qu'elle comporte un « avantage singulier »[157], dans la mesure où elle ouvre un processus libre par lequel la pensée cherche à exprimer la chose de façon plus juste et sous des aspects multiples, et qui s'avère être « la liberté de procéder à une conceptualisation indéfinie et de pénétrer progressivement ce que vise la pensée »[158]. Ce processus indéfini de conceptualisation anticipe ici la figure gadamérienne tardive de la « recherche inassouvie » du mot juste, qu'il évoque dans l'essai de 1985, « Les limites du langage »[159], et qui est fondamentalement liée à la condition de la finitude partagée par tous les êtres humains. Il en va de même pour la formation naturelle des concepts, à propos de laquelle Gadamer dit qu'« on ne peut pas [la] saisir pleinement à partir du rapport à un ordre des choses qui serait celui d'un esprit infini »[160]. C'est que, tout comme l'expérience qu'il suit, ce processus de formation s'ouvre sur le devenir historique : il est porteur d'une temporalité irréductible, et ainsi, résiste à la totalisation qui voudrait l'enfermer dans l'ordre préétabli des essences. Dans les concepts mêmes, auxquels aboutit la conceptualisation, cette « recherche du mot juste » ne s'arrête pas, conduisant à l'enrichissement continuel du concept à la fois *à partir* des intuitions particulières de la chose et *à la faveur* d'elles, en cherchant à mieux rendre justice à la chose. Ainsi, le concept n'est jamais un universel absolu, mais, en s'appliquant à chaque fois à la chose même dans sa particularité, il vise à l'embrasser toujours plus proprement et, par là, continue à se former. Ce processus naturel de conceptualisation, qui ne cesse pas de s'alimenter à partir de l'expérience vivante des choses, est appelé par Gadamer la « *vie sémantique* » du langage[161] ; c'est cette « vie » qui caractérisera pour lui l'être même du langage, et qui se poursuit irréductiblement là même où l'on voudrait atteindre l'univocité absolue de désignation.

À la logique de l'essence Gadamer oppose la « logique » de l'*événement*. Si la conceptualisation naturelle « ne se laisse pas absorber par l'ordre de l'essence » et « illustre *le caractère événementiel de la langue* »[162], c'est qu'elle ne consiste pas en la subsomption de quelque chose de particulier à un concept général :

---

[157] *Ibid.*, p. 432 ; trad. fr. p. 451.
[158] *Ibid.* ; trad. fr. p. 451 *sq*.
[159] Voir « Grenzen der Sprache », *GW* 8, p. 361 ; trad. fr. *PH*, p. 184.
[160] *GW* 1, p. 432 ; trad. fr. *VM*, p. 452.
[161] *Ibid.*, p. 433 ; trad. fr. *ibid.*
[162] *Ibid.*, p. 431 ; trad. fr. p. 451. [Souligné dans le texte]

> [L]'acte de parler, même quand il implique la subordination de ce qui est actuellement visé à la généralité d'une signification préalablement donnée dans un mot, ne peut pas être conçu comme la combinaison d'actes de subsomption qui subordonnent à chaque fois quelque chose de particulier à un concept général.[163]

Les significations des mots qu'on utilise sont certes générales, mais, rassemblées comme telles dans le dictionnaire, elles n'épuisent jamais le mot vivant et ses possibilités de dire. Un mot ne *signifie* véritablement qu'en tant qu'il est inséré dans un contexte particulier, c'est à partir d'un tout signifiant qu'il prend son sens ; il vise la chose même et ce n'est que comme une intuition particulière de la chose qu'il peut signifier. L'emploi du mot obéit donc entièrement à l'intuition de la chose : « tout ce qu[e] dit [celui qui parle] participe à la particularité des circonstances qu'il a en vue »[164]. Le caractère général du mot doté d'une signification – le fait qu'on puisse appliquer universellement le même mot dans des situations différentes – ne présuppose nullement une subsomption ou une abstraction de l'intuition particulière. La venue du sens à la parole reste un événement toujours singulier, elle présuppose une apparition et une configuration toujours nouvelles du sens, lequel ne se limite pas à la signification générale accordée préalablement au mot. James Risser a raison, semble-t-il, d'évoquer à ce propos le principe des *indications formelles* (*die formalen Anzeige*) que Heidegger a tiré de la pensée kierkegaardienne pour l'appliquer à son projet de l'herméneutique de la facticité[165]. Les indications formelles sont des « formes non-objectivantes de conceptualisation »[166] qui ne fixent pas le phénomène dans un concept théorique déterminé, mais « pointent » vers l'accomplissement du sens dans l'interprétation toujours renouvelée, en se remplissant à partir de l'expérience facticielle du phénomène dans son actualité ; selon Gadamer lui-même, les indications formelles mettent en valeur « le principe phénoménologique d'un se-montrer de la chose elle-même »[167] et, donc, sont guidées par l'intuition vivante de la chose.

Si, dans la conception gadamérienne du langage, les mots laissent toujours aussi place à l'accomplissement concret de l'expérience du sens, auprès de la vie historique et facticielle, c'est qu'ils ne possèdent pas la généralité objectivante du concept théorique, mais une « libre généralité »[168] qu'on rencontre dans le fonctionnement de la *métaphore*. S'il s'agit de dégager le commun, en transposant une expression « d'un domaine dans un

---

[163] *Ibid*., p. 432 ; trad. fr. p. 452.
[164] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[165] Voir J. RISSER, « From Concept to Word : On the Radicality of Philosophical Hermeneutics », *Continental Philosophy Review*, vol. 33, 2000, p. 313 *sq*. et p. 322 *sq*. (note 20). Voir aussi M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, *GA 61*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.
[166] J. RISSER, « From Concept to Word », *op. cit*., p. 313.
[167] « Mit der Sprache denken », *GW* 10, p. 349 ; trad. fr. *PH*, p. 37.
[168] *GW* 1, p. 434 ; trad. fr. *VM*, p. 454.

autre »[169] – c'est ainsi que procède « l'art (fondamental) de la métaphore » –, ce commun n'est pas un universel de genre, mais il résulte plutôt d'un « *mouvement d'expansion de l'expérience* qui saisit des ressemblances »[170]. La transposition métaphorique n'est pas résultat d'une abstraction, mais expression de la *particularité d'une expérience*, généralité vivante qui porte l'empreinte des choses particulières. Or, la métaphore est loin d'être prise ici au sens d'une figure de style, ou comme sens « figuré », donc inauthentique (*uneigentlich*), auquel la réduit le statut « en marge » accordé à la métaphore par la logique occidentale. Le pouvoir métaphorique constitue pour Gadamer le pouvoir fondamental du langage. La métaphore est en ce sens « [c]e qui forme originairement le fond de la vie de la langue et en constitue la productivité logique, la découverte inventive et géniale des traits communs grâce auxquels les choses s'ordonnent [...]. »[171] C'est le pouvoir qu'a le langage de conserver, ou d'« engranger », une connaissance de ce qui est commun (comme l'annoncent les deux sens du grec *legein* – dire et rassembler), et de constituer ainsi une « réserve » pour la pensée. C'est la formule platonicienne de la « fuite dans les *Logoi* » (*Phédon*, 99e) qui témoigne le plus manifestement, pour Gadamer, de cette possibilité qu'a la pensée de se tourner vers la connaissance que le langage a conservée pour elle. Mais nous connaissons aussi tous cette expérience de se mettre à l'écoute des mots qui nous transmettent ainsi leur savoir lequel n'est pas un savoir théorique, mais celui qui nous parle du fond d'un monde commun de la vie.

Ainsi, par l'activité métaphorique du langage est élaborée une généralité dans laquelle la particularité de l'expérience n'est pas niée, mais qui au contraire porte le souvenir de ces pluralités concrètes et vivantes, en forgeant une vision de ce qui leur est commun. Comment, cependant, cette connaissance « mûrie » dans les mots du langage peut-elle s'approcher de la connaissance de l'essence ? La métaphore n'a-t-elle pas été réduite à une figure rhétorique qui ne porte sur aucune vérité de l'essence ? Platon lui-même a demandé en ce sens le dépassement de la sphère des noms au profit du monde des Idées qui seules donnent accès à la connaissance de l'essence. Si les mots sauvegardent leur lien à l'expérience vivante, à la chose comme « cette chose-ci dans sa détermination et sa singularité »[172], comment peuvent-ils permettre la connaissance de l'essentiel ? Or, Gadamer se demande ici, si « l'essence des choses n'est pas un tout de la même manière

[169] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[170] *Ibid.*, p. 433 ; trad. fr. p. 453. [Nous soulignons]
[171] *Ibid.*, p. 436 ; trad. fr. p. 456.
[172] *Ibid.*, p. 434 ; trad. fr. p. 454.

que la langue en est un »[173]. Cette question implique celle de savoir comment le langage est un « tout ». Gadamer définit ce « tout » à partir du rapport qu'entretiennent les mots, « en leur singularité », à l'unité de discours ; c'est en fonction de cette unité que les mots obtiennent leur signification et leur univocité. De même, l'Idée ne prend son sens qu'en rapport à la totalité de l'univers des Idées, comme le posait déjà le *Parménide* de Platon. Nous avons mis en lumière cette connexion que toute parole, dans son prendre-sens, maintient au contexte du discours entier[174]. Toutefois, cela n'entraîne point pour l'herméneutique l'exigence, dans la connaissance et la compréhension, d'atteindre le « tout » : une telle totalité ne serait qu'une abstraction de l'historicité des choses mêmes et de la finitude de notre expérience.

Mais on pourrait développer une autre lecture de ce passage : celui-ci nous semble suggérer que, dans la langue, une *connaissance de l'essence* est possible. Seulement, cette essence ne présuppose aucun « tout » déterminé, elle n'est pas l'Un absolu et indivisible, mais elle se tient dans la pluralité des mots nécessairement partiels et ne se révèle qu'à travers des expériences historiques. En tout cas, et Gadamer le souligne avec vigueur, la conceptualisation naturelle ne se limite pas à quelque chose de purement accidentel, mais correspond à la manière humaine, c'est-à-dire finie et historique, de chercher la connaissance de l'essence :

> […] il y a quelque chose d'artificiel, et qui va contre l'essence de la langue, à mesurer la contingence de la conceptualisation naturelle à l'ordre vrai des essences et à la concevoir comme simplement accidentelle. Une telle contingence naît en vérité de l'ampleur légitime et nécessaire des variations dans laquelle l'esprit humain peut donner corps à l'ordre essentiel des choses.[175]

Pourtant, la « performance logique »[176] du langage et la marge vivante des variations du sens qu'elle crée, ne sont pas reconnues par la logique elle-même : ne s'inscrivant pas dans l'idéal de la preuve, ce travail logique du langage n'a pas de légitimation scientifique. L'idéal de la formation scientifique des concepts vise l'univocité absolue de la désignation et produit, dès les débuts de la science grecque, le détachement entre le langage et la réalité, entre la sphère des significations et la sphère des choses. L'univocité que la logique cherche dans la connaissance des choses est celle d'un concept universel, de la pensée qui subsume la multiplicité des choses à l'unicité de la catégorie – telle la signification absolue qui exprimerait le savoir de l'esprit infini. De la même

---

[173] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[174] Voir *supra*, p. 258, p. 263.
[175] *GW* 1, p. 440 ; trad. fr. *VM*, p. 460.
[176] *Ibid.*, p. 436 ; trad. fr. p. 456.

manière qu'elle construit ses objets rationnels en faisant abstraction des expériences particulières, la pensée cherche à universaliser les désignations de ces objets :

> [L]à, en effet, se trouve délimité un champ d'objets rationnels, dont la création par voie de construction donne naissance à des dénominations correspondantes que *l'on ne peut plus, à proprement parler, appeler des mots*.[177]

Si l'on ne peut plus appeler des « mots » les désignations que produit la conceptualisation scientifique[178], c'est qu'en elles, le rapport entre penser et parler se modifie totalement et devient instrumental ; elles sont ainsi coupées de leur vie dans la langue. Alors que les *mots*, tels qu'ils sont formés par le travail du langage, ne se prêtent pas à être purs signes dont la fonction se réduirait à un simple renvoi vers les concepts univoques. La conceptualisation naturelle ne se dirige pas vers l'univocité absolue entre les signes et les idées, mais « suit entièrement l'aspect humain des choses »[179]. Cela veut dire qu'elle possède l'imprécision et la finitude fondamentales, et que cette finitude est légitime, elle correspond à la langue et à la connaissance humaines lesquelles sont « inexactes par essence »[180]. Gadamer ne cherche pas à reconduire la conceptualisation naturelle vers l'ordre du nécessaire, mais il ne la limite pas non plus à la pure contingence. On le voit dans la façon dont il interprète la théorie aristotélicienne de l'*épagogè* : l'idée centrale de cette théorie – celle de la « convention » (*synthékè*) – reçoit chez Gadamer une toute nouvelle lecture. En effet, l'élément de la convention par lequel les mots et les signes d'une langue prennent sens n'indique pas la contingence de leur origine : « [L]a convention dont parle Aristote à propos de la langue caractérise le mode d'être de la langue et ne dit rien de son origine. »[181] La véritable signification du terme *synthékè* réside plutôt dans le « fait de tomber d'accord » (*Übereinkommen*)[182] : il s'agit d'un accord de la communauté humaine à propos de ce qui est bon et juste, qui présuppose une entente sur les choses. Ainsi, ce qu'on entend ici par « convention » témoigne de l'enracinement des

---

[177] *Ibid*., p. 437 ; trad. fr. p. 457. [Nous soulignons]

[178] Les concepts scientifiques se rapprochent ainsi de ce qu'on tient d'habitude pour un *terme technique* : « Qu'est-ce qu'au fond qu'un terme technique ? C'est un mot dont la signification est clairement délimitée dans la mesure où il vise un concept défini. Un terme technique est toujours quelque chose d'artificiel, soit que le mot lui-même soit formé artificiellement, soit encore – et c'est le cas le plus fréquent – qu'un mot déjà utilisé soit coupé de l'ampleur de son champ sémantique et fixé à un sens conceptuel déterminé. Contrairement à la vie sémantique des mots de la langue parlée – dont von Humboldt a eu raison de montrer qu'une certaine marge de variations lui est essentielle – le terme technique est un mot figé et l'usage technique d'un mot est une violence faite à la langue. » (*ibid*., p. 419 ; trad. fr. p. 438).

[179] *Ibid*., p. 439 ; trad. fr. p. 460.

[180] *Ibid*., p. 441 ; trad. fr. p. 461. Gadamer trouve cette reconnaissance de la finitude dans la conception du « mot naturel » (*vocabulum naturale*) chez Nicolas de Cues, celui-ci reste encore sous l'influence de la doctrine processuelle du verbe.

[181] *Ibid*., p. 436 ; trad. fr. p. 456.

[182] Voir, pour l'explication par Gadamer du terme aristotélicien *synthékè* : « Grenzen der Sprache », *GW* 8, p. 353 *sq*. ; trad. fr. *PH*, p. 174 *sq*.

concepts naturels au sein du monde de la vie, où se poursuit toujours la recherche d'une expression plus vraie et plus juste des choses.

On pourrait aussi revenir, à ce propos, sur l'opposition dont il était question dans le *Cratyle* : entre la nécessité que conférait aux mots la thèse « naturelle » et la contingence que leur réservait la théorie conventionnaliste, on se trouverait en quelque sorte dans l'entre-deux. Ayant toujours une part à l'occasionnel – contingence qui, dans l'explication gadamérienne, concerne moins leur origine que la finitude de la connaissance et son ouverture à l'interprétation toujours nouvelle –, les concepts naturellement formés dans la langue portent néanmoins un reflet de la chose même, car ils y sont liés par l'expérience vivante.

C'est donc ce lien que les mots du langage conservent par rapport à l'expérience vivante et historique, que cherche à mettre en valeur l'analyse par Gadamer du cas de la conceptualisation naturelle. Nous y découvrons une véritable « vie » du langage, qui s'étend comme un mouvement incessant cherchant à embrasser toujours plus intimement la chose, mouvement qui, ancré dans l'expérience historique, prend part au devenir temporel et indéfini. C'est ce mouvement que nous avons appelé le devenir du langage. Couper artificiellement les mots de leur devenir au sein de l'expérience langagière, comme le voulait l'idéal logique de la désignation univoque, c'est les couper de leur vie propre. La vie du langage nous est enfin apparue comme source de la connaissance et de la vérité qui ne sont pas étrangères à l'essence de la chose : par son travail métaphorique, le langage élabore un savoir du commun auquel puise la pensée elle-même. Nous poursuivrons notre enquête sur la vie du langage, en interrogeant cette fois le rapport entre cette figure herméneutique du « langage vivant » (*lebendige Sprache*) et le langage des concepts (*Begriffssprache*).

b) Langage des concepts et langage vivant. « Tournant rhétorique » de l'herméneutique

Comment le langage vivant se rapporte-t-il au langage des concepts ? S'agit-il ici strictement parlant d'une dichotomie, de deux « langues » différentes ? Le langage des concepts, est-ce une langue à part qui doit être séparée, voire purifiée des usages quotidiens des mots ? Y a-t-il un fond commun à ces deux registres langagiers ? Après avoir saisi la formation naturelle des concepts qui correspond à la vision herméneutique de la langue (langue « naturelle », parlée en dialogue), nous interrogerons le cas de la conceptualité forgée par la pensée occidentale et qui nous est transmise (*die überlieferte*

Begriffssprache) ; cette conceptualité se veut un langage idéel, séparé de tout contexte ordinaire. Ce cas est d'autant plus significatif, qu'il semble entrer en contradiction avec l'idée herméneutique du caractère événementiel du langage et de l'accomplissement dialogique de la parole. Or, nous verrons que l'idéal gadamérien du langage philosophique remonte, en faisant écho à celui de Heidegger, à la naissance des concepts grecs au sein de la langue vivante, et participe au « tournant rhétorique » que l'herméneutique prend dans la pensée gadamérienne tardive.

Le thème du langage des concepts (*Begriffssprache*) est particulièrement mis en lumière par Gadamer dès le début des années 70 (entre autres, dans « Langage et compréhension », 1970 et « Philosophie et poésie », 1977) et se maintient jusqu'à ses derniers essais de 1992 (« Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache ») et de 1995 (« Vom Wort zum Begriff »). Mais ce thème de la conceptualité moderne et de l'abstraction qu'elle porte est hérité par Gadamer de Heidegger et constitue un grand moment du dialogue entre les deux philosophes. Dans « Déconstruction et herméneutique », Gadamer reconnaît avoir appris de Heidegger « ce qu'était la "conceptualité" et ce qu'elle pouvait signifier pour la pensée. Mais surtout : toute l'aliénation de soi qui se cache dans la tradition conceptuelle de la pensée moderne. »[183] Tout comme Heidegger, qui lui-même a toujours cherché à inscrire dans son langage philosophique cette « puissance créatrice » (*bildnerische Kraft*) du langage vivant, Gadamer tient pour idéal l'enracinement de la pensée grecque dans l'usage vivant de la langue (*lebendige Sprachgebrauch*)[184]. Comme il le souligne, les concepts grecs acquièrent leur puissance d'expression dans le flux de la parole vivante, en gardant la trace d'une expérience immédiate et d'une langue parlée par tous, et toute la tradition écrite grecque possède cet arrière-fond de l'oralité et de la dialogicité.

Certes, le langage conceptuel moderne, fondé sur l'extrême abstraction et subsomption de toute contingence et spontanéité de la langue parlée, ne permet plus de restaurer la proximité originaire des concepts et de la parole vivante. Le projet heideggérien de la *Destruktion* qui vise à démonter la conceptualité « sclérosée » de l'Occident – le « langage de la métaphysique » dans lequel se traduit l'oubli de l'être – ne signifie pas un retour aux origines de l'expérience grecque de l'être. Cependant, cette

---

[183] « Dekonstruktion und Hermeneutik », *GW* 10, p. 143 *sq.* ; trad. fr. « Déconstruction et herméneutique », *PH*, p. 163.

[184] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 427. Voir aussi, sur l'« irruption » de la puissance originaire du langage chez Heidegger et sur son « retour conscient vers l'originalité de la langue philosophique des Grecs », « Destruktion und Dekonstruktion », *GW* 2, p. 361 *sq.* ; trad. fr. *PH*, p. 140 et « Dekonstruktion und Hermeneutik », *GW* 10, 144 *sq.* ; trad. fr. *PH*, p. 164 *sq*.

expression – « langage de la métaphysique » – est pour Gadamer une façon de parler inexacte. Bien qu'il reconnaisse l'aliénation constitutive de la conceptualité moderne, laquelle consiste à « solidifier » l'expérience originaire de façon à la posséder, à l'aide des concepts, comme un objet, dans sa présence idéale et objectivée, et en mesure les conséquences pour le langage réduit ainsi à sa fonction instrumentale, Gadamer n'admet pas que cette réduction puisse arrêter la vie du langage dans les concepts. Pour lui, le langage n'est jamais un système de signes : tout langage conceptuel dissimule un lien à la langue parlée, à l'usage vivant des mots. La vie du langage continue là même où les concepts semblent avoir subi une abstraction totale – dans le langage scientifique : « à côté de l'idéal scientifique de désignation univoque, la vie de la langue même se poursuit inchangée »[185]. Le langage des concepts n'est donc pas une langue à part, artificiellement constituée et ordonnée, comme le voulait l'idéal mathématique de la *characteristica universalis*, mais il ne constitue qu'un moment « à l'intérieur de l'unité de vie de la langue. »[186] Ce qui permet à Gadamer de prendre distance par rapport à Heidegger, en lui objectant qu'« [i]l n'y a pas de langage de la métaphysique, mais [...] il n'y a toujours qu'une configuration pensée métaphysiquement de termes conceptuels qui ont été abstraits de la langue vivante »[187]. Ainsi, l'herméneutique gadamérienne ne cherche pas à bannir les concepts hérités de la tradition métaphysique, mais se tient attentive à la vie qu'ils continuent à mener au sein du monde historique. Le langage conceptuel même subit par là une redéfinition importante : il n'est plus soumis à l'idéal d'une langue mathématique artificielle, pur signe, auquel aspiraient Descartes et Leibniz, mais *a son fondement dans le monde de la vie* comme l'a toute langue « historique » où le sens des mots se concrétise dans l'expérience même du parler, dans leur usage libre et spontané, c'est-à-dire, dans leurs occasionnalité et événementialité qui présupposent toujours une « marge de variations »[188].

---

[185] *GW* 1, p. 437 ; trad. fr. *VM*, p. 457.

[186] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 198 ; trad. fr. *LV*, p. 164.

[187] « Destruktion und Dekonstruction », *GW* 2, p. 366 ; trad. fr. *PH*, p. 146. Voir aussi, « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 132 ; trad. fr. *HR*, p. 169, ou encore « Dekonstruktion und Hermeneutik », *GW* 10, p. 144 ; trad. fr. *PH*, p. 163 : « je n'ai jamais pu suivre Heidegger ni qui que ce soit d'autre lorsqu'ils parlaient du langage de la métaphysique ou du langage « correct » de la philosophie et de choses semblables. Il n'y a toujours qu'un seul langage et c'est celui que nous parlons avec autrui et que nous lui adressons. »

[188] L'idée d'une « marge de variations » est reprise par Gadamer chez W. von Humboldt, celui-ci la développe dans *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (§9), trad. fr. W. von HUMBOLDT, *Introduction à l'œuvre sur le kavi*, *op. cit.*, §§ 13-14 (p. 190-204). Notamment, Humboldt y parle d'une « aire de variations » (*Spielraum*) (p. 204) propre au langage, ainsi que de son « extraordinaire plasticité (*Bildsamkeit*) » (p. 203).

Nous en recevons un éclaircissement particulier si nous revenons sur quelques réflexions gadamériennes à propos du *langage philosophique*. Pour Gadamer, la philosophie est « liée au langage et n'a d'existence (*Dasein*) qu'en lui »[189] ; ses concepts ne sont pas soumis à l'idéal de l'univocité scientifique, mais se répandent au sein du dialogue incessant qu'est la *Sprachlichkeit* universelle des êtres humains. Cependant, dans « Philosophie et poésie », Gadamer indique une différence qui semble s'imposer entre le langage de la philosophie et l'usage quotidien du discours. En quoi pourrait consister le caractère spécifique du langage philosophique ? Tandis que, dans le langage ordinaire, les mots tirent leur sens du contexte pratique et concret de la vie, se plient en quelque sorte à ce contexte, le langage philosophique procède par idéalisation et dépasse ainsi toute situation concrète, il met en suspens toute réalité contingente. Il « se tient debout tout seul » (*steht in sich selber*)[190]. Mais ce n'est pas pour autant dans le même sens que le « se tenir debout » de la parole poétique, qui s'élève dans l'unité du son et du sens ; il s'agit là d'une « prise de distance tout autre du discours quotidien »[191]. La philosophie ne se borne pas à réfléchir sur le concret, mais vise dans son questionnement le « Tout de l'être ». L'expression philosophique a affaire au spéculatif, présuppose une « dialectique du langage » où le langage ne cesse pas de se dépasser lui-même, dans un « effort infini du concept » (*die unendliche Anstrengung des Begriffs*)[192] qui cherche à épouser le « Tout ». Le langage de la philosophie est ainsi porteur d'une tension entre la modalité théorique de l'expression langagière – énoncé ou proposition –, dans lesquelles le sens prend le caractère du « donné », et l'infini de cet auto-dépassement : c'est « un langage qui s'efface et qui se dépasse lui-même, un langage qui ne dit rien et qui s'achemine pourtant en même temps vers le tout »[193]. Or, ce caractère dialectique du langage de la philosophie – « une parole qui disparaît dans son indicibilité » (*das am Unsagbaren vergehende Wort*)[194], qui « se donne et se retire » à la fois – rappelle ce que Gadamer définit comme l'essence même du langage en général et qu'il nommera plus tard « *die Verborgenheit der Sprache* »[195]. Le langage philosophique, mettant en relief l'accomplissement du dire sur le fond infini du non-dit, le lien de la parole finie à la totalité infinie du sens, apparaît donc ici comme un

[189] « Philosophie und Litteratur », *GW* 8, p. 255 ; trad. fr. « Philosophie et littérature », *AC* II, p. 189.
[190] « Philosophie und Poesie », *GW* 8, p. 233 *sq*. ; trad. fr. « Philosophie et poésie », *AB*, p. 178.
[191] *Ibid*., p. 237 ; trad. fr. p. 183.
[192] *Ibid*., p. 234 ; trad. fr. p. 178.
[193] *Ibid*., p. 238 ; trad. fr. p. 185.
[194] *Ibid*., p. 234 ; trad. fr. p. 179.
[195] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 400 *sq*.

modèle, pourtant irréductible au langage ordinaire, à partir duquel on saisit l'être authentique du langage.

Est-ce que cependant cette différence fait surgir l'abîme entre langage philosophique et langage ordinaire ? N'avons-nous pas argumenté, suite à Gadamer, que l'accomplissement authentique du langage puise dans la réalité facticielle de la vie, en étant inséparable de la situation herméneutique concrète, et que la formation même des concepts est continuellement guidée et enrichie par l'expérience vivante et nécessairement particulière ? L'universalisation philosophique, qui s'oppose au particulier auquel est confiné le discours quotidien et qui « laisse derrière [...] tout événement concret »[196], ne trahit-elle pas ainsi l'exigence herméneutique de l'application et la « libre généralité » des concepts formés au sein du langage vivant ? Le langage philosophique, dans son dépassement de tout événement concret, est-il en mesure de supprimer son propre événement ? En reléguant le langage de la philosophie dans la sphère de l'idéalité et de l'infinité du sens, Gadamer ne tend pas à le soustraire à l'accomplissement vivant de la parole. Plus tard, dans l'essai programmatique « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », il résume ainsi l'ancrage du langage philosophique dans la parole vivante :

> [...] y a-t-il un langage de la philosophie ? C'est plutôt le langage parlé [...] d'où émergent la formation des concepts et les conventions terminologiques. De tels concepts atteignent d'abord leur puissance d'expression conceptuelle lorsqu'ils sont incorporés dans le flux du langage parlé ou écrit.[197]

L'incessant auto-dépassement des concepts philosophiques n'est pas un mouvement abstrait et vide, mais il possède la continuité vivante du dialogue : « Philosopher est plutôt un continuel auto-dépassement de tous ses concepts, comme le dialogue est un continuel dépassement de soi à travers la réponse de l'autre. »[198] L'histoire même de la philosophie se présente chez Gadamer comme un tel dialogue et n'a d'existence qu'en dialogue, en se tenant par là dans l'actualité du langage vivant.

On pourrait donc, en empruntant cette formule à Gadamer lui-même qui l'élabore en 1995, reconnaître dans le langage philosophique deux mouvements co-originaires qui ne cessent de se produire : le passage du *mot au concept* (*vom Wort zum Begriff*)[199], qui

---

[196] « Philosophie und Poesie », *GW* 8, p. 235 ; trad. fr. *AB*, p. 180.

[197] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 427 : « […] gibt es eine Sprache der Philosophie? Es ist vielmehr die gesprochene Sprache [...] aus dem sich die Begriffsbildungen und terminologischen Konventionen erheben. Solche Begriffe gewinnen erst durch ihre Einfügung in den Fluß der gesprochenen oder geschriebenen Sprache ihre begriffliche Aussagekraft. » [Nous traduisons]

[198] *Ibid*., p. 430 : « Philosophieren est vielmehr eine beständige Selbstüberholung aller ihrer Begriffe, wie ein Gespräch eine ständige Selbstüberholung durch die Antwort des Anderen ist. » [Nous traduisons]

[199] Voir l'essai homonyme de Gadamer, « Vom Wort zum Begriff », in *Gadamer Lesebuch*, herausgegeben von J. Grondin, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1997, p. 100-110.

signifie moins la subsomption de la parole vivante à un concept idéel que l'origine de tout concept dans la langue parlée, et celui, plus fondamental encore, du *concept au mot* (*vom Begriff zum Wort*)[200] qui implique que le concept devienne « mot » – c'est-à-dire qu'il retourne au monde de la vie d'où il tire son origine –, que la pensée commence à parler[201]. Le concept devenu mot ne prétend pas à la saisie absolue de la chose, mais accomplit la concrétisation du sens dans l'expérience de la parole. Comme le souligne James Risser, « pour Gadamer, le mouvement du concept doit être pensé à partir de la perspective de l'herméneutique de la facticité dans laquelle le sens advient comme un événement »[202]. Par le mouvement du concept au mot, la philosophie ne revient pas à ses origines, mais se réinscrit dans cette expérience de la parole vivante dans laquelle, comme dans les premières paroles philosophiques, le « *logos* est inséparable de l'*ethos* »[203]. Le « retour » des concepts à l'événement de la parole marque ici le retour à la facticité de la vie, à l'accomplissement pratique du parler. C'est pourquoi Gadamer insiste sur le fait que penser en concepts est le même que parler le langage ordinaire :

> [...] il ne faudrait pas se représenter les choses comme si les concepts philosophiques se tenaient déjà tout prêts dans un réservoir d'où il suffirait de les tirer. C'est que la pensée conceptuelle ne procède pas d'une manière différente de celle qui a cours dans l'usage langagier. Ici non plus, il n'y a personne qui pourrait introduire un nouvel usage. C'est plutôt l'usage qui s'introduit de lui-même et qui se forme dans la vie d'une langue jusqu'à ce qu'il ait acquis une forme fixe. La pensée conceptuelle comporte toujours des marges imprécises, comme l'a dit Wittgenstein. On devrait donc suivre la vie significative (*Bedeutungsleben*) de la langue, et cela veut dire qu'on doit y retourner, au même titre où c'est du parler lui-même, de son « siège dans la vie » (*Sitz im Leben*) que le concept surgit.[204]

Le motif des concepts enracinés dans la vie, du *logos* uni à l'*éthos* (*Ineinander von Ethos und Logos*)[205] est déterminant pour la pensée tardive de Gadamer. Celle-ci prend une orientation que nous appellerons « rhétorique ». Bien que le thème de la proximité entre l'herméneutique et la rhétorique soit déjà discuté dans les essais comme « Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies » (1967) et « Rhétorique et herméneutique »

---

[200] *Ibid*., p. 110.

[201] Dans « Déconstruction et herméneutique », Gadamer décrit dans les mêmes termes la tâche heideggérienne de la *Destruktion* : « Le but de la destruction est de permettre à un concept d'être à nouveau parlant dans le tissu d'une langue vivante. » (« Dekonstruktion und Hermeneutik », *GW* 10, p. 146 ; trad. fr. *PH*, p. 166).

[202] J. RISSER, « From Concept to Word : On the Radicality of Philosophical Hermeneutics », *Continental Philosophy Review*, vol. 33, 2000, p. 315 : « [F]or Gadamer the movement of the concept must be thought from the perspective of the hermeneutics of facticity in which meaning arises as an event ». [Nous traduisons]

[203] *Ibid*., p. 318 : « In this beginning [of philosophy] *logos* is inseparable from *ethos* ».

[204] « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 156 ; trad. fr. *HR*, p. 198.

[205] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 438.

(1976), l'accomplissement véritable de ce « tournant rhétorique »[206] de l'herméneutique (chemin déjà frayé, à vrai dire, avec la mise en place du modèle du dialogue dans *Vérité et méthode*) n'advient que dans les derniers textes de Gadamer dont l'essai de 1992 « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache ». Comme le suggère le titre, le langage y est mis en rapport avec le concept du *rituel* ; et c'est la place du rituel dans la *Sprachlichkeit* humaine qui intéresse d'abord Gadamer. Cependant, le rituel est ici compris au sens très large, comme ce qui touche à la vie de la communauté humaine dans son intégralité, et signifie, comme le résume Grondin, « la totalité de notre agir, penser et parler qui est conditionnée et accomplie à travers les accords mutuels, les mœurs et les coutumes »[207]. On pourrait donc aussi comprendre l'intérêt de Gadamer pour le rituel en fonction de la participation du langage au caractère rituel de la vie. La réflexion sur le rituel marque chez lui un tournant vers le monde de la vie, domaine qui, selon l'aveu de Gadamer lui-même, est plutôt passé sous silence dans ses travaux, recouvert par ses recherches herméneutiques sur le problème du langage[208].

En quoi consiste l'apport de la phénoménologie du rituel pour l'herméneutique et pour sa conception du langage ? Avant de répondre à cette question, essayons de restituer les caractéristiques principales du rituel en rapport avec le langage. Gadamer commence par remarquer que le rituel implique toujours un agir, et même le parler y devient action[209]. Cet agir ne relève pas de l'individuel, mais s'accomplit comme un *tout*, ou ensemble (*Gesamt*) : « La dimension de l'accomplissement du rituel est [...] toujours une activité du "tout" (*Gesamtverhalten*) »[210]. Par cette dimension du « tout » (*Gesamt*), le rituel se distingue du dialogue, si l'on entend par « dialogue » son sens habituel, c'est-à-dire échange réciproque (*Miteinander*) entre les partenaires. Dans le rituel, il ne s'agit pas d'un tel « l'un-avec-l'autre » : « Si peu y a-t-il de l'un-avec-l'autre (*Miteinander*), si peu de la

---

[206] L'expression est de James Risser (« rhetoric turn »), dans J. RISSER, « From Concept to Word », *op. cit.*, p. 316.

[207] J. GRONDIN, « Play, Festival, and Ritual in Gadamer. On the Theme of the Immemorial in His Later Works », in L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2000, p. 56 : « [Ritual] means the totality of our acting, thinking, and speaking that is conditioned and accomplished through mutual agreements, morals, and customs. » [Nous traduisons]

[208] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 414 : « Ich habe das Thema schon öfters in Vorträgen behandelt, aber meine Arbeitsversuche scheinen mir heute zu sehr von dem Sprachproblem her angelegt gewesen zu sein, und zu wenig von der Lebenswelt, in der Handeln ebensosehr wie Reden begegnet. » (Nous traduisons : « J'ai souvent abordé le sujet dans des conférences, mais mes tentatives de travail me semblent aujourd'hui avoir été trop centrées sur le problème du langage, et trop peu sur le monde de la vie, où l'action se rencontre autant que le discours. »)

[209] *Ibid.* : « Wo es rituell zugeht, wird auch das Sprechen zu einem Handeln. » (Nous traduisons : « Là où il s'agit du rituel, parler devient une action. »)

[210] *Ibid.* : « Die Vollzugsdimension des Rituellen ist jedoch stets ein Gesamtverhalten. » [Nous traduisons]

conversation, et combien l'ensemble est un tout (*Gesamt*). »[211] Si le rituel ne s'accomplit pas comme le face-à-face avec autrui, en lui s'établit en revanche une communauté plus englobante avec les autres, laquelle implique la participation commune à une chose et où la subjectivité se trouve mise en suspens. Gadamer avait plus tôt expliqué cette « prise » de la chose sur l'individu en termes de célébration de la fête : dans une telle célébration, il n'y a ni moi ni toi, les mots et les actes ne sont ni miens ni tiens, mais tous ensemble nous appartenons à la plénitude de présence festive. Telle sera aussi la conception gadamérienne du dialogue lui-même : un dialogue authentique consiste en la participation commune à un sens et dépasse le niveau de la réciprocité (*Miteinander*) entre les partenaires.

Une autre dimension importante du rituel est celle du *correct* (*richtig*). L'observance du rituel doit être « correcte », cependant l'origine de cette rectitude ne se trouve pas dans le raisonnement théorique. L'accomplissement du rituel ne présuppose aucune justification, ni objectivation, car il relève de ce que Grondin appelle l'« effectivité secrète de l'*ethos* », « pratiqué et appliqué plutôt qu'actuellement conscient »[212]. À ce propos, Grondin souligne dans le concept de rituel son caractère *immémorial*, dans la mesure où le rituel exprime les « formes de vie qui constituent notre être par-delà notre vouloir et penser »[213]. De ce fait, la rectitude « immémoriale » de l'*ethos* ressemble à la justesse que nous impose l'usage de la langue (*Sprachgebrauch*), à propos duquel Gadamer dit que « c'est la langue elle-même qui prescrit l'usage langagier »[214]. Mais l'usage des mots, tout comme la performance du rituel, ne réside pas non plus dans la pure convention, car elle demande une prise en compte de la situation présente, repose sur les exigences du moment. Ici, la notion même d'usage langagier relève pour Gadamer d'une rationalité pratique (*phronèsis*) qui s'accomplit dans le discours actuel (*wirkliche Sprechen*) et qui agit entièrement à partir de la situation concrète. C'est pourquoi il peut soutenir que, dans le fonctionnement quotidien du langage au sein des rituels de la vie, « il n'y a pas de liberté dans l'usage des mots, pas de véritable choix de mots »[215], mais tout obéit à la rectitude de l'observance rituelle.

---

[211] *Ibid*., p. 415 : « Wie wenig ist da vom Miteinander, wie wenig ist da von Gespräch, und wie sehr ist alles ein Gesamt. » [Nous traduisons]

[212] J. GRONDIN, « Play, Festival, and Ritual in Gadamer », *op. cit*., p. 56 : « an *ethos* which, in its hidden effectiveness, is more practiced and applied than actually known consciously ». [Nous traduisons]

[213] *Ibid*., p. 57 : « forms of life that constitute our being beyond our willing and thinking ». [Nous traduisons]

[214] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 196 ; trad. fr. *LV*, p. 162.

[215] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 414 : « Da ist keine Freiheit im Gebrauch von Worten, keine wirkliche Wortwahl. » [Nous traduisons]

Certes, dans le contexte pragmatique qui est celui du rituel, les mots (tel, par exemple, le remerciement) ne sont pas prioritairement porteurs de sens (*Bedeutungsträger*) : ils s'accomplissent presque comme des gestes ou des actions ; le fonctionnement quotidien des mots peut être tout à fait différent de leur sens. De ce fait, le mot qui fonctionne comme rituel se trouverait à l'opposé de l'idéal herméneutique du mot comme mot *signifiant* où le sens se déploie en une multiplicité infinie. Cependant, la conception gadamérienne du rituel ne le réduit pas à ce sens restreint que suggèrent les emplois « pragmatiques » des mots. Notre hypothèse est ici que la notion de rituel, dans la pensée tardive de Gadamer, « travaille » dans le même sens que le concept herméneutique du *dialogue* : les deux impliquent l'accomplissement vivant du langage dans la vie historique et facticielle. Comme celui du dialogue, le domaine du rituel dépasse les formes théoriques du langage pour s'installer dans l'actualité du discours. L'irruption tardive de la phénoménologie du rituel donne sa vraie portée au mouvement de l'herméneutique vers le monde de la vie, vers la *Verständigung in der Lebenswelt*[216], mouvement ayant pourtant commencé avec la thématisation du dialogue. Avec la notion de rituel s'éclaire davantage la dimension de l'*ethos* et de la vie commune que Gadamer avait toujours présupposée dans le modèle du dialogue. Ainsi, on ne doit pas limiter la signification du rituel aux emplois conventionnels des mots ou aux formules de politesse. Sa signification herméneutique tend entièrement vers cette extension qu'accomplit la compréhension, par la voie du langage, en direction du monde de la vie. C'est au rituel qu'il revient d'exprimer « les entrelacements multiples de l'*ethos* et du *logos*, à travers lesquels l'homme est intégré dans le jeu imprévisible du monde »[217].

Une extension pareille se produit, pour l'herméneutique, dans la signification de la *rhétorique* : celle-ci ne se résume pas simplement à l'art du discours ou aux « figures de parole », mais prend une universalité semblable à celle de l'herméneutique elle-même et qui est en fait l'universalité de la langue porteuse non seulement de la tradition transmise, mais du « tout » de l'expérience du monde. Le « tournant rhétorique » pris par l'herméneutique sert justement à répondre aux critiques qui, comme Habermas, ont reproché à Gadamer d'« hypostasier » la tradition et de s'enfermer dans le monde des textes qui est le monde idéel du sens, étanche à l'égard du monde « réel ». « L'ubiquité de la rhétorique est sans limites »[218], elle se répand à travers « le tout du savoir du monde,

---

[216] *Ibid.*

[217] *Ibid.*, p. 438 : « die vielfältige Verschränkung von Ethos und Logos, mit der der Mensch in das unberechenbare Spiel der Welt eingefügt ist ». [Nous traduisons]

[218] « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », *GW* 2, p. 237 ; trad. fr. *AC* I, p. 128.

avec tout son contenu, qui est établi dans le langage et interprété en une communauté langagière »[219] – concept englobant que Gadamer emprunte à Vico et qui ne signifie bien sûr aucune totalité achevée, mais indique seulement la potentialité infinie du mouvement rhétorique qu'est le mouvement du langage. La rhétorique, n'est-elle pas ainsi unie, dans son effort, à l'effort universel de la philosophie lequel vise à embrasser le tout et, s'accomplissant comme dialogue, participe à la « recherche du mot juste » qui a de tout temps été aussi la tâche de l'orateur ?

§3. Le dialogue infini du langage. À propos de l'unité du langage et du temps

Nous avons formulé déjà, à partir de la dialectique de l'un et du multiple dont il était question dans la première section de cette partie, la question de la « plurivocité », ou du « lieu multiple » (*Vielstelligkeit*) du sens. L'étude sur la conceptualisation naturelle et le langage vivant venait confirmer la pluralité mouvante dans laquelle se font les concepts, en gardant toujours leur place dans la vie (*Sitz im Leben*). Cette question de la plurivocité, dans l'herméneutique, touche fondamentalement au problème de l'identité de l'œuvre ou de la chose face à la multiplicité et à la variabilité des interprétations à travers lesquelles l'œuvre et la chose existent historiquement. Notre recherche a suivi ce problème de près dans le but d'établir un lien entre l'identité plurielle du sens et la structure temporelle de l'expérience herméneutique. Comment relier la plurivocité du sens au caractère temporel du comprendre ? La première formulation de ce problème de l'identité survient dans *Vérité et méthode* au sein de l'analyse de l'expérience esthétique, et pose le rapport de *contemporanéité* entre l'œuvre et ses interprétations – rapport essentiellement temporel que Gadamer a expliqué à l'aide de la structure temporelle de la fête. Cette structure de la contemporanéité mettait déjà en lumière que, entre l'identité de l'œuvre et les expériences multiples qu'on en fait, il n'y a pas de rapport d'un tout à ses parties : dans chaque expérience particulière, c'est l'œuvre elle-même qui se manifeste à chaque fois de manière différente. En poursuivant notre recherche sur la question de l'historique chez Gadamer, nous nous sommes efforcée de mettre en relief le fondement historique de cette plurivocité herméneutique : nous avons vu en effet que, chez Gadamer, le « comprendre autrement » repose sur le travail de l'histoire, et la variabilité des interprétations tient à la productivité du temps, au mouvement historique de la chose. À partir de là, il était clair que le « lieu

[219] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 406 : « Rhetorik meint das Ganze des sprachlich verfaßten und in einer Sprachgemeinschaft ausgelegten Weltwissens, mit allen seinen Inhalten, [wie Vico gegen die moderne Critica gesehen und verteidigt hat]. » [Nous traduisons]

multiple » du sens n'est pas une pluralité abstraite où la différence s'effectue à travers l'alternance de ses éléments, mais que cette variabilité est sous-tendue par le devenir historique.

Maintenant, la tension entre l'identité de la chose et la multiplicité de ses interprétations, dans la mesure où elle passe par la *Sprachlichkeit*, pose la question de l'historicité du langage lui-même et de la mise en rapport du langage et du temps. Si, jusqu'à présent, nous nous sommes donné pour tâche de mettre en lumière les configurations du temporel dans l'expérience herméneutique, en nous centrant sur la situation présente qui délimite toujours une telle expérience (sans pour autant la couper de son inscription dans l'histoire), le moment est venu de considérer le langage lui-même dans son rapport au temps. Une deuxième interrogation s'impose : comment passe-t-on de la temporalité de l'expérience du comprendre à l'unité fondamentale du langage et du temps ? Or, Gadamer a souligné à plusieurs reprises la possibilité, sinon la nécessité, d'une telle unité.

Dans l'extrait cité précédemment[220], tiré de « Romantisme, herméneutique et déconstruction », le langage se montrait en quelque sorte *analogue* au temps – un mot n'épuisait pas le langage comme un instant n'épuise pas le temporel –, mais l'on trouve aussi cette analogie ailleurs, à savoir dans l'essai de Hölderlin *Das Werden im Vergehen*, longuement commenté par Gadamer dans « La continuité de l'Histoire et l'instant de l'existence »[221]. En effet, on lit au début de cet essai un passage assez énigmatique : « [C]e déclin et ce commencement sont, *de même que le langage*, expression, signe, représentation d'un Tout vivant, mais particulier qui, par ses effets, devient à son tour déclin et commencement. »[222] Il s'agit, pour Hölderlin, d'un déclin et d'un commencement qui forment la « dissolution idéale » du devenir historique. Or, Gadamer et Hölderlin semblent se référer à la même structure qui permet de rapprocher le langage et le temps : en elle le fini ouvre sur l'infini, se dépasse lui-même en direction d'un « Tout ».

---

[220] Nous le reprenons ici : « Peut-on saisir la langue à partir d'un élément aussi partiel que le mot et la signification ? Et peut-on penser le temps à partir du maintenant qui est passé et du maintenant qui est présent ? La plurivocité réside-t-elle vraiment dans le signe comme quelque chose de factuel ? Ne se trouve-t-elle pas plutôt dans la constitution du sens qui s'effectue à travers la facticité du mot et de la réponse ? (« Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus », *GW* 10, p. 126 ; trad. fr. *HR*, p. 162 *sq*.).

[221] « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz », *GW* 2, p. 133-145 ; trad. fr. « La continuité de l'Histoire et l'instant de l'existence », *LV*, p. 68-83.

[222] F. HÖLDERLIN, *Le devenir dans le périssable*, trad. D. Naville, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 651 [Nous soulignons]. Voir la note du traducteur pour la p. 651 (Note 1, p. 1190) : « Le langage est ici mis en parallèle avec le devenir entendu comme passage. Lui aussi est double : fini, il rend sensible l'infini. »

On trouve cette configuration dans ce que Gadamer avait désigné dans *Vérité et méthode* comme la *structure spéculative* du langage ; cette structure consiste en ce que « toute parole surgit en quelque sorte d'un centre et a rapport à un tout [...]. Toute parole fait écho à la totalité de la langue à laquelle elle appartient […]. »[223] Ce rapport spéculatif au cœur du langage établit une certaine économie temporelle : « [T]oute parole, comme *advenir de l'instant* qui est le sien (*das Geschehen seines Augenblicks*), donne aussi présence au non-dit auquel elle se rapporte, en répondant et en faisant signe. »[224] Tout en se plaçant dans l'instant, la parole donne sur la totalité du non-dit qui dépasse toute expérience immédiate. Ainsi, la structure spéculative du langage, telle que l'entend Gadamer – c'est-à-dire comme la non-coïncidence du mot avec lui-même, comme le dépassement permanent du dit au profit du non-dit –, présuppose déjà l'entremêlement du langage et du temps.

Ce n'est pas comme seulement « analogue » au temps que Gadamer entend, dans ses travaux tardifs, la *Sprachlichkeit* ; pour lui, ce terme donne à penser le langage dans l'horizon de la temporalité, en lui s'établit une véritable participation mutuelle du langagier et du temporel. Nous avons en effet déjà mentionné à quel point, aux yeux du dernier Gadamer, la *Sprachlichkeit* est un moyen privilégié pour exprimer la temporalité ou l'historicité de l'être, plus radical même que la notion de la conscience de l'histoire de l'action (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*)[225]. Mais cet horizon temporel du langage se trouve déjà posé dans *Vérité et méthode* lorsque Gadamer dit : « Le langage est la trace de la finitude (*die Spur der Endlichkeit*) »[226]. Davantage connue sous la célèbre formule du « dialogue que nous sommes »[227], cette intuition de Gadamer qui consiste à nouer le langage et l'existence humaine, finie et historique, parvient déjà à faire entrecroiser la *Sprachlichkeit* et le temps, en se prolongeant en un projet, déterminant pour toute la pensée gadamérienne du langage de la période d'après *Vérité et méthode* : saisir « le phénomène de la parole non à partir de l'énoncé isolé, mais *à partir de la totalité de notre mode d'être au monde* qui est en même temps une *vie dialogale* (*Gesprächsleben*) »[228].

C'est dans le phénomène du dialogue (*Gespräch*) que cette unité du langage et du temps devient pleinement saisissable. En éclaircissant le mode d'être du langage à partir de la « vie dialogale » irréductible au « maintenant » d'un énoncé, nous ne quitterons pas

---

[223] *GW* 1, p. 462 ; trad. fr. *VM*, p. 483.
[224] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.* [Nous soulignons]
[225] « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 155 ; trad. fr. *HR*, p. 198.
[226] *GW* 1, p. 461 ; trad. fr. *VM*, p. 482. [Traduction légèrement modifiée]
[227] *Ibid.*, p. 383 ; trad. fr. p. 401.
[228] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 198 ; trad. fr. *LV*, p. 164. [Nous soulignons]

complètement le domaine du mot dont les résonances ne sont audibles qu'au sein de l'expérience particulière du sens. Tout au contraire, l'explication du langage à partir du dialogue l'inscrira dans la dynamique du présent vivant. Mais le dialogue a, dans l'herméneutique de Gadamer, une structure qui donne sur l'infini (*die Unendlichkeit des Gesprächs*)[229] : sans hypostasier une existence langagière en dehors de l'expérience, il permet néanmoins de rendre compte de l'écart qui se creuse entre l'expérience et le langage, venant de ce que l'une excède infiniment les possibilités de l'autre. C'est dans ce dépassement que puise la figure du « dialogue sans fin » et que le langage se donne comme « trace de la finitude ». Le dialogue infini du langage qui marque en même temps notre finitude est, pour reprendre la très belle formulation de James Risser, un « dialogue dans lequel le langage porte le temps »[230]. Dans ce qui suit, notre tâche sera de restituer l'horizon dans lequel le langage est « porteur » du temps, en le considérant comme dialogue et en tissant « un lien intime entre l'inassouvissement de cette recherche […] et le fait que notre propre existence humaine s'écoule dans le temps et devant la mort »[231].

a) Comment le langage est-il là ?

La question de la plurivocité langagière peut s'inscrire dans une interrogation plus ample que Gadamer formule dans l'essai « L'homme et le langage » : « *Comment le langage est-il là* ? »[232]. Cette question permet de dégager trois traits caractéristiques de l'être du langage susceptibles d'éclairer la conception herméneutique du langage comme dialogue. C'est d'abord l'*oubli de soi* (*Selbstvergessenheit*) propre à tout accomplissement langagier qu'il importe de considérer parmi ces traits essentiels de l'être du langage.

L'être du langage est énigmatique. Cela n'est pas sans rapport, semble-t-il, avec ce que Gadamer désigne comme l'« oubli du langage » (*Sprachvergessenheit*) propre à la tradition philosophique toute entière. De Platon à Husserl, le langage est « demeuré dans l'ombre », et l'apparition du concept même de langage (qui demande d'abord une prise de conscience du langage) n'est qu'« un résultat tardif »[233]. Cette obscurité du langagier se laisse reconnaître jusque dans la philosophie contemporaine, laquelle, malgré la position

---

[229] « Vorwort zur 2. Auflage », *GW* 2, p. 444 ; trad. fr. « Préface à la seconde édition », *VM* (1976), p. 15.

[230] Voir J. RISSER, « In the Shadow of Hegel : Infinite Dialogue in Gadamer's Hermeneutics », *Research in Phenomenology*, vol. 32, issue 1, 2002, p. 99 : « [Infinite dialogue is] a dialogue in which language carries time. » [Nous traduisons]

[231] « Grenzen der Sprache », *GW* 8, p. 361 ; trad. fr. *PH*, p. 184.

[232] « Mensch und Sprache », *GW* 2, p. 150 ; trad. fr. *AC* II, p. 63. [Nous soulignons]

[233] *Ibid*., p. 148 ; trad. fr. p. 60.

centrale qu'elle accorde désormais au langage, n'a pas produit le dévoilement de son essence.

Un tel dévoilement complet de l'essence du langage est-il possible ? N'est-il pas aussi vrai que cette essence même contribue à son oubli, que, de par l'« oubli de soi » (*Selbstvergessenheit*) à l'œuvre dans tout comportement langagier, le langage « dissimule de lui-même son être véritable »[234], étant ainsi « une force qui abrite et se met elle-même à l'abri »[235], une « obscurité universelle [...] qui précède tout »[236] ? Cet oubli de soi du langage n'entraîne pas l'insuffisance de son être, et ne vient pas contredire sa « valence ontologique » et sa matérialité événementielle. La *Verborgenheit*[237], le caractère voilé du langage, tient plutôt à ce que l'accomplissement de la parole est « inconscient » (*unbewußte Vollzug des Sprechens*)[238] (au sens où il n'est pas dominé par la conscience) et cette « inconscience » appartient au mode d'être langagier[239]. En effet, lorsque nous parlons, nous ne prêtons guère attention à la structure linguistique de notre parole (ses grammaire et syntaxe, etc.), qui se trouve complètement médiatisée au profit de ce que nous disons. Une telle médiation est nécessaire en vue de l'accomplissement même de la parole qui doit se dérober en laissant ressortir le sens qu'elle communique (« Plus la langue est un accomplissement vivant, moins on en est conscient. »[240]) Ce n'est que lorsqu'un dysfonctionnement se produit dans le discours, c'est-à-dire lorsqu'un mot ne remplit plus sa fonction et que la communication du sens se trouve brouillée, que la structure des phrases peut devenir objet d'analyse. De cette « inconscience » vient la difficulté de saisir l'être du langage et d'en produire un concept. Gadamer trouve l'origine de ce voilement du langage auprès du lien intime qui unit langage et pensée – « l'inséparabilité et la proximité énigmatique du penser et du parler » (*die rätselvolle Untrennbarkeit und Nachbarschaft von Denken und Sprechen*)[241]. C'est parce que nous ne pensons autrement qu'à l'aide du langage, que le langage lui-même reste *impensé* : pour Gadamer, « cette habitation de notre pensée dans le langage est précisément la profonde énigme (*Rätsel*) que le langage soumet à la pensée »[242].

---

[234] *GW* 1, p. 383 ; trad. fr. *VM*, p. 401.
[235] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 198 ; trad. fr. *LV*, p. 164.
[236] *GW* 1, p. 383 ; trad. fr. *VM*, p. 401.
[237] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 400.
[238] « Mensch und Sprache », *GW* 2, p. 148 ; trad. fr. *AC* II, p. 60.
[239] Voir *GW* 1, p. 409 ; trad. fr. *VM*, p. 427 et « Mensch und Sprache », *GW* 2, p. 148 ; trad. fr. *AC* II, p. 60.
[240] *Ibid*., p. 151 ; trad. fr. p. 64.
[241] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 432.
[242] « Mensch und Sprache », *GW* 2, p. 148 ; trad. fr. *AC* II, p. 60.

La conséquence importante de cet aspect de l'oubli de soi du langage consiste donc en ce que, au sein de l'expérience du langage, le *dire* lui-même disparaît dans la médiation totale[243] avec la pensée, laissant ressortir *ce qu'il dit*. C'est en cela que réside le « là » (*Da*) du langage : dans ce que la parole *dit*, compris comme la venue du sens à la présence langagière, celle-ci cependant, dans la perspective herméneutique, est toujours événement du *dire* vivant, en chemin vers l'accomplissement de l'écoute et de la compréhension :

> De l'oubli de soi dans son fonctionnement comme caractéristique de la langue, il ressort que *l'être propre de celui-ci réside dans ce qui est dit en lui* […]. L'être propre de la langue est ce en quoi nous nous fondons lorsque nous l'écoutons : *le dit*.[244]

Le langage n'est là qu'en tant qu'il *dit* quelque chose. Mais cela ne signifie pas sa réduction-à ou sa dépendance-de la subjectivité qui parle. Le langage n'est pas là « sans la conscience particulière », mais il ne se borne pas à cette conscience[245]. La deuxième caractéristique de l'être langagier, suggérée par Gadamer, est donc sa « *non-liaison à un je* » (*Ichlosigkeit*)[246]. L'être langagier crée ce que Gadamer appelle la « sphère du nous »[247], par contraste avec la sphère du « je ». C'est un autre aspect de l'être langagier en tant que « dit » : la réalité du langage dans le « dit » présuppose que ce « dit » puisse communiquer un sens et puisse être compris, qu'il se tienne donc dans la réciprocité, comme l'appelle Gadamer, le *Miteinander*[248] : « Le mot se veut approprié, ce qui ne veut pas uniquement dire qu'il me présente à moi-même la chose pensée, mais aussi qu'il la met devant les yeux de celui à qui je parle. »[249] Si Gadamer parle ici d'un « jeu du discours et de la réplique »[250], c'est sans doute en se référant au principe du jeu développé dans *Vérité et méthode*. Car le langage aussi déploie son être comme jeu[251] : à travers le va-et-vient dans lequel se jouent la parole et la réponse du dialogue. Tout comme le jeu dépasse par son propre mouvement tous ceux qui y jouent, la sphère du « nous » qu'établit le langage dépasse chaque « je » individuel. Il y a donc une altérité irréductible, présente au cœur de

---

[243] Voir, sur le langage comme médiation totale, G. VATTIMO, *Éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, p. 214-219.

[244] « Mensch und Sprache », *GW* 2, p. 151 ; trad. fr. *AC* II, p. 64. [Nous soulignons]

[245] Voir *ibid*., p. 150 ; trad. fr. p. 63.

[246] *Ibid*., p. 151 ; trad. fr. p. 64.

[247] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[248] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 404 : « Le langage n'existe pourtant que dans la réciprocité (*Miteinander*) de la conversation. » (« Sprache gibt es aber nur im Miteinander des Gesprächs. », nous traduisons).

[249] « Mensch und Sprache », *GW* 2, p. 151 ; trad. fr. *AC* II, p. 64.

[250] *Ibid*., p. 152 ; trad. fr. p. 65.

[251] Voir *ibid.* ; trad. fr. *ibid.* : « [L]a constitution fondamentale du jeu […] présente une structure apparentée à celle de la constitution du dialogue, où le langage s'authentifie. » Nous pourrons néanmoins dégager plus loin les limites de cette conception du jeu pour le langage comme dialogue.

toute parole : celle d'autrui-interlocuteur, mais aussi du dialogue lui-même qui dépasse notre volonté subjective.

La troisième caractéristique essentielle de l'être du langage mentionnée par Gadamer dans son essai est l'*universalité*. L'universalité du langage consiste en ce que celui-ci ne représente pas une sphère limitée qu'on pourrait facilement dépasser, mais étend son pouvoir aussi loin que celui de la raison, en visant par là la dicibilité universelle des choses : « Il n'y a rien qui, en principe, soit soustrait à la possibilité d'être dit, à la seule condition que la pensée pense quelque chose. Le pouvoir-dire va infatigablement du même pas que cette universalité de la raison. »[252] Sans doute pourrait-on dire que le langage va plus loin encore que la raison, précisément du fait de son inconscience fondamentale que nous avons soulignée et qui précède et excède toute raison individuelle. C'est là qu'à ce pouvoir-dire universel s'ajoute pour Gadamer l'« infinité intérieure » du jeu du dialogue qu'est le langage. Tout dire, le mot et la réponse, se tient dans le champ du dialogue sans fin. Tout dire ne s'identifie pas au dit, mais renvoie à une possibilité de réponse qui pose à son tour une question toujours nouvelle.

À partir de ces trois éléments que nous venons d'exposer, nous espérons nous approcher maintenant d'une définition plus claire du langage tel que l'entend Gadamer. Le caractère « voilé » et inconscient du langage, s'accomplissant comme parole vivante qui se prête à l'écoute et dans laquelle la chose dite est portée à la compréhension, sa réciprocité foncière qui maintient toujours un horizon d'altérité, irréductible à un « je », ainsi que son universalité qui se déploie à travers l'échange infini de la parole et de la réponse nous amènent, avec Gadamer, à reconnaître le langage (*Sprache*) comme étant essentiellement *dialogue* (*Gespräch*) ou « en dialogue » (« *Sprache nur* im Gespräch *ist* »[253]). Il s'agit à présent d'interroger la conception herméneutique du dialogue, dans son évolution allant du modèle que fournit pour l'expérience herméneutique le dialogue interpersonnel jusqu'au principe englobant du dialogue infini.

---

[252] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[253] « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *GW* 8, p. 404 [Nous soulignons]. Voir aussi « Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz », *GW* 2, p. 144 ; trad. fr. *LV*, p. 81 : « Sprache ist immer nur im Gespräch. »/« [L]e langage n'existe que dans le dialogue ».

b) La conception gadamérienne du dialogue : *Verständigung*, dialectique question-réponse et dialogue sans fin

Demandons-nous d'abord : que signifie dialogue au sens que Gadamer lui a conféré en appliquant le modèle de la conversation à la totalité de l'expérience herméneutique ? Ayant pris expressément « pour modèle le dialogue entre deux personnes »[254] dans sa réflexion sur l'expérience du comprendre, Gadamer insiste sur la proximité fondamentale qui relie l'« explication-entente » ayant lieu dans la conversation vivante et la compréhension d'un texte. En quoi y a-t-il une parenté entre le dialogue tout court et l'expérience herméneutique face au texte ? Déterminer la compréhension même comme « une relation réciproque telle que celle du dialogue »[255] n'a rien d'évident, le geste gadamérien tient en effet à une conception particulière du dialogue.

Dans cette conception particulière, le dialogue (*Gespräch*) se déroule entre les partenaires, et se présente comme un « processus d'explication-entente » (*ein Vorgang der Verständigung*)[256]. Le terme allemand pour « explication-entente », *Verständigung*, mérite un éclaircissement : il ne s'agit pas simplement de la compréhension (*Verstehen*), mais d'une sorte d'« inter-compréhension », d'un « s'entendre sur quelque chose » (*sich verständigen*) où l'expérience de sens se mêle avec l'expérience d'autrui. Ainsi, le terme *Verständigung* implique la *structure de réciprocité* (on s'entend l'un avec l'autre), et présuppose déjà la situation du dialogue. Mais plus fondamentalement encore, il insiste sur ce quelque chose *sur quoi on s'entend* dans un dialogue, sur ce qui est en cause : non seulement on se comprend bien l'un l'autre (comme lorsqu'on s'entend « à demi-mots », dans une sorte de sympathie mutuelle), mais on élabore une compréhension commune *à propos de la chose*. On « s'entend » de cette façon, dans la discussion, sur le sens d'un mot ou d'un concept, ou sur un état de choses. Or, cette entente *sur la chose* est indispensable pour qu'un dialogue ait lieu. Ce qui rend un dialogue possible, ce n'est pas seulement l'échange de répliques entre les partenaires, ni leur affinité mutuelle, mais la *chose* qui les guide et qui dépasse leurs perspectives individuelles : « Être en dialogue signifie se mettre sous la conduite du sujet que visent les interlocuteurs. »[257] Cela correspond à la vision gadamérienne de la conversation comme ayant « son génie propre »[258] : en elle, quelque chose survient comme un événement, qui ne dépend pas de la volonté des interlocuteurs

[254] *GW* 1, p. 383 ; trad. fr. *VM*, p. 401.
[255] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[256] *Ibid.*, p. 389 ; trad. fr. p. 407.
[257] *Ibid.*, p. 373 ; trad. fr. p. 390.
[258] *Ibid.*, p. 387 ; trad. fr. p. 405.

(« [L]a conversation n'est jamais celle que nous voulions avoir »[259]). Si, parmi les conditions sous lesquelles se déroule un dialogue véritable, Gadamer compte celle qui demande de faire droit à l'autre et à ses points de vue, il ne s'agit pas de se borner à percevoir l'autre quant à sa personnalité, mais de vouloir comprendre le sens de ce qu'il dit. Ce n'est pas en envisageant l'autre dans son individualité que l'on mène une conversation authentique : « dès lors que nous voyons vraiment dans l'autre l'individualité […], la situation de l'explication-entente cesse absolument »[260]. S'entendre l'un avec l'autre sur quelque chose exige plutôt de prendre part à un processus (*Vortrang*)[261] qui porte, au cours d'une élaboration commune, la chose à son éclaircissement.

Ainsi, la structure du dialogue se règle moins sur les interlocuteurs que sur ce dont il est question : chaque dialogue « a en vue quelque chose (*Sache*) »[262]. Cette mise de la chose au centre du dialogue permet à Gadamer de construire une analogie entre l'explication-entente du dialogue vivant et le rapport qu'établit l'interprète face au texte (analogie qui n'efface pas cependant la disparité entre les deux situations) : il propose en effet d'entendre la compréhension de textes comme un « *dialogue* herméneutique » (*hermeneutische Gespräch*)[263]. En prenant le « cas extrême » de la traduction, qui est aussi un cas exemplaire car il révèle quelque chose qui se trouve dans toute expérience herméneutique, Gadamer reconnaît dans le travail du traducteur un pareil « va-et-vient d'une explication »[264] par lequel se poursuit aussi la conversation en vue de parvenir à l'entente commune : « Sa fréquentation du texte comporte elle-même quelque chose de l'effort que l'on fait pour s'entendre dans la conversation. »[265] Ici également, on vise l'élaboration d'un langage commun et on se met pour cela sous la conduite de la chose. Cependant – et c'est là la différence qui sépare les deux formes de dialogue –, un texte étranger ne parle jamais de lui-même : il lui faut une « reconversion en compréhension »

---

[259] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[260] *Ibid.*, p. 389 ; trad. fr. p. 407.

[261] La morphologie du terme allemand *Verständigung* indique déjà cette condition processuelle de l'entente (*-ung*). Il est donc important de penser l'entente dialogale non pas comme un instrument donné d'emblée, mais comme ce à quoi l'on parvient au cours d'un travail commun qui procède par des questions et des réponses. Cette dimension processuelle (quoique non progressive) constitue l'aspect significatif du dialogue.

[262] *Ibid.*, p. 384 ; trad. fr. p. 402.

[263] Malgré l'analogie que nous voudrions ici mettre en valeur, le « dialogue herméneutique » n'est jamais identique à la situation de conversation pure et simple, ce qu'indique le procédé de l'interprétation – le travail de l'interprète qui a pour mission de « faire parler » le texte, lequel autrement ne « parle » pas. Pour l'étude approfondie du cas de l'interprète et l'application du modèle de l'explication-entente à la compréhension des textes, voir *ibid.*, p. 389-392 ; trad. fr. p. 407-411.

[264] *Ibid.*, p. 390 ; trad. fr. p. 408.

[265] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

laquelle ne se produit que « par l'entremise »[266] du traducteur et non dans l'échange libre de deux partenaires. De même, le texte qui exige le travail de l'interprète est loin de l'expression spontanée du sens qu'on rencontre chez l'interlocuteur ; là aussi, la « reconversion » par le biais de l'interprétation est nécessaire. Mais, dans cette reconversion en compréhension qui distingue le « dialogue » herméneutique du dialogue ordinaire, c'est la chose même qui vient au langage : « Il en est ici comme de la conversation réelle : c'est l'enjeu commun qui lie l'un à l'autre, dans le dialogue, les partenaires, et ici le texte à l'interprète. »[267] Gadamer en conclut que les structures qui organisent la conversation entre les interlocuteurs et le dialogue herméneutique « sont parfaitement analogues »[268]. Dans les deux cas, en effet, pour comprendre, il ne suffit absolument pas d'avoir recours à l'individualité d'autrui, mais il faut s'entendre *sur la chose*, bien que cette entente puisse avoir des degrés différents d'immédiateté.

La présence d'une chose « *en question* » est donc ce qui caractérise essentiellement aussi bien le déroulement de l'explication-entente dans une conversation que l'expérience herméneutique face aux textes de la tradition. Cette condition n'est pas sans rapport au thème de la *question* que Gadamer développe comme essentiel à toute pensée de l'expérience, du savoir, mais aussi et surtout du dialogue. La chose qui guide la conversation (aussi bien que la compréhension) – la chose « en question » – a elle-même la *structure de la question* qui se pose à l'interlocuteur ou à celui qui comprend. Que présuppose une telle structure ? La question n'est précisément pas un énoncé par lequel on lance la conversation et invite quelqu'un à y participer. Tout *logos* ne fait que *répondre* à la question qui le précède, et aucun *énoncé* n'est inaugural au sens propre : en réalité, ce qui « inaugure » toujours le dialogue, c'est la question. Cependant, ce n'est jamais un véritable commencement : la question est en quelque sorte toujours déjà là lorsque le dialogue commence, elle précède tout ce qui peut y être dit et en prépare l'horizon de possibilités. On pourrait penser ici à la formule un peu énigmatique de Gadamer, qu'il utilise ailleurs, non sans rapport à l'essence du dialogue, en expliquant la notion aristotélicienne de *synthékè* (traduite comme le « fait de tomber d'accord »), et qui exprime au fond notre enracinement toujours déjà advenu au sein du langage : un « commencement sans commencement » (*ein Anfang ohne Anfang*)[269]. Le dialogue serait donc un tel commencement-sans-commencement : en lui le tout premier mot s'oriente toujours dans le

---

[266] *Ibid*., p. 391 ; trad. fr. p. 409.
[267] *Ibid*. ; trad. fr. *ibid*.
[268] *Ibid*., p. 390 ; trad. fr. p. 408.
[269] « Grenzen der Sprache », *GW* 8, p. 354 ; trad. fr. *PH*, p. 175.

sens d'une question primordiale. Et lorsque Gadamer parle de la « primauté herméneutique de la question »[270], c'est en un sens dû à cette antériorité originaire, à l'« effraction » initiale qui prépare tout discours sur la chose et grâce à laquelle le dialogue est possible :

> L'apparition d'une question ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge. En ce sens, le *logos* qui déploie cet être ainsi ouvert est toujours réponse. Lui-même n'a de sens que dans le sens de la question.[271]

La question n'est pas pour autant à entendre seulement en termes d'un tel commencement « négatif », d'ouverture originaire qui est condition de possibilité de toute parole : « elle ne devient question que lorsque l'indétermination flottante de la direction qu'elle indique est introduite et posée dans la détermination d'un "comme ceci ou comme cela" (*So oder So*) »[272]. Cela se produit lorsque la question est « posée » et les possibilités de la chose se profilent dans ce que Gadamer appelle « horizon d'interrogation » (*Fragehorizont*)[273]. La question n'est pas absence pure, le non-savoir absolu, mais un mode positif du possible. Pour qu'une question ait sens et pour que le dialogue prenne place, il faut que « se montre ce qui reste en question »[274] ; en poursuivant le dialogue, l'on s'y approche de quelque chose[275]. Or, l'« effraction » que produit la question est entrouverture et jamais présence pleine. Le mode de présence de ce qui est en question, c'est d'être *en suspens*. D'ailleurs, c'est ainsi que Gadamer définit le « questionner » : « Questionner veut dire mettre en suspens »[276] ; ou encore : « l'acte de questionner met le sujet, avec ses possibilités, en suspens »[277]. Qu'entend-on sous cette mise en suspens par la question ? Si elle permet de *déterminer* le « comme ceci ou comme cela » de la chose en question, elle est aussi *indétermination* en un sens fondamental : non seulement la question fait apparaître, en laissant la chose s'entrouvrir, les possibilités (les réponses) propres à la chose, son « comme ceci ou comme cela », mais elle les maintient ensemble *en tant que possibilités*, sans décider en faveur de l'une ou de l'autre parmi elles. C'est l'essence de la question que de *maintenir* son questionnement (*Weiterfragen*)[278]. En un tel maintien du

---

[270] Tel est précisément le titre de la section sur laquelle s'achève la deuxième partie de *Vérité et méthode*, voir *GW* 1, p. 368 ; trad. fr. *VM*, p. 385.

[271] *Ibid.* ; trad. fr. p. 386.

[272] *Ibid.*, p. 369 ; trad. fr. p. 387.

[273] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[274] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[275] Cette signification positive du dialogue, dans lequel, malgré l'horizon toujours incertain de la conversation, on se met sur une piste de la compréhension, sera mise en relief par la notion gadamérienne tardive de *trace* (*Spur*), à laquelle nous consacrerons plus loin une analyse.

[276] *Ibid.* ; trad. fr. p. 386.

[277] *Ibid.*, p. 373 ; trad. fr. p. 391.

[278] *Ibid.*, p. 372 ; trad. fr. p. 390. Plus tard, Gadamer utilisera, en se servant d'une formulation semblable, laquelle accorde à ces termes une signification temporelle et ouverte, des mots comme *Weitersprechen* (« Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 197 ; trad. fr. *LV*, p. 163) ou *Weiterdenken*

questionnement consiste pour Gadamer l'art de la dialectique qui est aussi « l'art d'avoir un vrai dialogue »[279].

Cet « art étrange de la dialectique » ne vise pas à répertorier, comme dans une sorte de catalogue, l'intégralité des réponses pour en choisir une seule, mais à « penser le possible en tant que possible »[280] : avoir simultanément en vue le oui et le non, l'ainsi et l'autrement[281], se tenir aux opposés et non éliminer les arguments contraires en quête d'un seul argument qui soit valable. Il n'empêche que, pour la dialectique aussi, il s'agit bien de faire émerger la vérité. Seulement, la recherche de la vérité qui a lieu dans la dialectique est précisément une recherche des *possibilités* et non la poursuite du savoir ultime sur la chose. Et lorsque, dans cette recherche, qui se poursuit en tant que dialogue, quelque chose « se dégage en sa vérité », c'est comme « le *logos* qui n'est ni le mien ni le tien, et dépasse donc l'opinion subjective des interlocuteurs »[282].

Le dépassement qui survient constamment dans tout dialogue authentique est lié à autre chose encore qu'à l'indécision maintenue face à la totalité des réponses déployées et placées sous le regard des interlocuteurs. C'est que le champ du possible des réponses n'est jamais un champ clos. Jamais la totalité des possibilités de la chose et des variations de son sens ne se tiennent devant nous à la manière d'un éventail. Maintenir un questionnement implique essentiellement le non-savoir qui persiste, l'incertitude quant à la réponse même ; les limites des possibilités qu'ouvre la question demeurent indiscernables car elles touchent à l'infini. C'est pourquoi, en maintenant son interrogation, « celui qui est en dialogue reste toujours celui qui ne sait pas »[283]. Cet infini, toujours pressenti à l'horizon du dialogue, mais qui esquive toute circonscription possible, introduit de l'imprévisibilité vivante dans son cours, devient source d'altération, de différence, de nouveauté. Ce qui se produit dans un véritable dialogue ne se laisse pas programmer par avance afin d'être déployé selon les règles préétablies de la logique (« Nul ne sait d'avance ce qui "sortira" d'une conversation »[284]), mais présente un authentique et irréductible « advenir » (*Geschehen*). Dans un dialogue, la « chose » en question non seulement se montre dans la pluralité de

---

(« Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 154 ; trad. fr. *HR*, p. 197, traduit comme « une pensée qui va plus loin »), « continuer-à-parler » et « continuer-à-penser » ; mais c'est l'infini du questionnement qui donne à ces modalités leur sens et qui y est toujours présupposé : la pensée et le langage ne s'ouvrent sur l'infini que parce qu'en eux ce questionnement est maintenu.

[279] *GW* 1, p. 372 ; trad. fr. *VM*, p. 390.

[280] *Ibid.*, p. 371 ; trad. fr. p. 388. À ce propos, Gadamer se réfère à la dialectique du Moyen Âge dont le procédé consiste à mettre en scène la totalité des arguments avancés sans pour autant apporter la décision propre.

[281] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

[282] *Ibid.*, p. 373 ; trad. fr. p. 391.

[283] *Ibid.*, p. 374 ; trad. fr. *ibid.*

[284] *Ibid.*, p. 387 ; trad. fr. p. 405.

ses possibilités, mais diffère de soi-même, se déplace vers des horizons historiques toujours nouveaux où d'autres possibilités surgissent. En identifiant la dialectique au dialogue, Gadamer y introduit une dimension tout à fait nouvelle : la dialectique ne se résume plus à l'effort hégélien de « déployer la totalité des déterminations pensées » – effort que Gadamer assimile à « un monologue de la pensée qui voudrait réaliser d'avance ce qui mûrit peu à peu en tout dialogue authentique »[285]. Plutôt, par la dialectique se met en place une recherche ouverte et spontanée qui ne résulte pas d'une préméditation subjective, mais se poursuit *à la lumière de la chose* et participe ainsi à l'historicité foncière dont tout dialogue tire son poids et sa réalité. C'est la *dimension historique* intrinsèque au dialogue que Gadamer s'efforce de rendre intelligible en insistant sur l'inachèvement radical de la conversation et sur la mise en suspens maintenue par le questionnement (*Weiterfragen*) ; en cette dimension s'origine l'infini du dialogue. Nous interrogerons maintenant ce rapport du dialogue et du devenir historique, afin d'expliciter la figure gadamérienne du dialogue infini (ou « sans fin »).

En un sens intéressant, c'est justement la prise en compte de la dimension historique qui amène James Risser, dans son commentaire sur le concept du dialogue infini chez Gadamer et, sans doute, à l'encontre de Gadamer lui-même, à trancher entre la dialectique et le dialogue. Risser insiste sur le fait que le mouvement du langage est mouvement du dialogue et non de la dialectique[286], car ce mouvement est ancré dans le devenir historique et, comme tel, ne présuppose aucun « déploiement ». La notion de déploiement, en plus de renvoyer à l'idée de quelque chose déjà existant qui se déroule, indique une certaine progression dans ce déroulement : il se fait étape par étape, selon un ordre préétabli. Or, dans le mouvement qu'est le dialogue, il ne s'agit pas à proprement parler d'un déroulement du déjà existant, ni d'un enchaînement progressif des connaissances, mais plutôt d'un *événement* – en lui quelque chose advient (« *etwas*

---

[285] *Ibid.*, p. 375 ; trad. fr. p. 392 *sq*. Voir aussi, sur cette différence : G. VATTIMO, *Éthique de l'interprétation*, *op. cit.*, p. 215 : « Le caractère d'ouverture et le non-dit qui en permanence demeurent à l'arrière-plan constituent la première différence de cette dialectique "dialogique" avec la dialectique hégélienne. »

[286] J. RISSER, « In the Shadow of Hegel : Infinite Dialogue in Gadamer's Hermeneutics », *op. cit.*, p. 94 : « In this movement, properly speaking, not of dialectic, but of dialogue as the encounter of the address of the other through the question, there is no unfolding, but only an event in which "something happens" (*etwas geschieht*) […], something comes forward, which is not at all a progressive knowledge […]. » (« Dans ce mouvement qui, à proprement parler, n'est pas celui de la dialectique, mais un mouvement du dialogue comme la rencontre de l'appel de l'autre à travers la question, il n'y a pas de déploiement, mais seulement un événement dans lequel "quelque chose se produit" (*etwas geschieht*) […], quelque chose advient, qui n'est pas du tout un savoir progressif. », nous traduisons). On comprend bien que, sous la « dialectique », Risser entend ici la dialectique hégélienne comme déploiement préétabli de l'idée. Chez Gadamer lui-même, il ne s'agit pas de séparer la dialectique du dialogue, mais au contraire de les mêler au plus près ; pour cela il abandonne le modèle hégélien de la dialectique pour se tourner vers la dialectique platonicienne.

geschieht »[287]) et advient *dans le temps* ; cette événementialité se trouve précisément exclue de la notion de déploiement (et, donc, de la notion correspondante de la dialectique). Si l'on doit insister sur l'inachèvement radical de ce mouvement, ce n'est pas parce qu'il repose sur une sorte de jeu[288] illimité dont la fin se diffère à jamais. Lorsque Gadamer, dans ses écrits postérieurs, pense le dialogue comme une « recherche du mot juste » par laquelle on s'efforce d'embrasser toujours plus étroitement la chose, et qu'il désigne comme étant « inassouvie » (*ein ungestilltes Verlangen nach dem treffenden Wort*)[289], il fait signe vers la condition fondamentale de la finitude. L'infini du dialogue et du questionnement est ici compris comme manque, incomplétude, comme impossibilité de clôturer la question une fois pour toutes ou d'en fournir la réponse définitive ; ce n'est pas l'infini mystique de l'exubérance ou de la surabondance d'être que seulement possède l'être divin, mais celui qui appartient à ce qui, radicalement, ne suffit pas à soi-même et, ainsi, est constamment porté au-delà de soi-même, dans le mouvement incessant de son propre dépassement. Le dialogue infini est un dialogue « sans fin »[290], donc littéralement, un dialogue ne pouvant s'achever ou « s'assouvir » dans les limites de l'existence historique finie de l'être humain incapable de surmonter sa limitation face à l'abysse de l'Histoire. À quoi précisément tient cet inassouvissement ?

Ici, l'on passe du dialogue qui se déroule entre les interlocuteurs à un dialogue plus englobant qui excède toute existence humaine finie. L'Histoire même devient un tel dialogue sans fin qui a pris une forme langagière[291]. C'est dans le contexte de son étude sur la conscience du travail de l'histoire que Gadamer s'adresse à la *logic of question and answer* de Collingwood, tout en la retravaillant ; or, cette « logique », outre tout ce que nous avons appris sur la structure herméneutique de la question, pourrait nous éclairer sur le sens du dialogue infini et son caractère historique. Chez Collingwood déjà, la logique question-réponse est mobilisée à la lumière de la question de la compréhension historique, comme ce qui permet de rendre compte de « l'historicité intérieure à toute

---

[287] *GW* 1, p. 465 ; trad. fr. *VM*, p. 486.

[288] Le concept de jeu, trouvaille ingénieuse de Gadamer en ce qui concerne le mode de participation du sujet à l'expérience esthétique, qu'il applique plus tard au dialogue, atteint sans doute ici ses limites : au mouvement du va-et-vient incessant dans lequel s'érige le monde du jeu, on doit substituer l'irréversibilité du devenir historique qui soutient tout dialogue et qui appartient à l'horizon véritablement temporel.

[289] « Grenzen der Sprache », *GW* 8, p. 361 ; trad. fr. *PH*, p. 184.

[290] Voir « Vorwort zur 2. Auflage », *GW* 2, p. 444 ; trad. fr. *VM* (1976), p. 15, dans la traduction éclairante d'Etienne Sacre : « le caractère *sans fin* du dialogue » (*die Unendlichkeit des Gesprächs*) [nous soulignons].

[291] Voir G. VATTIMO, *op. cit*., p. 219 : « Le langage est histoire… ». Vattimo fait coïncider ici le devenir du langage et celui du monde.

compréhension »[292]. En quoi y a-t-il ici question et réponse et en quoi cette logique représente-t-elle selon Collingwood le « nerf de toute connaissance historique »[293] ? L'idée de Collingwood, c'est que la compréhension de textes ou d'événements historiques doit toujours opérer la reconstitution de la *question* à laquelle le texte ou l'action historique, qu'il s'agit de comprendre, se rapportent comme une *réponse*. Cela permet de considérer le contenu sensé non plus comme un *statement*, comme une déclaration détachée de tout contexte historique, mais comme une réponse qui est toujours déjà motivée et orientée par une question qui appartient à l'histoire[294]. Ainsi, la compréhension qui s'efforce de reconstituer la question à laquelle le texte ou l'action historique répond est d'emblée plongée dans un dialogue avec le passé. Cependant, la question qu'il s'agit de reconstituer est liée chez Collingwood à la motivation de l'individu – auteur du texte ou acteur historique –, et pour lui la question historique à laquelle répond l'action du sujet serait analogue à la question philosophique qui dirige la pensée de l'auteur. Or, tout en reprenant cette structure « question-réponse » de la compréhension, Gadamer l'écarte de cette perspective centrée sur l'individu qu'il juge trop réductrice. L'expérience herméneutique, qu'elle porte sur des textes ou sur des événements historiques, ne se nourrit pas d'intentions ou de motivations individuelles. En séparant, contrairement à Collingwood, « la question à laquelle devrait répondre le texte, de la question à laquelle il répond réellement »[295], on produit une distinction fondamentale : on distingue en fait une motivation préméditée (la question par laquelle est dirigée la pensée de l'auteur ou qui motive l'acteur historique) de la réalité historique, laquelle n'admet aucune préméditation subjective. La force des événements ou des circonstances historiques met en lumière la limitation de toute intention et de toute prévision individuelles. La question à laquelle « répond » l'événement historique ne peut pas être formulée par avance, de façon à motiver l'avènement de celui-ci ; on n'« écrit » pas l'histoire à partir d'une question de la même manière dont l'auteur peut être dirigé dans sa réflexion par une interrogation. Mais, de même, en opposant, dans le domaine de l'histoire, le poids des événements au projet individuel, Gadamer souligne que la question qu'il s'agit de reconstituer pour comprendre le texte ne peut pas non plus être celle que son auteur se posait : « la réduction herméneutique du sens à l'opinion de l'auteur a ici aussi peu de place que, dans le cas des

---

[292] *GW* 1, p. 376 ; trad. fr. *VM*, p. 393 *sq*.

[293] *Ibid.* ; trad. fr. p. 394.

[294] À cette historicité de la question Gadamer oppose l'abstraction du *problème* (*ibid.*, p. 381 *sq*. ; trad. fr. p. 399 *sq*.) : le propre du problème, c'est qu'en lui, le contenu historique de la question est séparé de la question même, laquelle se voudrait « identique » malgré le mouvement historique auquel elle prend part.

[295] *Ibid*., p. 378 ; trad. fr. p. 396.

événements historiques, sa réduction à l'intention des acteurs »[296]. C'est que l'être du sens ne peut pas se tenir dans des schémas tracés par la raison de l'auteur, tout comme l'histoire ne se laisse pas programmer selon nos projets. Comme nous l'avons déjà souligné : la question que la compréhension doit reconstituer n'est pas à chercher auprès du sujet-auteur, mais auprès de la chose même qu'il s'agit de comprendre. C'est à partir du sens du texte ou du cours des événements que l'on essaye d'accéder à la question qui permet de les comprendre.

Si, afin de se détourner de la perspective subjectiviste qui vise à comprendre le texte à partir de l'opinion de l'auteur et dont Collingwood est encore dépendant, Gadamer choisit comme cas privilégié celui de la compréhension de l'histoire[297], c'est que l'opacité de la réalité historique est aussi à l'œuvre dans la compréhension des textes. Le conditionnement historique du comprendre fournit le principe commun de l'expérience herméneutique à l'égard aussi bien des textes que des événements, en cela que, dans chacun des cas, notre compréhension, elle-même historique, participe à l'historicité des choses : nous comprenons « en tant qu'hommes placés dans l'histoire et confrontés à une tradition historique, où il est question d'hommes qui le sont eux aussi »[298]. Là où, pour Collingwood, la question qu'il s'agit de reconstituer doit être dégagée de façon plutôt normative (la question à laquelle *devrait* répondre le texte ou l'action historique, question pré-méditée par son auteur, dans la mesure où elle oriente par avance la réponse), pour Gadamer, cette approche normative ne suffit pas. Il inscrit dans la logique question-réponse une véritable dynamique mise en place par le travail de l'histoire :

> On ne peut comprendre la tradition historique que si on garde également présent à l'esprit que *la marche des choses continue fondamentalement à en déterminer le développement*. [...] [C]'est *la continuation du devenir historique* qui fait apparaître sous de nouveaux aspects la signification de ce qui est transmis. Le relief nouveau que les textes prennent dans la compréhension *les insère dans un authentique devenir*, exactement de la même manière que les événements y sont insérés par leur progression.[299]

Cela nous amène à reconnaître dans toute reconstitution de la question un *questionnement effectif*. Cela signifie que, pour comprendre la question à laquelle le texte « répond réellement », il faut se mettre soi-même à questionner, donc s'engager dans un dialogue. On ne peut pas se contenter de remonter de la réponse qu'est le texte vers la

---

[296] *Ibid*., p. 379 ; trad. fr. p. 397.

[297] Notamment, en livrant l'exemple, qu'il trouve chez Tolstoï, de Koutouzov qui, la veille de la bataille, fait le tour des avant-postes en se rapprochant « davantage de la réalité et des forces qui la déterminent que des stratégies de la réunion d'état-major » (*ibid*., p. 377 ; trad. fr. p. 394 *sq*.).

[298] *Ibid*. ; trad. fr. p. 394.

[299] *Ibid*., p. 379 ; trad. fr. p. 396 *sq*. [Nous soulignons]

question formulée à l'origine par son auteur, ni d'envisager la question du texte comme une question seulement « historique », c'est-à-dire appartenant au passé et détachée de notre propre présent. Tout ce qui nous est transmis par la tradition ne se limite pas à répondre aux questionnements de son temps, mais nous interroge au sein du présent vivant. Il ne suffit donc pas de reconstruire la question à laquelle le texte apporte une réponse : nous nous engageons par là dans « une interrogation plus vaste grâce à laquelle nous cherchons la réponse à la question qui nous est posée par la tradition historique »[300]. Gadamer accorde la primauté à cette question que la tradition *nous* adresse et à la tâche de son application au présent :

> [C]e qui est […] premier, c'est la question que nous pose le texte, le fait que la parole prononcée par la tradition nous atteigne, si bien que sa compréhension inclut toujours, pour le présent, la tâche de se réconcilier historiquement avec la tradition.[301]

Dès qu'on reconnaît à la logique question-réponse sa dimension véritablement historique, c'est-à-dire sa connexion dynamique avec le présent, « le rapport entre question et réponse s'est inversé »[302]. Si, comme le dit Collingwood, pour comprendre un texte, il faut le comprendre comme réponse à une question et essayer de reconstituer cette question (comprise à partir de son horizon historique initial), chaque texte que nous comprenons, ajoute Gadamer, devient lui-même en même temps pour nous une question, s'insère dans notre propre questionnement, en tant qu'il s'actualise dans un horizon historique différent qui est le nôtre :

> Nous pouvons dire, avec Collingwood, que nous ne comprenons quelque chose qu'en comprenant la question à laquelle il répond ; la vérité est que ce que nous comprenons ainsi ne reste pas, dans sa visée de sens, séparée de la nôtre. Au contraire, la reconstitution de la question qui permet de comprendre le sens d'un texte comme réponse passe dans notre propre interrogation. Car le texte doit être compris comme réponse à une interrogation effective.[303]

Toute réponse se convertit donc elle-même en un questionnement. Cela « renferme une dialectique véritablement abyssale »[304] : la structure question-réponse « veut que toute question soit à son tour réponse qui motive une nouvelle question »[305]. La primauté de la question, que nous avons précédemment expliquée par son antériorité, se justifie en cela aussi que l'interrogation ne se laisse jamais définitivement résorber en une réponse, mais à

---

[300] *Ibid*., p. 380 ; trad. fr. p. 397.
[301] *Ibid*., p. 379 ; trad. fr. *ibid.*
[302] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[303] *Ibid*., p. 380 ; trad. fr. p. 398.
[304] « Philosophie und Litteratur », *GW* 8, p. 244 ; trad. fr. *AC* II, p. 174.
[305] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*

travers des réponses multiples est *maintenue comme question*. Et ce n'est qu'en tant que question (c'est-à-dire, dans l'ouverture de ces possibles), que toute chose traverse l'histoire.

De ce fait, la logique question-réponse n'est pas strictement une « logique ». À la fin du chapitre consacré à la logique question-réponse, Gadamer parle de la structure de l'expérience herméneutique en termes de « *dialectique* question-réponse »[306]. Or, cette transition ne nous semble pas fortuite. Une « logique » ne présuppose pas d'horizon historique irréductible, elle organise plutôt une configuration formelle et univoque qui s'applique, comme une méthode, indifféremment à tous les cas où cela est nécessaire. Seulement, la reconstitution de la question n'est jamais « pure réalisation de la méthodologie en histoire »[307]. Nous l'avons vu : à la différence de la logique, la dialectique, telle que l'entend Gadamer, repose sur un mouvement véritable et participe à la réalité historique. C'est au mouvement des horizons du passé et du présent, à la continuation incessante du devenir historique exprimée par la formule gadamérienne de l'« histoire de l'action » (*Wirkungsgeschichte*), que se doit le caractère infini de la dialectique question-réponse. C'est que chaque réponse n'est jamais accomplissement définitif apporté au questionnement, mais elle s'inverse toujours en une question nouvelle, et « fait accéder par là notre pensée à ce qui est en suspens (*das Offene*) »[308]. Ainsi se produit le continuel dépassement du sens par lui-même, que Gadamer, dans ses écrits postérieurs, rapproche de la *différance* derridienne : c'est dans le dialogue que se réalise « une *différance*, au sein de laquelle l'altérité du vrai se met en œuvre dans la question et la réponse. Dans cette dialectique de la question et de la réponse, un dépassement (*Überschritt*) constant se produit. »[309] Ce dépassement n'est pas une alternance abstraite, en elle quelque chose se produit réellement. La manière dont la chose, entrouverte par la question, apparaît « comme ceci ou comme cela » ne s'explique pas seulement par le jeu arbitraire de ses différents aspects dont tantôt un, tantôt un autre se manifestent au hasard. Le « comme ceci ou comme cela » a le sens d'une ouverture qui débouche sur la variabilité véritablement historique de la compréhension, le glissement permanent qui altère l'être du sens. Cela signifie que le sens lui-même a une existence historique et temporelle, et l'expérience véritable du dépassement ne consiste pas à en faire alterner les différentes faces. C'est pourquoi la « dialectique abyssale » de la question et de la réponse n'est pas

---

[306] *GW* 1, p. 383 ; trad. fr. *VM*, p. 401.
[307] *Ibid*., p. 379 ; trad. fr. p. 397.
[308] *Ibid.* ; trad. fr. *ibid.*
[309] « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 155 ; trad. fr. *HR*, p. 198.

simplement un libre mouvement d'éléments déjà disponibles. L'abysse est ici celui de la finitude : aucune réponse ne peut contenir toutes les réponses, mais entame toujours un questionnement nouveau, se tient en suspens.

c) L'herméneutique à la poursuite de la trace

Après avoir explicité la « dialectique abyssale » de la question et de la réponse, qui est à l'œuvre dans tout dialogue particulier et qui elle-même forme un dialogue englobant et « sans fin » qui s'étend par-delà toute expérience finie, nous nous tournerons maintenant vers la notion que Gadamer adopte dans son essai de 1994, « Hermeneutik auf der Spur » (« Sur la trace de l'herméneutique »), et qu'il place en continuité avec sa pensée du dialogue : il s'agit de la notion de *trace* (*Spur*). Cette notion nous semble importante dans la mesure où elle prolonge le principe « question-réponse », tout en le nuançant et en en mettant en relief la dimension historique que nous avons soulignée.

Gadamer aborde la notion de trace dans le contexte de sa discussion sur la plurivocité que, en citant Celan, il nomme *Vielstelligkeit*, le « lieu multiple » du sens. C'est aussi le contexte du langage et de l'écriture, en quoi Gadamer se sent proche de Derrida, en s'écartant davantage d'une conception de la trace comme celle de Levinas. Dans celle-ci, comme il le remarque, la trace est « trace évanouissante » (*vergehende Spur*), la « disparition dans le vide » (*Verschwinden ins Leere*) ou encore un « témoin silencieux » (*ein stumme Zeugnis*) (donc, qui ne parle pas), comme le sont les rides laissées sur le visage par la souffrance et la vie vécue, mais qui ne nous disent rien sur cette souffrance ni sur cette vie[310]. Certes, une trace nous indique toujours que « quelque chose est passée par là et a pour ainsi dire laissé quelque chose derrière soi »[311]. Mais, pour Gadamer, la trace n'est pas simplement la présence d'une marque, une empreinte muette inscrite par une existence disparue ; elle offre toujours déjà une *piste* (*Weg*), elle invite à la suivre et nous met ainsi en mouvement (*unterwegs*). « Lorsqu'on rencontre une trace, on se voit orienté dans une direction [...] »[312] – dit-il, et il ajoute : « Mais ce n'est pas quelque chose que l'on constate purement et simplement. À partir de là, on commence à chercher et à se demander où conduit la trace. »[313] C'est pourquoi Gadamer tient particulièrement à cette expression,

[310] *Ibid*., p. 160 ; trad. fr. p. 204 : « De telles traces ne veulent pas rappeler quelque chose. »
[311] *Ibid*., p. 161 ; trad. fr. *ibid.*
[312] *Ibid*., p. 160 ; trad. fr. p. 203.
[313] *Ibid*., p. 161 ; trad. fr. p. 204.

« *auf der Spur* » – suivre la trace ou être « sur la trace » –, qu'il va jusqu'à placer dans le titre de son essai. Que veut dire être « sur la trace » ?

La façon dont la trace nous met sur un chemin n'est pas celle d'un *signe* (*Zeichen*) qui renvoie à un réseau de signes où tout se rapporte à tout. Ce que Gadamer reproche à Derrida, c'est de se référer au jeu universel et infini des signes comme étant un observateur distant. L'« universalité » des signes consisterait en ce que tout signe renvoie sans cesse à quelque chose d'autre, mais, dans ce renvoi, il n'indique aucune chose « réelle », sinon toujours un autre signe, en composant ainsi un réseau infini des relations qui prétend tout embrasser dans une sorte de plénitude absolue de « tous les aspects » (*Allseitigkeit*), saisissable pour le regard extérieur. À cette totalité englobante de l'*Allseitigkeit*, à laquelle, à vrai dire, seulement le regard divin serait commensurable, Gadamer oppose la *Vielstelligkeit* – la pluralité des aspects et, par conséquent, la partialité de ce qui nous est accessible en tant qu'êtres humains. C'est justement la pluralité et l'inachèvement de nos rapports au monde qu'exprime la notion de trace. La trace permet de rendre compte de notre appartenance au monde du sens. Cette appartenance conditionne notre partialité : au milieu de l'univers des signes, dit Gadamer, « [s]ans en avoir une vue d'ensemble, nous devons plutôt suivre telle ou telle trace »[314]. Suivre une trace, c'est avant tout se tenir dans l'horizon particulier de sa propre situation, mais c'est aussi s'engager sur une piste toujours incertaine où l'on s'avance à tâtons ; la trace permet d'obtenir le sens de la direction, mais ne nous livre pas à elle seule le but final.

Cependant, Gadamer ne tend pas à refuser à la trace sa valeur ontologique (*Seinswert*). En s'efforçant de montrer en quoi la trace est « quelque chose de plus qu'un signe »[315], il évoque un autre point de disparité entre les deux. Le signe ayant quelque chose d'intentionnel, la trace au contraire ne comporte aucune intentionnalité ; Gadamer le rend par le terme *Hinterlassenschaft*[316] : quelque chose qu'on a simplement « laissé derrière soi ». Étant intentionnel, le signe ne possède aucune continuité vivante avec son signifié ; fruit d'une convention, il exige qu'on soit averti par avance de ce vers quoi il se réfère. Or, la trace nous invite d'elle-même à la suivre, elle contient en elle-même une liaison énigmatique avec la chose : ainsi, on « se laisse conduire » par la trace[317]. Cela ne veut bien évidemment pas dire que, par là, la chose nous soit donnée dans sa plénitude univoque ou qu'un retour à une présence originaire soit possible. Bien que Gadamer

[314] *Ibid*., p. 159 ; trad. fr. p. 202.
[315] *Ibid*., p. 160 ; trad. fr. *HR*, p. 203.
[316] *Ibid.* ; trad. fr. p. 204.
[317] *Ibid*., p. 161 ; trad. fr. *ibid.*

n'insiste pas spécialement, comme le fait Derrida, sur la notion de trace comme trace toujours originaire, comme archi-trace ne menant à aucune présence, à aucune « non-trace originaire »[318], on pourrait dire que pour lui aussi, dans l'expérience herméneutique qui traverse toute notre expérience, « tout commence par la trace »[319] : en tant qu'êtres qui comprennent, nous sommes toujours déjà à la poursuite de la trace, nous suivons toujours déjà quelque chemin, sans jamais pouvoir atteindre la présence rayonnante et absolue des choses.

C'est en ce sens que s'entend l'idée du chemin (*Weg*), centrale pour le concept gadamérien de la trace : la trace n'est ni vestige délaissé ni pleine présence, en elle est contenu l'appel qui nous met sur la voie. Le chemin signifie ici davantage *cheminement* (au sens du mot allemand *unterwegs*, qu'on trouve aussi chez Heidegger), voire même *direction* (*Richtung*), que le résultat final auquel on devrait aboutir. Cette fin en effet demeure toujours indéterminée, et le cheminement guidé par la trace ne se laisse pas dresser par avance : « On y trouve une première direction et quelque chose se découvre. Mais on ne sait pas encore où la trace va conduire. »[320] Le chemin, ce n'est donc pas quelque chose qu'on gagnerait une fois pour toutes. Dans la façon dont la direction est indiquée par la trace, il n'est pas garanti qu'on suive le bon chemin, il se peut qu'on se mette sur une piste erronée, ou que ce soit un « chemin qui ne mène nulle part ». En suivant la trace, on peut aussi la perdre et ainsi, perdre la voie : « Des traces peuvent se croiser, disparaître et se volatiliser, découvrant un lointain pour lequel on demeure sans direction. »[321] On retrouve ici la même dualité que celle qu'on a découverte dans la structure du dialogue : à la fois sa directionnalité initiale posée par la question, qui nous place dans la proximité avec ce qu'on y interroge, et son cheminement imprédictible, l'ouverture infinie de ces possibilités. C'est pourquoi Gadamer souligne avec insistance que *dans le dialogue*, « l'on est depuis toujours sur la trace (*auf der Spur*) »[322]. Mais c'est surtout en réponse à la compréhension derridienne de la trace à partir de l'écriture, que Gadamer va rapprocher ces deux structures – celle du dialogue et celle de la trace –, en se tournant vers le dialogue qu'on mène avec le texte et qui implique la lecture (*Lesen*). C'est que chez Derrida, l'écriture n'est pas mise en rapport avec son articulation vivante dans la lecture, cet « événement qui confère un sens » (*sinnverleihende Ereignis*)[323] que Gadamer

---

[318] J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 90.
[319] *Ibid.*
[320] « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 161 ; trad. fr. *HR*, p. 204.
[321] *Ibid.*, p. 162 ; trad. fr. p. 206.
[322] *Ibid.*, p. 163 ; trad. fr. p. 207.
[323] *Ibid.*, p. 161 ; trad. fr. p. 205.

a placé au centre de sa conception événementielle du comprendre. Or, dans la lecture aussi, on se met à suivre la trace, on est « sur le chemin » (*unterwegs*). Gadamer reconnaît cette structure d'être « sur la trace » (*auf der Spur*) dans l'expérience d'être captivé par le texte, en évoquant les modalités (toutes temporelles) que nous avons déjà rencontrées dans les pages de *Vérité et méthode* – *Dabeisein* (être-auprès-de) et *Mitgehen* (suivre, « aller-avec » : la modalité caractéristique de l'écoute) – les deux présupposent en effet une proximité avec la chose, mais cette proximité n'est maintenue que comme processus de cheminement, laissant toujours indéterminés les contours de la chose :

> On ne peut s'en séparer, en tout cas tant et aussi longtemps que le tout a du sens. On refuse de s'en écarter. Car on y est véritablement présent (*dabei*), en train de comprendre quelque chose (*im Verstehen mitzugehen*).| On reconnaîtra dans cette description la description plus générale de ce qui se produit à chaque fois que l'on suit une trace. Le lecteur est aussi en route (*unterwegs*).[324]

En quoi être à la poursuite de la trace permet-il d'éclairer la situation du dialogue et son caractère *infini* et *historique* ? Quelle est la signification temporelle de la trace ? La structure question-réponse a déjà révélé les principes de l'antériorité – le « commencement sans commencement » du dialogue – et de l'ouverture sans fin, du maintien en suspens des possibilités de sens. Nous avons insisté sur le caractère historique de cette logique question-réponse qui ne s'accomplit que comme questionnement effectif et qui comme telle participe à l'incessante « marche des choses ». Or, la notion de trace contribue de manière radicale à fonder cette structure question-réponse au sein du devenir historique. Ce n'est pas au sens d'une rupture temporelle entre, d'une part, une existence révolue et, d'autre part, le « présent » de la trace (dont à vrai dire elle diffère constamment), mais plutôt à la lumière de la *finitude* dont la trace est porteuse : toujours déjà en retard par rapport à ce qui l'a laissée derrière, la trace n'en promet nullement le retour, ni n'en restitue la présence. Le cheminement qu'elle met en place ne renverse pas le cours du temps pour rattraper l'origine de la chose. Plutôt, ce cheminement crée un horizon dans lequel, si l'on suit la trace, une rencontre avec la chose est possible, sous une lumière toujours différente à chaque nouveau présent. En menant dans l'incertain, la poursuite de la trace coïncide ainsi avec l'ouverture historique par laquelle nous, des êtres finis, sommes toujours dépassés.

Maintenant, étant dialogue, la poursuite de la trace passe fondamentalement dans le milieu du langage ; la finitude qu'elle recèle n'est pas sans rappeler le terme derridien de

---

[324] *Ibid*., p. 161 *sq*. ; trad. fr. *ibid*. [Traduction modifiée]

brisure lequel signifie qu'« il n'y a pas de parole pleine »[325] : « La brisure marque l'impossibilité pour un signe, pour l'unité d'un signifiant et d'un signifié, de se produire dans la plénitude d'un présent et d'une présence absolue »[326]. De même pour l'herméneutique, l'unité du mot et de la signification n'est jamais présence pleine, mais en elle s'annonce toujours l'excès du non-dit sur le dit, qui introduit tout dialogue dans l'infini.

[325] J. DERRIDA, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 102.
[326] *Ibid.*

CONCLUSION

Dans son essai « De l'être comme futur à la vérité comme monument »[1], Gianni Vattimo s'emploie à expliciter, en tant que le trait le plus caractéristique de l'herméneutique (dans ses versions aussi bien heideggérienne que gadamérienne), ce qu'il nomme « une tendance à la définition "monumentale" de la vérité »[2]. Cette tendance semble intéressante à discuter à la lumière du sujet qui est le nôtre : les arguments de Vattimo entrent en résonance avec la problématique qui est au cœur de cette étude. C'est pourquoi nous aimerions les reprendre en guise de conclusion, en espérant, à travers cette discussion, proposer un certain nombre d'observations en réponse à la question posée à l'origine de notre travail. En dépassant d'emblée les critiques qui prétendent dénoncer, dans l'herméneutique gadamérienne, un rapport trop « organique » à la tradition, lequel serait proche du simple traditionalisme, Vattimo rappelle les liens qui rattachent cette herméneutique au programme de Heidegger dans *Sein und Zeit*, où l'existence et la vérité sont entendues en termes de « projet ». Comment de l'orientation future propre au projet en vient-on à la monumentalité dont parle Vattimo ? Le mot *monument* est choisi par lui « avec une intention provocatrice »[3] ; il ne sert pas tant à faire un contrepoids au terme de « projet » caractéristique de la conception de la vérité dans *Sein und Zeit*, comme on pouvait le croire à partir du titre de l'essai, encore moins aurait-il comme fonction de confirmer le « traditionalisme » de la théorie gadamérienne. Ce qu'il est destiné à exprimer, c'est un certain *rapport au passé* qui, bien que différemment dans chacune des deux pensées, se révèle constitutif de la notion de vérité. Ainsi, le « monument » circonscrit le cadre dans lequel seulement « pour Heidegger, il peut y avoir une expérience de la vérité »[4], portant à la parole les éléments comme la trace, l'œuvre d'art, la

[1] G. VATTIMO, *Éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, p. 133-148.
[2] *Ibid.*, p. 133.
[3] *Ibid.*, p. 140.
[4] *Ibid.*

remémoration ou encore la répétition. C'est en tant que remémoration – auto-transmission d'une possibilité « héritée-et-choisie » – que la décision anticipatrice de la mort (et donc, l'authenticité du projet et la possibilité d'accès à la vérité) implique un rapport au passé : « C'est le passé, répété comme possibilité (encore) ouverte, qui nous libère de l'évidence opaque du quotidien. Ce passé encore ouvert – comme un texte classique, une œuvre d'art, un "héros" capable de servir de modèle – est ce que l'on peut, précisément, appeler *monument*. »[5] L'élément « monumental » est repris par Gadamer en cela qu'il radicalise, comme l'indique Vattimo, la notion heideggérienne de *Ge-Schick*, envoi ou transmission. Dans l'ontologie herméneutique gadamérienne, et nous croyons l'avoir suffisamment montré, l'être est transmission qui n'advient que comme dialogue dont le lieu est langage (*Sprache*). Si Vattimo souligne dans la *Sprache* sa dimension « naturelle et historique », celle d'une « langue » (ce qui lui semble être la dimension accentuée par Gadamer lui-même), il la fait valoir en tant que déterminée par un patrimoine d'œuvres ou de *textes éminents* : le dialogue « advient dans un *medium*, la langue, qui n'est pas seulement un *moyen*, mais un domaine qui régit historiquement et qui se voit qualifié par des textes éminents »[6]. Ces textes éminents – les contenus transmis indissociables de la transmission elle-même – représentent pour Vattimo des *formes* substantialisées (« monuments ») dont la substantialité serait comparable à celle de l'esprit hégélien[7]. L'expression la plus patente de cette substantialité et de cette monumentalité est selon lui la notion gadamérienne de *Verwandlung ins Gebilde*, transmutation en forme par laquelle advient l'expérience herméneutique. Cette notion, que nous avons vu surgir au sein de l'analyse du cas exemplaire de l'œuvre d'art, est pour Vattimo paradigmatique en cela qu'elle concerne toute expérience de la vérité. Elle désigne la nécessité, pour la compréhension et pour le dialogue, de s'effectuer comme *reconnaissance* « dans des formes » ou en référence à des formes – qu'elles soient transmises ou nouvellement créées – mais toujours susceptibles de se répéter et de durer dans le temps, pourvues d'une « consistance historique "objective", substantielle »[8] (donc, ayant le mode d'être du monument) :

> Il n'y a de dialogue interpersonnel que comme reconnaissance dans des « formes », qui sont transmises ou produites *ex novo*, mais qui ne sont telles que dans la mesure où elles « prouvent » qu'elles sont historiquement capables de coaguler autour d'elles l'expérience d'individus et de groupes.[9]

---

[5] *Ibid.* [Nous soulignons]
[6] *Ibid.*, p. 142.
[7] *Ibid.*, p. 145.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, p. 143.

Il est clair que, tout en accédant à une existence durable et reconnaissable dans l'histoire, les formes ou monuments ne se limitent pas pour autant au mode d'être d'une configuration stable et définitive, d'une permanence soumise à la répétition, mais, comme le souligne Vattimo, dans la répétition même, le jaillissement de formes nouvelles peut se produire. Là se trouve pour nous le moment clé de son analyse, à savoir celui qui interroge le statut de la nouveauté dans l'événement qu'est l'acte d'interprétation. Si « pour l'herméneutique, l'expérience est une expérience de répétition »[10], c'est-à-dire « d'une intégration, de l'établissement ou de rétablissement de la continuité »[11] avec la tradition, cette forme de monumentalité qu'exige l'expérience du sens comme expérience de reconnaissance, n'exclut pas l'innovation, ou encore la rupture et le nouveau départ. L'expérience de répétition qu'est l'interprétation n'en est pas moins celle de l'*événement*, de l'avènement qui « est toujours un *novum*, même lorsqu'il a pour propos de répéter le passé »[12]. Cependant, ce n'est pas tellement cette possibilité de la nouveauté dans la répétition que cherche à mettre en lumière Vattimo : celle-ci lui semble aller de soi. Ce sur quoi il insiste plutôt, c'est sur le fait de ne pas formuler le caractère nécessairement nouveau de l'événement herméneutique sous forme d'une théorie : le nouveau y reste un « moment radicalement autre, non attendu, non prévu, non déductible »[13], et non pas une valeur établie et légitimée relativement à un fondement (*Grund*) originel que le nouveau ne ferait à chaque fois que déployer. Ce statut indécis du nouveau dans l'expérience herméneutique (qui correspond à la figure de l'événement) est en fait corrélatif du sens donné au monument qui organise toute expérience. Or, il faut comprendre ce qui se joue dans ce terme de « monument ». En leur accordant une substantialité et une consistance historique, Vattimo ne prétend pas soumettre les monuments à la logique métaphysique du *Grund* qui déposséderait tout événement de sa nouveauté propre. Au contraire, les monuments sont pour lui « la seule "substance historique" dont nous disposions, la seule "fondation" possible pour l'existence dans le cadre de l'être entendu non pas comme *Grund*, mais comme événement »[14]. La « vision monumentale » de la vérité correspond en fin de compte à la conception « non métaphysico-fondatrice » de l'histoire par l'herméneutique – où l'histoire n'est pas expliquée à partir du principe rationnel d'un *telos*, mais relève de ces « cristallisations » que sont les formes reconnues et répétées de l'expérience du sens et dont l'accomplissement n'est autre que l'événement. Voyons à

[10] *Ibid.*, p. 144.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, p. 146.
[13] *Ibid.*, p. 148.
[14] *Ibid.*

présent comment nos réflexions (et nos conclusions) sur la question du temps chez Gadamer peuvent s'associer aux arguments que nous venons d'exposer.

Dans notre travail, nous étions dès le début guidée par la figure herméneutique de l'*événement*, nous donnant pour tâche d'expliciter la signification temporelle de celui-ci. Dès l'introduction, nous revendiquions pour l'herméneutique gadamérienne une vision de l'être du sens qui ne se résume pas au concept métaphysique d'une totalité sensée susceptible d'être reproduite dans la compréhension, mais qui est une venue à la présence toujours nouvelle de la « chose » même. C'est contre le fantôme de l'original et la logique correspondante de la reproduction, que nous avons mobilisé les ressources de la conception événementielle de la vérité. Le sens temporel que nous avons découvert dans l'événement résulte d'une médiation qui s'y accomplit : nous l'avons désignée comme médiation entre « passé » et « présent », où le premier renvoie à un « monde originaire » (*ursprüngliche Welt*), du fond duquel quelque chose vient nous atteindre, et le second à un « monde ultérieur » (*Nachwelt*), le « lieu » de la compréhension. Une telle médiation implique que dans l'événement est porté à la présence quelque chose qui n'appartient pas au présent, son « autre ». C'est peut-être de cette « altérité non réductible »[15] que parle Vattimo à propos du « monument » (et qui chez Gadamer est appelée « altérité du vrai », *Alterität des Wahren*)[16]. C'est là que dans la problématique de l'événement s'inscrit celle de la *transmission*.

Si l'événement bouscule la logique de l'original et de la copie, il échappe avant tout au dédoublement produit par la répétition au sens de reproduction de l'original. À ce titre, ne doit-il pas être jaillissement pur, réduisant à néant tout ce qui le précède et le lie à une origine lointaine ? En lui se fait cependant la transmission, la *chose même* est portée au paraître. La « chose », qui fait venir son monde originaire, n'est pas ici un « original ». C'est que le transmis en tant que tel ne témoigne plus d'aucune origine : il ne se tient pas auprès de ses sources, mais s'intègre au moment présent. En dissociant ainsi la chose de toute « originalité », on se met sur le chemin du « monument ». Un monument n'a rien d'« original », son mode d'être est remémoration, laquelle ne consiste pas à remonter vers l'origine première, mais s'inscrit dans le devenir historique et doit toujours inclure le présent.

---

[15] *Ibid.*
[16] « Hermeneutik auf der Spur », *GW* 10, p. 155 ; trad. fr. *HR*, p. 198.

Dans son essai, Vattimo ne problématise pas le rapport entre ce qu'il appelle « monument » et « événement ». Il les relie l'un à l'autre de manière féconde, mais non-questionnée. Or, c'était précisément la question de départ pour notre enquête, la même qui a conduit Gadamer à formuler le problème de l'interprétation temporelle du phénomène herméneutique : la tension entre l'« identité herméneutique », le « soi » (*Selbst*) d'une œuvre ou d'un texte, d'un côté, et ses manifestations multiples et singulières (*Darstellungen*), de l'autre. Notre travail tout entier a confirmé qu'on ne pourrait pas assigner l'être du sens à l'un de ces termes en tension. Le sens n'est jamais pure identité fixe et inaltérable : en se manifestant à chaque fois autrement il se constitue une vie historique dans la transmission. Mais il ne pourrait pas non plus se tenir dans les seules limites du présent de son événement, cette vie historique étant aussi bien nourrie par ses configurations passées qu'ouverte sur les possibilités du sens encore inexplorées. Si nous avons autant insisté sur cette tension entre les deux « régimes » monumental et événementiel de l'être du sens (tension qui doit en même temps être leur fusion), c'est que la supprimer équivaudrait à la suppression de la temporalité. Entre la substantialité intemporelle du *Selbst* et la momentanéité transitoire des *Darstellungen*, il fallait donc trouver une troisième voie, celle précisément qui tienne compte de leur union tendue et restitue au phénomène herméneutique sa temporalité vivante et historique.

Dans notre démarche, nous avons adopté comme figure centrale de cette temporalité, qui réunit aussi bien sa tendance monumentale que son événementialité, la *présence*. Notre choix découle de l'orientation fondamentale du modèle herméneutique gadamérien, à savoir la mise en valeur par Gadamer de la *situation présente* de la compréhension dont témoignent le rôle de principes comme la fusion d'horizons et l'application – qui incluent la perspective de l'interprète en tant que constitutive du sens –, le modèle dialogique du langage, ou encore l'accent mis sur la présence et la contemporanéité de l'œuvre d'art au sein de l'expérience esthétique. Mais ce n'est pas seulement comme dimension présente, actuelle, de l'expérience herméneutique que la présence nous est apparue : elle s'est unie à la possibilité même de la compréhension, à la puissance que peuvent avoir les choses passées de « parler » au présent et de lui devenir « contemporaines ». Afin de faire ressortir le caractère vivant et temporel de cette venue, nous avons mis en lumière un mode de présence qui ne se réduit pas à un simple « maintenant » ni à la subsistance d'objet, mais qui, tout en s'accomplissant, déborde constamment en direction de ses possibilités aussi bien passées qu'à venir. C'est dans l'écart par rapport à ce qui est « simplement présent » que réside pour nous l'élément temporel de l'expérience herméneutique. Nous avons donc posé cette question au sein

même de la problématique de la présence : comment le sens dépasse-t-il et déplace-t-il son expérience immédiate ? Afin d'y répondre, revenons maintenant de plus près sur le cheminement de notre enquête.

Nous nous sommes proposée de revisiter trois régions fondamentales de l'expérience herméneutique, mises en avant par Gadamer lui-même dans la structure de *Vérité et méthode* (que notre travail ne se borne pas pour autant à répéter) : l'expérience de l'art, celle de l'histoire et, enfin, l'expérience langagière du monde. Ces trois domaines de l'expérience ne représentent nullement des points séparés sur la ligne de notre cheminement, mais contribuent à une vision du tout, mettant en lumière les différents aspects de la temporalité. Ainsi, nous avons insisté sur l'exemplarité de l'expérience de l'art pour l'expérience du sens en général ; l'étude du rapport à la tradition a révélé le caractère historique propre à toute compréhension, ainsi qu'à son objet ; quant à la *Sprachlichkeit*, elle nous est apparue comme l'élément essentiel de la transmission du sens, mettant au jour l'ouverture illimitée de celui-ci. Il ne s'agissait donc pas de décrire trois phénomènes distincts, mais d'expliciter ces moments cruciaux de l'expérience herméneutique en cela qu'ils participent à la structure temporelle universelle de tout événement du sens. C'est seulement après les avoir parcourus, en dégageant les « figures temporelles » dont ces moments sont révélateurs, que nous pourrons conclure sur la constitution de cette structure.

La question du temps a d'abord été posée dans notre travail dans le contexte de l'expérience herméneutique de l'œuvre d'art, au sein duquel elle émerge proprement dans la conception gadamérienne. Au cours de la première partie, nous avons abordé l'œuvre selon deux perspectives complémentaires que nous avons initialement distinguées. Dans un premier temps, notre questionnement visait la redéfinition du concept d'œuvre que Gadamer entreprend afin de l'opposer à la vision esthétique dominée par les figures de la subjectivité que sont l'auteur ou le spectateur. Les notions de jeu, de transmutation en œuvre, de médiation totale ou encore de *mimèsis* ont mis en évidence l'être de l'œuvre comme totalité autonome, ou, pouvons-nous dire maintenant, comme « monument ». Dans un second temps, cette dimension « monumentale », exprimée par le terme *Gebilde* (forme, ou mieux, « formation », qui se forme et se tient d'elle-même), a été mise en rapport avec l'expérience de l'œuvre comme événement dans l'acte de comprendre. Ce n'est qu'en envisageant cette ouverture de l'œuvre vers le monde de la vie et de l'expérience, présupposée par son mode d'être en tant qu'auto-présentation (*Selbstdarstellung*), que nous

accédions à la question de la temporalité esthétique. Ayant instauré une scission entre l'art et la vie, la conscience esthétique produit une séparation de l'œuvre à l'égard du temps du monde. En posant la question de la temporalité de l'œuvre, nous nous sommes ainsi donné pour tâche de retrouver la continuité de l'œuvre et du monde, c'est-à-dire – au sens herméneutique – la possibilité pour l'œuvre de nous parler au présent, de nous dire une vérité non seulement au titre d'une création du passé, en faisant venir son monde originaire, mais aussi une vérité sur le monde présent et sur nous-mêmes. Comment l'œuvre vient-elle prendre place dans le monde de l'expérience ?

Nous avons montré que le problème de l'interprétation temporelle de l'œuvre d'art est déduit par Gadamer de la tension, dans l'œuvre, de ses deux aspects, à savoir son caractère de formation autonome, de « soi » (*Selbst*), et sa venue à chaque fois singulière au sein de l'expérience. Caractérisée par Gadamer, relativement au mode d'être de l'œuvre comme totalité autonome, en termes de présence « absolue » ou « intemporelle », la temporalité esthétique a posé d'abord un paradoxe : en quoi alors consiste la *temporalité* de l'œuvre, si elle est définie d'emblée comme son « intemporalité » ? Si cette première figure de la présence s'est révélée initialement comme présence « intemporelle », ce n'est pas pour situer l'expérience de l'art hors du temps. En elle, au contraire, s'est montrée une temporalité authentique, constitutive pour Gadamer de l'expérience de la vérité : parmi ses expressions propres, « contemporanéité » et « accomplissement », mais aussi « temps plein » par opposition au « temps vide ». Mettre en avant la plénitude de la présence est ici une manière de rejeter le schéma habituel de la temporalité successive (qui se caractérise pour Gadamer surtout par un but extérieur vers lequel on se dirige en s'appropriant le temps à des fins pragmatiques), et ainsi, de « ramener » l'œuvre à elle-même ; la présence de l'œuvre d'art n'impose aucune progression vers un but, mais donne lieu à un *séjour* qui ne s'écoule pas, qui demeure en saisissant le « tout » de ce qui est présent. C'est aussi une manière de rendre compte de l'avènement de la vérité dans l'expérience de l'œuvre. Les termes que Gadamer utilise pour expliciter le mode de présence propre à l'expérience esthétique témoignent du rôle *aléthique* du temps dans l'herméneutique, de son rapport privilégié à la vérité. Contemporanéité, présent absolu, accomplissement (*Vollzug*), *energeia* – désignent tous une forme d'être-là de l'œuvre qui se caractérise par la totalité et l'intégralité, voire par un surcroît d'être. Plénitude et abondance d'être sont ainsi corrélatives à la manifestation de la vérité. Aussi avons-nous inversé, à la fin de la première partie, la formule de Goethe reprise par Gadamer, pour dire : autant d'être, autant de vérité. La vérité de l'œuvre, l'énoncé (*Aussage*) qu'elle livre n'est pas un signe transmis d'un ailleurs lointain, mais une vérité qui coïncide avec l'intensité de sa présence

« contemporaine ». En ce sens aussi, nous avons assigné la véritable « origine » de l'œuvre à son accomplissement présent, et non au moment passé de sa création historique.

L'intensité avec laquelle s'instaure l'œuvre comme une présence pleine ne signifie pas ici une totalité qui se tient simplement dans ses limites et dont les contours sont reconnaissables, mais un débordement constant en vue de ses possibilités autres (*dynamis*). Ce double aspect de la temporalité esthétique que constituent la présence englobante et son être-autre, a été rendu chez Gadamer dans l'analyse de la temporalité de la fête : l'être festif réside en la présence absolue de la célébration, mais la venue de la fête (Gadamer la nomme « retour ») se produit aussi comme une répétition – toujours différente – du même. Ce caractère qu'a la temporalité festive d'être à la fois pleine présence et événement sans cesse autre, a donné une première réponse à la question du rapport dans l'œuvre entre le « soi » et ses manifestations plurielles. Pourtant, l'être-autre de la fête (et donc, de l'œuvre d'art) ne dépend pas pour Gadamer de ses circonstances historiques, mais appartient à son essence même ; ainsi, en ayant pris la temporalité de la fête comme modèle principal de la structure temporelle de l'expérience de l'œuvre, nous avons écarté, semble-t-il, la dimension « historique » de l'être esthétique. Cette dimension, fondamentale pour l'expérience du comprendre, est au centre de notre analyse dans la seconde partie de l'étude. L'être-autre de l'œuvre qui en fait toujours un événement nouveau, exclut-il véritablement la dimension historique de l'expérience ? Ou donne-t-il au contraire une première vision de ce que sera l'histoire pour l'herméneutique ?

Dans la seconde partie de notre travail, la temporalité était interrogée relativement au « tout » de l'expérience herméneutique. Cela ne signifiait cependant pas le dépassement des conclusions de l'ontologie de l'œuvre d'art, mais la reprise et l'élargissement de celles-ci jusqu'à la totalité de l'expérience du comprendre. En témoigne en premier lieu notre approche de l'expérience herméneutique au prisme de la *theôria*, notion rencontrée pour la première fois au sein de l'expérience de l'art où elle rendait compte du mode de présence du spectateur auprès de l'œuvre. Ici encore, nous abordions l'événement de la compréhension en termes de *présence*, et ce faisant, nous étions de nouveau confrontée au problème du *Selbst* et de la *Darstellung* dans l'être du sens qui, cette fois, s'articulait autour de ce « lieu décisif » que, selon l'expression de Claude Romano, doit être pour l'herméneutique « l'entre-deux de l'expérience et de l'histoire »[17].

[17] C. ROMANO, *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, 2012, coll. « Quadrige », p. 2.

Notre but, dans la première section de la partie, consistait à interroger les fondements de l'« édification temporelle du sens », caractéristique pour Gadamer des expériences de la présence que sont l'écoute ou encore la lecture. L'écoute, ayant une signification paradigmatique pour l'herméneutique, a révélé comme trait essentiel de la *theôria* la proximité vivante et immédiate à son « objet », qui signifie aussi, au sens temporel, la *contemporanéité* du sens et du comprendre. Cette idée a pris un relief particulier en lien avec le modèle herméneutique du savoir que Gadamer emprunte à la théorie aristotélicienne de la *phronèsis* et que nous avons qualifié de *kaïrologique* : appelé à fournir une solution au problème herméneutique de l'application, ce modèle avait notamment pour but de souligner la participation immédiate de l'interprète au sens qu'il s'efforce de comprendre et, en dernier ressort, le rôle de l'horizon présent dans l'événement du sens. Cependant, le fait d'inclure la situation présente de la compréhension à l'être même du sens ne nous donnait pas encore la solution finale à la tension, au sein de la chose, entre l'identité du *Selbst* et la pluralité des *Darstellungen*. La réhabilitation de la présence par l'herméneutique impose la condition de son interprétation temporelle. C'est ainsi que l'association de la présence et de la temporalité au sein de l'expérience du sens nous a conduit, dans la seconde section, à expliciter cette expérience comme essentiellement historique, où l'immédiateté de l'événement est suivie par un « long détour » que représente la tradition et notre appartenance à celle-ci. C'est là que l'événement a pris le sens d'une véritable *médiation* – d'un advenir par lequel le passé est porté à l'actualité vivante –, et c'est là qu'il donnait à penser la présence comme présence du non-contemporain. La problématique herméneutique de la médiation, ou de la continuité fondamentale entre le passé et le présent, surgit en réponse à l'aliénation de la conscience historique, et suit la piste proposée par Hegel de l'intégration du monde passé au sein du monde présent. Chez Gadamer, la médiation historique n'est pas un lien formel qui relierait les deux mondes, mais en elle s'effectue la transmission, celle-ci ayant un caractère essentiellement dynamique – à la fois conservation et mouvement de la chose qui traverse la distance temporelle pour venir jusqu'au présent. C'est la figure du « classique » qui a pris pour nous un sens exemplaire afin d'élucider l'authentique mode d'être du passé qui se transmet tout en se maintenant à travers le temps – la « transépochalité », qui est synonyme de la monumentalité dont parle Vattimo. Mais, comme le souligne encore Vattimo, une telle existence se maintenant dans le temps n'est pas fermée au déplacement et à l'enrichissement du sens grâce à de nouvelles interprétations. L'intégration et la médiation herméneutiques ne doivent donc pas être entendues comme suppression de toute différence du temps : au contraire, la place centrale était ici accordée à la distance

temporelle mettant en valeur une dimension importante du temps qui est l'*altérité* (nous l'avons saisie dans le principe gadamérien du « comprendre autrement »). L'altérité, étant liée d'un côté à la finitude et à l'aliénation (au sens de l'éloignement temporel), n'a pas seulement le sens négatif de l'impossibilité de reconstruction du sens « originel » suite à son déplacement historique, mais se définit positivement en termes de *productivité* temporelle. Idée qui s'est exprimée dans l'un des plus célèbres concepts gadamériens qu'est la *Wirkungsgeschichte*, histoire de l'efficience. La reconnaissance de l'efficience temporelle permet en quelque sorte de réitérer, quoique dans un sens différent, le geste que Gadamer accomplit à l'égard de la temporalité de l'œuvre et qui consiste à renoncer au modèle successif du temps. Sur le sol de l'expérience historique, cela signifie le rejet de la vision téléologique (ou « métaphysico-fondatrice » en termes de Vattimo) de l'histoire. L'histoire comprise comme *Wirkungsgeschichte* n'est pas une succession d'événements, mais l'efficience qui agit en portant le passé au sein de l'expérience présente.

Dans la mesure où, comme le souligne Gadamer, la médiation historique doit être conçue « en référence à une chose dite (*ein Gesagtes*), au langage dans lequel la tradition s'adresse à nous, à la "saga" (*die Sage*) qu'elle nous raconte (*sagt*) »[18], l'étude de la dimension historique de l'expérience herméneutique devait se prolonger par une étude de sa dimension langagière (*Sprachlichkeit*). Ainsi, nous nous sommes intéressée dans la troisième partie à l'être du langage et à son rapport à la temporalité. Afin de dégager la participation du temps à l'être langagier, nous avons cherché à élucider l'intelligence gadamérienne du langage comme événement de la parole. L'orientation de l'événement langagier en référence à des « textes éminents » que souligne Vattimo et que soulignait sans doute aussi Gadamer en évoquant la « saga » de la tradition, n'est pas opposée à son accomplissement en tant qu'événement de la présence, au sein duquel la chose est indissociablement unie à la parole. Mais la « chose » et la « parole » sont-elles toujours le même au sein de l'événement du langage ? Pour une troisième fois, nous nous trouvions ici devant cette tension inébranlable qui nous est apparue d'abord comme constitutive de l'expérience esthétique, puis en tant qu'elle conditionne l'être du sens dans « l'entre-deux de l'expérience et de l'histoire » : la tension entre le monument et l'événement, entre l'identité du « soi » et la différence de ses manifestations, ou encore entre l'un et le multiple. Dans l'explicitation de cette tension, qui présuppose néanmoins l'unité intime du mot et de la signification, a surgi le problème de la « plurivocité » (*Vielstelligkeit*) – de

[18] *GW* 1, p. 300 ; trad. fr. *VM*, p. 317.

l'existence multiple du sens. C'est dans cette idée de la plurivocité que nous avons reconnu la connexion du langage et de la temporalité. Nous l'avons découvert dans un premier temps à partir de la structure spéculative du langage mise en lumière par Gadamer, dans la mesure où celle-ci signifie le lien par lequel chaque parole renvoie à la totalité du langage, le lien qui établit, au sein du même événement du dire, la « co-présence » du dit et du non-dit. Source infinie de possibilités du dire, le non-dit est en même temps sa limitation – la non-coïncidence du dit avec soi-même, son inachèvement essentiel. Nous avons ainsi suivi l'idée gadamérienne du langage comme « trace de la finitude ». Constitutive de la vie langagière, cette finitude advient comme « une recherche inassouvie du mot juste », ou encore comme dialogue infini.

Le dialogue s'est révélé par excellence comme ce lieu de l'événement du langage, où la présence du dit est constamment relayée par son inachèvement constitutif : la constitution dialogique de la compréhension à la fois établit la présence et l'être-là du sens (donc, rend possible l'accomplissement du sens comme entente), et, en vertu même de son accomplissement *langagier*, le porte toujours à la différence, vers ses possibilités autres. Mais à quoi tient ici l'infinité du dialogue ? Le dialogue infini (qui doit se lire comme « sans fin », c'est-à-dire interminable) n'acquiert son sens véritable qu'à la lumière du devenir historique qui le sous-tend et de la finitude fondamentale de l'existence que Gadamer tient pour la seule véritable limite de la *Sprachlichkeit* :

> Que nous ne puissions, en vérité, conduire vraiment aucun dialogue à son terme […] cela tient aux limitations de notre temporalité, de notre finitude et de nos partis pris. […] La limite du langage est donc, en vérité, *la limite qui traverse notre temporalité et la discursivité* de notre discours, de notre dire, de notre pensée, de notre communication et de notre parler.[19]

C'est ainsi que l'être au monde, fini et temporel, devient pour Gadamer la voie privilégiée pour penser l'essence le langage : non pas comme énoncé abstrait, mais comme « vie dialogale (*Gesprächsleben*) »[20]. Cela, à son tour, donnera-t-il à penser la *Sprachlichkeit* comme l'horizon radicalement temporel qui circonscrit la finitude de l'existence humaine ? Telle est du moins une possibilité que nous envisageons dans notre analyse.

Qu'est-ce qui s'ouvre à nous à l'issue de notre enquête ? Interroger l'herméneutique à la lumière de la question du temps n'a pas été une injonction, ni une nécessité, mais une invitation. Notre travail ne prétend pas à une intégralité absolue, et il

---

[19] « Grenzen der Sprache », *GW* 8, p. 359 ; trad. fr. *PH*, p. 181. [Nous soulignons]
[20] « Sprache und Verstehen », *GW* 2, p. 198 ; trad. fr. *LV*, p. 164.

reste bien entendu des pistes que nous n'avons pas suivies ou que nous n'avons traitées que brièvement. La complexité de la pensée gadamérienne et la discrétion de ses analyses sur le temps ont rendu notre tâche difficile. Sans avoir l'intention de formuler ici des conclusions définitives à propos d'un sujet qui se prête difficilement à un tel achèvement, nous préférons terminer par quelques remarques qui permettront de mettre au jour l'apport de la question du temps à la problématique herméneutique.

Bien que notre étude n'ait pas pour objectif d'assigner à Gadamer une vision spécifique du temps, nous ne pourrons pas faire abstraction de quelques aspects significatifs du temps qui se dégagent de ses analyses ; ces aspects sont révélateurs du rôle que joue le temps dans la structure de l'expérience du comprendre. Les trois thématiques que nous avons explorées mettent en lumière trois traits de la temporalité constitutive du phénomène herméneutique. Ainsi, le temps a d'abord le caractère d'une pleine *présence*, ou de la contemporanéité, tel qu'on a pu les saisir dans l'analyse de la temporalité esthétique, ce qui a d'emblée marqué le tournant gadamérien vers une conception non-successive du temps. Deux autres parties du travail entremêlaient, au sein de la problématique de l'histoire et du langage, les caractéristiques du temps que sont la *productivité*, ou l'efficience historique, et la *différence* (dont la finitude est le pendant). Il ne s'agissait cependant pas de ramener la complexité des rapports temporels au sein de l'expérience herméneutique à ces trois moments, mais d'expliciter comment à travers eux s'articule l'expérience herméneutique : la question du temps ne s'est pas posée à nous comme une question à part, elle avait pour but l'éclaircissement de l'être du sens et de la vérité dans la conception gadamérienne. Nous espérons avoir montré dans notre étude que les aspects de la temporalité que nous avons découverts participent à la notion herméneutique de vérité, et cela à plusieurs niveaux. Le temps est quelque chose en dehors de quoi le sens ne parlerait pas, si l'on croit à la parole de Reinhart Koselleck, selon laquelle « sans un repère temporel, toute compréhension demeure muette »[21]. En cela se montre le rôle révélateur de la distance temporelle où le temps fonctionne comme critère de vérité, mais aussi son rôle constituant ou producteur : la vérité elle-même se constitue et se cristallise au cours du temps, et non seulement accède à la reconnaissance. Le temps apparaît également comme constitutif de la vérité dans les figures de l'événement du vrai : c'est le cas de la temporalité « mimétique » que Gadamer met en évidence à l'aide du principe de *Verwandlung ins Gebilde* ; une configuration analogue est présupposée par la

[21] R. KOSELLECK, « Théorie de l'histoire et herméneutique », in *L'expérience de l'histoire*, trad. A. Escudier, Paris, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », 1997, p. 182.

notion hölderlinienne de la dissolution idéale. Ces deux modalités temporelles mettent en place une élévation de la chose à l'être vrai, en elles « l'être ressort du devenir ». Ayant reconnu une charge de vérité aux figures temporelles de l'œuvre, de la tradition, du « classique », de la contemporanéité, ou encore de l'accomplissement, nous en déduisons une conception de la vérité comme auto-présentation, la venue, radicalement temporelle, de la chose même à la plénitude de présence. La vérité s'y caractérise par sa dimension de retour, ou de répétition, qui peut se résumer à partir du rapport au passé, comme le veut le terme vattimien de monument allant jusqu'à dominer le milieu vivant du dialogue. Mais c'est ce milieu vivant du dialogue, semble-t-il, qui ne se prête pas complètement à la monumentalisation et à la répétition (même si c'est toujours l'événement de la chose qui y est visé), et qui reste le lieu de l'inachèvement (*Unvollendbarkeit*) [22] essentiel de l'expérience de la vérité dont l'idée de la répétition ne saurait rendre compte. Cet inachèvement n'est pas seulement à entendre au sens du *novum* – du renouvellement de la chose dans chaque acte différent d'interprétation –, ni surtout comme une attente qui diffère l'avènement d'une vérité future, mais il a à voir avec la finitude et la facticité de l'existence (en lesquelles nous avons reconnu le point de départ même de l'herméneutique gadamérienne). C'est en termes d'une telle finitude et d'une telle facticité que la question du temps prend sa signification véritable au sein de l'herméneutique.

[22] « Text und Interpretation », *GW* 2, p. 333 ; trad. fr. *AC* II, p. 197.

BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie réunit les ouvrages et les articles cités dans ce travail, mais aussi certaines références qui ont été consultées au cours de notre recherche.

La bibliographie de référence est pour nous (en ce qui concerne les travaux de Gadamer lui-même et les commentaires jusqu'à 1994) : Etsuro MAKITA, *Gadamer-Bibliographie (1922-1994*), Frankfurt am Main, P. Lang, 1995. Version en ligne : http://www.rs.tus.ac.jp/makita/gdmhp/gdmhp_d.html, dernière consultation le 12/03/2018. Cette bibliographie est complétée par une contribution en ligne de Jérôme JAMINET, *Gadamer-Bibliographie (1994-2000)*, https://archive.is/wsyMm#selection-397.3-397.121, dernière consultation le 12/03/2018.

A) Textes de H.-G. GADAMER

- Textes originaux

1) *Gesammelte Werke* (*GW*), 10 vol., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985-1995 :

- Bd. 1 : *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986

- Bd. 2 : *Hermeneutik II – Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, 1986

- Bd. 3 : *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl - Heidegger*, 1987

- Bd. 4 : *Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten,* 1987

- Bd. 5 : *Griechische Philosophie I*, 1985

- Bd. 6 : *Griechische Philosophie II*, 1985

- Bd. 7 : *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, 1991

- Bd. 8 : *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, 1993

- Bd. 9 : *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, 1993

- Bd. 10 : *Hermeneutik im Rückblick*, 1995

2) *Kleine Schriften* (*KS*), 4 vol., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967-1979.

3) Ouvrages isolés (autres écrits non compris dans *GW* ou *KS*)

Hegels Dialektik, Tübingen, Mohr, 1971.

Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.

Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.

Lob der Theorie. Reden und Aufsätze, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

Gedicht und Gespräch : Essays, 2 Aufl., Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1992.

Über die Verborgenheit der Gesundheit, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

Le problème de la conscience historique (conférences de Louvain), édité par P. Fruchon, Paris, Seuil, collection « Traces écrites », 1996.

Der Anfang der Philosophie, Stuttgart, Reclam, 1997.

Gadamer Lesebuch, herausgegeben von Jean Grondin, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1997.

Hermeneutische Entwürfe, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2000.

4) Entretiens

Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie : Hans-Georg Gadamer im Gespräch, herausgegeben von Carsten Dutt, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1993.

Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte, in J. Grondin (hrsg.), *Gadamer Lesebuch*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1997, S. 280-295.

Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori, Münster, LIT Verlag, 2002.

« Interview de Hans-Georg Gadamer. Le dialogue herméneutique entre crise interpersonnelle et écriture (avec Elfie Poulain et Jacques Poulain, Heidelberg, 15 novembre 1994) », *Germanica* [En ligne], 22, 1998, mis en ligne le 30 janvier 2012, consulté le 01/10/2016. URL : http://germanica.revues.org/1344

- *Traductions françaises* (dans l'ordre chronologique selon la date de parution)

1) Ouvrages et recueils

Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduction partielle par Etienne Sacre, revue par Paul Ricœur, Paris, Seuil, collection « L'ordre philosophique », 1976.

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

Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de « Cristaux de souffle » de Paul Celan, trad. E. Poulain, Arles, Actes Sud, 1987.

L'Art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine, trad. I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, *et al*., Paris, Aubier, 1991.

L'Actualité du beau, trad. E. Poulain, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992.

Années d'apprentissage philosophique, trad. E. Poulain, Paris, Criterion, 1992.

L'Éthique dialectique de Platon : interprétation phénoménologiqie du Philèbe, trad. F. Vatan et V. von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994.

L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien, suivi de *Le savoir pratique*, trad. P. David et D. Saatdjian, Paris, Vrin, 1994.

Langage et vérité, trad. J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995.

Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.

La Philosophie herméneutique, trad. J. Grondin, Paris, PUF, 1996.

L'Héritage de l'Europe, trad. Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 1996.

Philosophie de la santé, trad. M. Dautrey, Paris, Grasset-Mollat, 1998.

Herméneutique, esthétique, philosophie pratique : dialogue avec Hans-Georg Gadamer, édité par Carsten Dutt, trad. D. Ipperciel, Montréal, Fides, 1998.

Herméneutique et philosophie, trad. J. Greisch, P. Fruchon, *et al*., Paris, Beauchesne, 1999.

Au commencement de la philosophie : Pour une lecture des Présocratiques, trad. P. Fruchon, Paris, Seuil, 2001.

Les Chemins de Heidegger, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002.

Esquisses herméneutiques : Essais et conférences, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2004.

L'Herméneutique en rétrospective, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2005.

Interroger les Grecs : Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote, trad. D. Ipperciel, sous la direction de F. Renaud et C. Collobert, Montréal, Fides, 2006.

2) Articles isolés

« Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée ? », *Archivio di filosofia*, No. 2/3, 1973, p. 63-70.

« L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale », in P. Ricœur (dir.), *et al*., *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot, 1978, p. 39-54.

« Itinéraire de Hegel », trad. J. Grondin, *Critique*, No. 413 « Vingt ans de pensée allemande », octobre 1981, p. 881-894.

« Le défi herméneutique », trad. Ph. Forget, *Revue internationale de philosophie*, No. 151, 1984, p. 333-340.

« Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) », trad. Ph. Forget, *Revue internationale de philosophie*, No. 151, 1984, p. 344-347.

« Platon portraitiste », trad. E. Poulain, in *Lieux et transformations de la philosophie*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1991, p. 13-42.

« Un écrit "théologique" de jeunesse de Heidegger », préface à M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, p. 9-15.

« De l'actualité de la phénoménologie husserlienne », trad. J. Taminiaux, *Études phénoménologiques*, No. 26, 1997, p. 3-18.

« De la lecture des édifices et des images », trad. J.-C. Gens, in J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, collection « L'esprit des signes », 2016, p. 13-22.

- Traductions anglaises consultées

« The Relevance of the Beautiful. Art as Play, Symbol, and Festival », trad. N. Walker, in R. Bernasconi (ed.), *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 3-53.

« Towards a Phenomenology of Ritual and Language », trad. L. K. Schmidt and M. Reuss, in L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham, Lexington Books, 2000, p. 19-50.

Truth and Method, trad. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, 2e édition révisée, London, Continuum, 2004.

« From Word to Concept : The Task of Hermeneutics as Philosophy », trad. R. E. Palmer, in R. E. Palmer (ed.), *The Gadamer Reader. A Bouquet of Later Writings*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2007, p. 108-120.

« On the Truth of the Word », trad. R. E. Palmer, in R. E. Palmer (ed.), *The Gadamer Reader. A Bouquet of Later Writings*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2007, p. 132-155.

« Hermeneutics Tracking the Trace [On Derrida] », trad. R. E. Palmer , in R. E. Palmer (ed.), *The Gadamer Reader. A Bouquet of Later Writings*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2007, p. 372-406.

B) Études consacrées à Gadamer

α) Livres

ARTHOS John, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, New York, University of Notre Dame Press, 2009.

DAVEY Nicholas, *Unquiet Understanding : Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 2006.

DENIAU Guy, *Cognitio imaginativa : la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002.

DENIAU Guy, *Gadamer*, Paris, Ellipses, 2004.

FREY Daniel, *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008.

FRUCHON Pierre, *L'Herméneutique de Gadamer : platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994.

GRONDIN Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer,* Paris, Cerf, 1999.

GRONDIN Jean, *Hans-Georg Gadamer, une biographie*, Paris, Grasset, 2009.

LAMMI Walter, *Gadamer and the Question of the Divine*, London/New York, Continuum, Continuum Studies in Continental Philosophy, 2008.

LAWN Chris et KEANE Niall, *The Gadamer Dictionary*, London/New York, Continuum, 2011.

MICHON Pascal, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000.

OLIVA Mirela, *Das innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

RISSER James, *Hermeneutics and the Voice of the Other : Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1997.

SCHEIBLER Ingrid, *Gadamer : Between Heidegger and Habermas*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 2000.

TEICHERT Dieter, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis : Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*, Stuttgart, Metzler, 1991.

VALLÉE Marc-Antoine, *Gadamer et Ricoeur : La conception herméneutique du langage,* Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

VEITH Jerome, *Gadamer and the Transmission of History*, Bloomington, Indiana University Press, 2015.

WACHTERHAUSER Brice R., *Beyond Being : Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1999.

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

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

WEISS Isabel, *Gadamer, une herméneutique philosophique*, Paris, Vrin, collection « Bibliothèque des philosophies », 2010.

ZARADER Marlène, *Lire* Vérité et méthode *de Gadamer*, Paris, Vrin, 2016.

β) Collectifs/Numéros de revues

CHARBONNEAU Georges (dir.), *L'Irréductibilité de l'herméneutique*, *Le Cercle herméneutique*, No. 8-9, novembre 2007.

DELANNOY Franck (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62, 2, 2007.

DENIAU Guy et GENS Jean-Claude (dir.), *L'Héritage de Hans-Georg Gadamer*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, collection « Phéno », 2003.

DOSTAL Robert (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Études phénoménologiques, Tome XIII, No. 26, 1997 : « Hans-Georg Gadamer ».

FIGAL Günter, GRONDIN Jean et SCHMIDT Dennis J. (hrsg.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

FIGAL Günter et GANDER Hans-Helmuth (hrsg.), *Dimensionen des Hermeneutischen : Heidegger und Gadamer*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2005.

FIGAL Günter (hrsg.), *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*, Klassiker Auslegen 30. Berlin, Akademie Verlag, 2007.

GENS Jean-Claude, KONTOS Pavlos et RODRIGO Pierre (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004.

GENS Jean-Claude et VALLÉE Marc-Antoine (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, collection « L'esprit des signes », 2016.

GILL Christopher and RENAUD François (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato, Gadamer's response to the* Philebus, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010.

GREISCH Jean (dir.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison,* Paris, Beauchesne, 1993.

KRAJEWSKI Bruce (ed.), *Gadamer's Repercussions. Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2004.

MALPAS Jeff, ARNSWALD Ulrich et KERTSCHER Jens (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge (MA)/London, The MIT Press, 2002.

SCHMIDT Lawrence K. (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham, Lexington Books, 2000.

SILVERMAN Hugh (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991.

WACHTERHAUSER Brice R. (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1986.

WACHTERHAUSER Brice R. (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1994.

WIERCINSKI Andrzej (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and The Art of Conversation*, Berlin, LIT Verlag, 2011.

WRIGHT Kathleen (ed.), *Festivals of Interpretation : Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, Albany, SUNY Press, 1990.

γ) Thèses

DOYON François, *Émanation et métaphysique de la lumière dans* Vérité et méthode *de Gadamer* [Ressource électronique], sous la direction de C. Piché et D. Piché, 334 p. Thèse : Philosophie : Montréal : Université de Montréal, 2012, disponible sur http://hdl.handle.net/1866/9174 (consulté le 14/02/2015).

MARINESCU Paul, *La Problématique de l'universalité de l'herméneutique*, sous la direction de G. Liiceanu et J.-J. Wunenburger. Thèse : Philosophie : Lyon :Université Lyon 3, 2011.

ROSS Sheila M., *Event Hermeneutics and Narrative : Tarrying in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer* [Ressource électronique], sous la direction de J. Zaslove, 204 p. Thèse : Philosophie : Vancouver (Canada) : Simon Fraser University, 2003, disponible sur : http://summit.sfu.ca/item/8693 (consulté le 16/03/2018).

δ) Articles

ARTHOS John, « Gadamer's Dialogical Imperative : Linking Socratic Dialogue to Aristotle's *Phronesis* », in A. Wiercinski (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and The Art of Conversation*, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 169-176.

BERNASCONI Robert, « Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer », *Research in Phenomenology*, 16, 1, 1986, p. 1-24.

BROGAN Walter, « Gadamer's Praise of Theory : Aristotle's Friend and the Reciprocity between Theory and Practice », *Research in Phenomenology*, 32, 2002, p. 141-155.

BUÉE Jean-Michel, « Vérité et sens chez H.-G. Gadamer », *Germanica*, 8, 1990, p. 151-169.

CARILLO CANAN A. J. L., « Gadamer's Leveling of the Visual and the Verbal, and the "Experience of Art" », in A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*, *Analecta Husserliana*, vol. LXXV, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 199-208.

CARPENTER David, « Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's *Truth and Method* », in B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1994, p. 98-122.

CATTIN Emmanuel, « L'herméneutique comme philosophie pratique. Aristote dans Gadamer », *Philosophie*, 2/2002, No. 73, p. 73-86.

CORTMAN Rodney R., « Gadamer, Hegel and the Middle of Language », *Philosophy Today*, vol. 40, 1996, p. 151-159.

DELECROIX Vincent, « Critique de la conscience esthétique chez Kierkegaard et Gadamer », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62 (2007), 2, p. 303-317.

DENIAU Guy, « Histoire et incarnation. Introduction à la question du "sujet" chez Gadamer », *Les Études philosophiques*, No. 3, *Recherches phénoménologiques*, juillet-septembre 2002, p. 333-352.

DENIAU Guy, « L'herméneutique philosophique entre ontologie et hénologie », in J.-C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 89-108.

DENIAU Guy, « Image et langage. La valence d'être de l'image », in J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, collection « L'esprit des signes », 2016, p. 83-100.

DI CESARE Donatella, « Le temps de l'art. Sur l'esthétique de Gadamer », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62 (2007), 2, p. 291-302.

DIEZ FISCHER Francisco, « L'écoute inouïe. Essai sur les interprétations du fondement et son expérience dans la philosophie herméneutique de Hans-Georg Gadamer » [Ressource électronique]. Communication prononcée le 5 février 2009 au Laboratoire de Phénoménologie et Herméneutique de l'Institut Catholique de Paris, URL : http://www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/espace_chercheurs/ecoute-1.pdf, consulté le 10/12/2016.

DOSTAL Robert, « The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger : Taking Time and Sudden Lightning », in B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1994, p. 47-67.

DOSTAL Robert, « Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 247-266.

DOSTAL Robert, « La redécouverte gadamérienne de la *mimèsis* et de l'*anamnèsis* », in J.-C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 31-52.

DOYON François, « Gadamer et le concept "classique" : l'actualité herméneutique de Herder », *Horizons philosophiques*, printemps 2003, vol. 13, No. 2, p. 23-31.

FIGAL Günter, « Sens d'effectuation et facticité », trad. D. Ipperciel, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, No. 1, 1997, p. 59-67.

FIGAL Günter, « The Doing of the Thing Itself : Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language », trad. R. Dostal, in R. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 102-125.

FIGAL Günter, « Leben als Verstehen », in E. Herms (hrsg.), *Leben : Verständnis, Wissenschaft, Technik*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, p. 32-39.

FINDLING Jamey, « Gadamer and the Living Virtuality of Speech », *Philosophy Today*, vol. 47, Issue Supplement, 2003, p. 28-33.

FRUCHON Pierre, « Pour une lecture de *Vérité et méthode* : circularité d'une herméneutique comprise comme "esthétique philosophique" », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, No. 1 (février 1997), p. 7-26.

GANDER Hans-Helmuth, « Between Strangeness and Familiarity : Towards Gadamer's Conception of Effective History », trad. R. Drake, *Research in Phenomenology*, 34, 2004, p. 121-136.

GANDER Hans-Helmuth, « Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip », in G. Figal (hrsg.), *Hans-Georg Gadamer : Wahrheit und Methode*, Klassiker Auslegen 30, Berlin, Akademie Verlag, 2007, p. 105-125.

GENS Jean-Claude, « Historicité, langage et amitié dans la philosophie herméneutique de Gadamer. Préface à *Langage et vérité* », in H.-G. Gadamer, *Langage et vérité*, trad. J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 7-52.

GENS Jean-Claude, « L'invitation gadamérienne à résorber l'esthétique dans l'herméneutique », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62 (2007), 2, p. 279-290.

GENS Jean-Claude, « L'exemplarité de l'architecture pour une herméneutique de l'art », in J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, collection « L'esprit des signes », 2016, p. 23-42.

GEORGE Theodore, « What Is the Future of the Past ? Gadamer and Hegel on Truth, Art, and the Ruptures of Tradition », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 40, No. 1, 2009, p. 4-20.

GREISCH Jean, « Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », *Revue internationale de philosophie*, vol. 54, No. 213 (3), septembre 2000, p. 447-468.

GRONDIN Jean, « Gadamer and Augustine : On the Origin of the Hermeneutical Claim to Universality », trad. B. R. Wachterhauser, in B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1994, p. 137-147.

GRONDIN Jean, « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : contribution à une phénoménologie de l'inapparent », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, 1997, p. 181-194.

GRONDIN Jean, « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », *Revue internationale de philosophie*, 54, No. 213, 2000, p. 469-485.

GRONDIN Jean, « Play, Festival, and Ritual in Gadamer. On the Theme of the Immemorial in His Later Works », trad. L. K. Schmidt, in L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2000, p. 51-57.

GRONDIN Jean, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l'adaequatio rei et intellectus* », *Archives de philosophie,* 2005/3, tome 68, p. 401-418.

GRONDIN Jean, « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/4, No. 52, p. 469-481.

GRONDIN Jean, « L'art comme présentation chez Gadamer. Portée et limites d'un concept », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62 (2007), 2, p. 337-349. Article réédité dans J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, 2016, p. 45-61.

GRONDIN Jean, « Gadamer et l'expérience herméneutique du texte », in K. Matsuzawa (dir.), *De l'herméneutique philosophique à l'herméneutique du texte*, *Proceedings of the 13h International Conference on Hermeneutic Study and Education of Textual Configuration*, Graduate School of Letters, Nagoya University, 2012, p. 53-64.

IPPERCIEL Donald, « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? », *Revue philosophique de Louvain*, 102, 2004, p. 619-626.

KAEGI Dominic, « Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik ? », *Philosophische Rundschau,* 41, 1994, p. 116-132.

KOSELLECK Reinhart, « Théorie de l'histoire et herméneutique », in *L'expérience de l'histoire*, trad. A. Escudier, Paris, Seuil/Gallimard, collection « Hautes études », 1997, p. 181-199.

LABARRIÈRE Pierre-Jean, « À propos du cercle herméneutique : questions d'ontologie et de dialectique », in J. Greisch (dir.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison,* Paris, Beauchesne, 1993, p. 299-310.

MARCHILDON Roch, « À propos de la conception herméneutique de la vérité », *Laval théologique et philosophique,* vol. 53, No. 1, février 1997, p. 141-150.

MARINESCU Paul, « L'universalité comme "aspect productif de la temporalité" chez Hans-Georg Gadamer », in I. Copoeru, P. Kontos and A. Serrano de Haro (eds.), *Phenomenology 2010*, *vol. 3 : Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area : The Horizons of Freedom*, Bucharest, Zeta Books/Paris, Arghos-Diffusion, 2010, p. 317-340.

MARINESCU Paul, « Figures de la distanciation dans l'expérience du langage chez Hans-Georg Gadamer : la traduction et le texte », *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, No. 12/2012, Ed. Fundatiei Academice Axis, Iassy, 2012, p. 92-106.

MARINESCU Paul, « Tradition et distance temporelle : "de la justesse de la compréhension" chez Hans-Georg Gadamer », *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. IV, No. 2, December 2012, p. 304-317.

MICHON Pascal, « Sur la condition langagière des êtres humains : à partir de l'interprétation d'un poème de Paul Celan par Hans-Georg Gadamer », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadame : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62 (2007), 2, p. 351-359.

RENAUD François, « Gadamer, lecteur de Platon », *Études phénoménologiques*, 8, 26, 1997, p. 33-57.

RENAUD François, « L'appropriation de la philosophie grecque par Hans-Georg Gadamer », in C. Collobert (dir.), *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, 2002, p. 87-96.

RICARD Marie-Andrée, « La théorie gadamérienne de la *mimèsis* », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, No. 1, 1997, p. 27-41.

RICARD Marie-Andrée, « Herméneutique contemporaine. Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, No. 2, 2001, p. 251-260.

RICŒUR Paul, « La distance temporelle et la mort en histoire », in Ch. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia (dir.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009, p. 13-27.

RISCH Claudia, « Die Rolle der Zeit in der Ästhetik H. G. Gadamers und R. Ingardens », *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 30, No. 1, 1985, p. 119-137.

RISSER James, « Poetic Dwelling in Gadamer's Hermeneutics », *Philosophy Today*, vol. 38, 1994, p. 369-379.

RISSER James, « From Concept to Word : On the Radicality of Philosophical Hermeneutics », *Continental Philosophy Review*, vol. 33, 2000, p. 309-325.

RISSER James, « *Phronesis* as Kairological Event », *Epoché*, vol. 7, Issue 1 (Fall 2002), p. 107-119.

RISSER James, « In the Shadow of Hegel : Infinite Dialogue in Gadamer's Hermeneutics », *Research in Phenomenology*, vol. 32, Issue 1, 2002, p. 86-102.

RISSER James, « Truth in Time and History : Hermeneutics and the Truth that Strikes Back », in A. Wiercinski (ed.), *Between the Human and the Divine : Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, Hermeneutics Press, 2002, p. 427-439.

RISSER James, « Interpreting Tradition », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 34, Issue 3, 2003, p. 297-308.

RISSER James, « Saying and Hearing the Word : Language and the Experience of Meaning in Gadamer's Hermeneutics », *Journal of Ultimate Reality and Meaning*, vol. 30, No. 2, 2007, p. 146-155.

RISSER James, « The Lateness of Arrival in the Event of Understanding », *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 10, 2011, p. 29-40.

RISSER James, « Hermeneutics and the Linguisticality of the Christian Word », in G.-J. Van Der Heiden and Ph. Van Haute (eds.), *Hermeneutics Between Faith and Reason*, Leuven, Nijmegen, 2014, p. 141-152.

ROBINSON Jason C., « Timeless Temporality : Gadamer's Discontinuous Historical Awareness », *Idealistic Studies*, 36 (2), 2006, p. 97-107.

ROSS Sheila M., « Gadamer's Late Thinking on *Verweilen* », *Minerva: An Internet Journal of Philosophy*, 8, 2004, p. 132-168.

ROSS Sheila M., « Temporality of Tarrying in Gadamer », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, No. 1, 2006, p. 101-123.

SCHEIBLER Ingrid, « Gadamer's appropriation of Heidegger. Language and the achievement of continuity », *Études phénoménologiques*, 26, 1997, p. 59-89.

STANGUENNEC André, « Le soi et la vérité de l'œuvre d'art selon Hans-Georg Gadamer », in F. Delannoy (dir.), *Hans-Georg Gadamer : esthétique et herméneutique*, *Études germaniques,* 62, No. 2, 2007, p. 319-336.

TATE Daniel L., « In the Fullness of Time : Gadamer on the Temporal Dimension of the Work of Art », *Research in Phenomenology*, 42 (1), 2012, p. 92-113.

THÉRIEN Claude, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *Laval théologique et philosophique,* vol. 53, No. 1, février 1997, p. 167-180.

VALLÉE Marc-Antoine, « La phénoménalité du beau. Sur les dernières pages de *Vérité et méthode* », in J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, collection « L'esprit des signes », 2016, p. 63-81.

VATTIMO Gianni, « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », *Revue internationale de philosophie*, 54, 2000, p. 499-514.

VEDDER Ben et VAN DER HEIDEN Gert-Jan, « Hermeneutics and the Provisional Character of Dialogue », *Journal of the Philosophy of History*, vol. 8, No. 3, 2014, p. 343-359.

VERRA Valerio, « L'esthétique hégélienne dans l'interprétation de H.-G. Gadamer », trad. P. Osmo, in F. Dagonet et P. Osmo (dir.), *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Paris, Vrin, collection « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2000, p. 417-427.

VESSEY David, « Gadamer's Theory of Time Consciousnes », *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, 12, 2007, p. 85-89.

VESSEY David, « Gadamer's Hermeneutic Contribution to a Theory of Time-Consciousness » [Ressource électronique], *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, vol. 7, Edition 2, September 2007, URL : http://ipjp.org/online-issues/send/30-edition-2-september-2007/115-davidvessey7e2, consulté le 11/06/2018.

WEISS Isabel, « La vérité de l'œuvre d'art selon Gadamer : un foyer herméneutique », *Le Cercle herméneutique*, No. 8-9, 2007. Consulté le 02/02/2017 en ligne, URL : http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/p_gadamer_art.iw.pdf.

WEISS Isabel, « En suivant la piste du jeu : le débordement herméneutique selon Gadamer », in P. Wotling (dir.), *L'interprétation*, Paris, Vrin, collection « Thema », 2010, p. 145-167.

WEISS Isabel, « Herméneutique du poétique », in J.-C. Gens et M.-A. Vallée (dir.), *Gadamer : art, poétique et ontologie*, Milan, Éditions Mimésis, collection « L'esprit des signes », 2016, p. 117-135.

WIERCINSKI Andrzej, « The Primacy of Conversation in Philosophical Hermeneutics », in A. Wiercinski (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and The Art of Conversation*, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 11-33.

WIERCINSKI Andrzej, « "Sprache ist Gespräch" : Gadamer's Understanding of Language as Conversation », in A. Wiercinski (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and The Art of Conversation*, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 37-58.

WRIGHT Kathleen, « Gadamer : The Speculative Structure of Language », in B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1986, p. 193-218.

ZARADER Marlène, « Herméneutique et restitution », *Archives de philosophie,* No. 70, cahier 4, 2007, p. 625-639.

C) Autres ouvrages et articles

ABEL Olivier, *Éthique interrogative* : *Herméneutique et problématologie de notre condition langagière*, Paris, PUF, 2000.

AGAMBEN Giorgio, *Le langage et la mort : Un séminaire sur le lieu de la négativité*, trad. M. Raiola, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, collection « Détroits », 1991.

AGAMBEN Giorgio, « La structure originelle de l'œuvre d'art », in *L'Homme sans contenu*, trad. C. Walter, Strasbourg, Circé, 1996, p. 153-167.

ARISTOTE, *De la sensation et des sensibles* (*De sensu*), in *Petits traités d'histoire naturelle* (*Parva naturalia*), trad. P.-M. Morel, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 65-104.

ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2002.

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

ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. P. Chiron, Paris, GF-Flammarion, 2007.

ARISTOTE, *De l'interprétation*, in *Catégories. De l'interprétation*, trad. M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2007.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008.

ARISTOTE, *La Poétique*, trad. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 2011.

ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2015.

AUBENQUE Pierre, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

AUGUSTIN ST., *La Trinité : Livres VIII-XV*, trad. P. Agaësse, in *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 16, Paris, Études augustiniennes, collection « Bibliothèque augustinienne », 1991.

AUGUSTIN ST., *Les Confessions*, in *Œuvres*, I, trad. P. Cambronne, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

BORGES Jorge Luis, *Histoire de l'éternité*, in *Œuvres*, I, trad. R. Caillois et L. Guille, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, p. 363-384.

BOUVERESSE Jacques, *Herméneutique et linguistique*, Combas, L'Éclat, 1991.

CARR David, *Time, Narrative, and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

COLETTE Jacques, « Instant paradoxal et historicité », in D. Tiffeneau (dir.), *Mythes et représentations du temps*, Paris, Éditions du CNRS, collection « Phénoménologie et herméneutique », 1985, p. 109-134.

COLLINGWOOD Robin, G., *The Idea of History*, New York, Oxford University Press, 1974.

DAMASCIUS, *Des premiers principes : apories et résolutions*, trad. M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987.

DASTUR Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, rééd. 2011.

DASTUR Françoise, *Dire le temps : esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Fougères, Encre marine, 1994.

DASTUR Françoise, *Husserl : Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

DASTUR Françoise, *La Phénoménologie en questions : langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004.

DASTUR Françoise, *Heidegger : la question du logos*, Paris, Vrin, 2007.

DASTUR Françoise, « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La voix et le phénomène* », *Revue de métaphysique et de morale,* 2007/1, No. 53, p. 5-20.

DASTUR Françoise « Heidegger, Derrida et la question de différence », in M. Crépon et F. Worms (dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 87-107.

DERRIDA Jacques, *La Voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, collection « Épiméthée », 1967.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1967.

DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, collection « Tel Quel », 1967.

DERRIDA Jacques, *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1972.

DERRIDA Jacques, « Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer) », *Revue internationale de philosophie*, vol. 151, 1984, p. 341-343.

DERRIDA Jacques, *Béliers, le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, collection « La philosophie en effet », 2003.

DI CESARE Donatella, *Ermeneutica della finitezza*, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati, 2004.

DILTHEY Wilhelm, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, *Œuvres*, 3, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, collection « Passages », 1988.

DILTHEY Wilhelm, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1992.

DROYSEN Johann Gustav, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Darmsadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, in *Tragédies*, trad. P. Mazon, Paris, Gallimard, 1982.

FESTUGIÈRE André-Jean, « Le sens philosophique du mot AION », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 254-272.

FIGAL Günter, *Der Sinn des Verstehens : Beitrage zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1996.

GALPÉRINE Marie-Claire, « Le temps intégral selon Damascius », *Les Études philosophiques*, No. 3 : « Doctrines du temps », juillet-septembre 1980, p. 325-341.

GOLDSCHMIDT Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982.

GREISCH Jean, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, Éditions du CNRS, 1977.

GREISCH Jean, *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.

GRONDIN Jean, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* Paris, Vrin, 1993.

GRONDIN Jean, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

GRONDIN Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

GRONDIN Jean, *L'Herméneutique*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 2006, rééd. 2017.

GRONDIN Jean, *Du sens des choses : l'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, 2013.

HABERMAS Jürgen, *et al*. (hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.

HABERMAS Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, rééd. collection « Quadrige », 2005.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Cours d'esthétique* (édition Hotho), 3 vol., trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, Paris, Aubier, collection « Bibliothèque philosophique », 1995-1997.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, trad. J.-P. Frick, édition révisée et complétée par E. Blondel, Paris, Hatier, 2012.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, *GA 2*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977 ; trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985.

HEIDEGGER Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, *GA 5*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, p. 1-74 ; trad. fr. W. Brokmeier, *L'origine de l'œuvre d'art*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 2011, p. 13-98.

HEIDEGGER Martin, *Unterwegs zur Sprache*, *GA 12*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985 ; trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1976.

HEIDEGGER Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* : *Einführung in die phänomenologische Forschung*, *GA 61*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.

HEIDEGGER Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, p. 237-269 ; trad. fr. J.-F. Courtine, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, TER bilingue, 1992.

HEIDEGGER Martin, « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, *GA 14*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2007, p. 3-30 ; trad. fr. F. Fédier, « Temps et être », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1985, p. 11-48.

HÖLDERLIN Friedrich, *Le devenir dans le périssable*, trad. D. Naville, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 651-655.

HÖLDERLIN Friedrich, *La Mort d'Empédocle* (première version), trad. R. Rovini, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 467-538.

HÖLDERLIN Friedrich, *Hymnes, élégies et autres poèmes*, trad. A. Guerne, Paris, GF-Flammarion, 1983.

HUMBOLDT Wilhelm von, *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, trad. P. Caussat, Paris, Seuil, 1974.

HUMBOLDT Wilhelm von, *Sur le caractère national des langues, et autres écrits sur le langage*, trad. D. Thouard, Paris, Seuil, 2000.

HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964.

JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978.

JOLLIVET Servanne, *L'Historicisme en question. Généalogie, débats et réception (1800-1930)*, Paris, Honoré Champion, 2015.

KANT Emmanuel, *Sur le Lieu commun : « cela est bon en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique »*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.

KANT Emmanuel, *Le Conflit des Facultés et autres textes sur la révolution*, trad. Ch. Ferrié, Paris, Payot, 2015.

KIERKEGAARD Sören, *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1990.

KOSELLECK Reinhart, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock et M.-C. Hoock, Paris, EHESS, 2016.

LEYMARIE Jean, SWEENEY James, ADORNO Theodor W., *et al*., *L'Art dans la société d'aujourd'hui*, *Rencontres internationales de Genève*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1968.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1992.

PLATON, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991.

PLATON, *Le Sophiste*, trad. N. Cordero, Paris, GF-Flammarion, 1993.

PLATON, *Cratyle*, trad. C. Dalimier, Paris, GF-Flammarion, 1998.

PLATON, *Timée*, in *Timée/ Critias*, trad. L. Brisson avec la collaboration de M. Patillon, Paris, GF-Flammarion, 2001.

PLATON, *Philèbe*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002.

PLATON, *Lettres*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2004.

PLATON, *Phèdre*, suivi de *La Pharmacie de Platon*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2008.

PLATON, *Parménide*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2011.

RANKE Leopold von, *Über die Epochen der neueren Geschichte, Vorträge dem König Maximilian II. von Bayern*, gehalten von Leopold von Ranke ; herausgegeben von Hans Herzfeld, Ulrich Steiner, 1948.

REVOL Bertrand, « "La toile de Pénélope" ou le dé-passement de l'esthétique chez Heidegger », in E. Escoubas et B. Waldenfels (dir.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 503-528.

RICŒUR Paul (dir.), *Le Temps et les philosophies*, Paris, Payot, 1978.

RICŒUR Paul, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Seuil, 1983-1985.

RICŒUR Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

ROMANO Claude, *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, 1999 ; rééd. collection « Quadrige », 2015.

ROMANO Claude, « "Entre le vide et l'événement pur" : la phénoménologie », *Études phénoménologiques*, No. 36, 2002, p. 5-37.

ROMANO Claude, *L'Aventure temporelle : Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 2010.

RÖMER Inga, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Springer, 2010.

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Les Âges du monde*, trad. P. David, Paris, PUF, 1992.

SCHILLER Friedrich von, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, édition bilingue, trad. R. Leroux, Paris Aubier, 1992.

SCHLEIERMACHER Friedrich, *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Paris, Cerf, 1989.

SCHLEIERMACHER Friedrich, *Des différentes méthodes du traduire. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, édition bilingue, trad. A. Berman. Paris, Seuil, 1999.

SCHNELL Alexander, *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms, 2004.

SIPIORA Philip and BAUMLIN James S. (eds.), *Rhetoric and* Kairos. *Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, SUNY, 2002.

THOUARD Denis (dir.), *Herméneutique contemporaine : comprendre, interpréter, connaître*, Paris, Vrin, 2011.

TRÉDÉ Monique, *Kairos : l'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*, Paris, Éditions Klincksieck, 1992.

VATTIMO Gianni, *La Fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne,* trad. Ch. Alunni, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

VATTIMO Gianni, *Éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991.

VATTIMO Gianni, *Au-delà de l'interprétation : La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, trad. M. Somville-Garant, Bruxelles, De Boeck, 1997.

ZARADER Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986 ; rééd. 2013.

ZARADER Marlène, « L'événement, entre phénoménologie et histoire », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 66, No. 2, 2004, p. 287-321.

ZARADER Marlène, *Lire* Être et temps *de Heidegger*, Paris, Vrin, collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2012.

INDEX DES NOMS

AGAMBEN G., 86
ANAXIMANDRE, 89
ARISTOTE, 9, 21 *sq*., 54, 64, 85, 89, 94, 121 *sqq*., 134, 137, 168 *sqq*., 173, 175-178, 245, 254, 266
AUBENQUE P., 173
AUGUSTIN ST., 21, 24, 32, 135, 201, 237-244, 246, 250 *sqq*., 256, 258

BERGSON H., 9
BORGES J.-L., 200

CELAN P., 15, 259, 294
COLLINGWOOD R. G., 289-292
CRATYLE, 233, 235 *sq*., 255
CUES N. de, 266

DAMASCIUS, 84, 93, 96, 123
DASTUR F., 9, 20, 62, 82, 143, 164, 167, 201
DELANNOY F., 58
DENIAU G., 19, 21, 36, 40, 53, 76, 84, 87 *sq*., 90, 96, 98 *sq*., 101, 112 *sq*.
DERRIDA J., 11, 18, 22, 146 *sq*., 150, 154, 163 *sqq*., 167 *sq*., 230, 294 *sqq*., 298
DI CESARE D., 19, 54
DILTHEY W. von, 108, 115 *sq*., 183, 185, 195, 197, 201, 226
DOSTAL R., 20, 36, 59, 71, 74
DOSTOÏEVSKI F. M., 144 *sq*.
DUTT C., 45, 94, 109, 129, 209

FESTUGIÈRE A.-J., 95, 200
FIGAL G., 14, 74, 146, 148 *sq*., 151, 153, 179 *sq*.
FORGET Ph., 46
FRUCHON P., 14, 34, 36, 38, 52, 221

GENS J.-C., 11, 20, 37, 46, 61 *sq*., 136, 179, 252
GOETHE J. W. von, 128, 139, 305
GRONDIN J., 11, 13 *sq*., 20, 28, 52, 78, 92, 102 *sq*., 146, 153, 177, 180, 221, 232, 249 *sq*., 253-258, 273 *sq*.

HABERMAS J., 10, 275
HEGEL G. W. F., 45, 47, 189 *sqq*., 209, 211, 224, 254, 257, 307
HEIDEGGER M., 9 *sq*., 16, 20, 22, 31, 39, 41, 46, 48 *sq*., 59, 61-67, 70, 72 *sqq*., 80 *sq*., 88 *sq*., 92 *sq*., 127 *sq*., 137, 147, 153, 163-166, 168, 173, 177, 181, 196, 214, 220, 231, 254, 263, 268 *sq*., 296, 299, 326

HÉRACLITE, 89
HERMOGÈNE, 233
HÖLDERLIN F., 84, 94, 181, 183, 187, 199 *sq*., 205 *sq*., 208, 277, 340
HUMBOLDT W., von, 251, 266, 269
HUSSERL E., 9, 143, 258, 279

JAUSS H. R., 56, 209 *sq*., 212

KANT E., 46, 135, 142, 170 *sq*., 204
KIERKEGAARD S., 21, 68, 78, 82 *sqq*., 93, 168, 185 *sq*.
KOSELLECK R., 181, 310

LEVINAS E., 9, 294

MEYER C.-F., 70
MOINGT J., 244

NIETZSCHE F., 185, 192

PLATON, 9, 21, 24, 32 *sq*., 54, 62, 66, 79, 84, 88 *sq*., 122 *sq*., 231-235, 237, 250, 258, 264 *sq*., 279
PLOTIN, 33, 96

RANKE L. von, 211, 224, 226
REVOL B., 64
RICŒUR P., 9, 16, 20, 82, 189, 192, 317
RILKE R. M., 50
RISSER J., 20 *sq*., 168, 173, 250, 253 *sq*., 259, 263, 272 *sq*., 279, 288
ROMANO C., 61, 63, 67, 94, 306

SACRE E., 289
SCHELLING F. W. J. von, 97
SCHILLER F. von, 51
SCHLEIERMACHER F., 115, 169, 190 *sq*., 196 *sq*., 226
SPINOZA B., 198
STANGUENNEC A., 52 *sq*., 56 *sq*.

THOMAS D'AQUIN ST., 32, 36, 237, 239 *sq*., 242 *sq*., 245 *sq*.
TOLSTOÏ L. N., 291

VATTIMO G., 12, 28, 62, 67, 73, 281, 288 *sq*., 299-303, 307 *sq*.
VICO G., 276

WEISS I., 19

ZARADER M., 10, 19 *sqq*., 63, 164, 177, 189, 208

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION **9**

PARTIE I. L'ONTOLOGIE DE L'ŒUVRE D'ART ET LES PRÉSUPPOSÉS DE LA TEMPORALITÉ ESTHÉTIQUE **26**

CHAPITRE PREMIER. LE MONDE DE L'ŒUVRE. LA REDÉFINITION HERMÉNEUTIQUE DU CONCEPT D'ŒUVRE D'ART **31**

§1. Le beau et l'art. L'universalité et la délimitation du thème esthétique dans l'herméneutique de Gadamer 31

a) Le *kalon* dans la structure circulaire de *Vérité et méthode* et le point de départ de l'herméneutique dans l'être de l'œuvre 31

b) L'œuvre et les œuvres : à la recherche de la structure générale commune à tout art 39

§2. Du *Werk* au *Gebilde* : l'œuvre d'art en tant que phénomène herméneutique. La *Selbstdarstellung* comme structure universelle de l'œuvre d'art 45

a) L'œuvre d'art comme totalité autonome. Le *subjectum* de l'expérience esthétique 48

b) Le problème du *Selbst* et de la *Darstellung* et l'interprétation temporelle de l'œuvre d'art 52

CHAPITRE 2. L'ŒUVRE ET LE MONDE : L'ÉVÉNEMENT DE L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE 61

§1. L'événement herméneutique de l'art : le monde à l'épreuve de la métamorphose 61

§2. Comprendre la structure temporelle de l'œuvre d'art : continuité et contemporanéité 76

a) La notion de contemporanéité dans *Vérité et méthode* : penser ensemble la temporalité et l'intemporalité de l'œuvre d'art 77

b) Succession ou contemporanéité ? Le dépassement du modèle successif du temps dans les écrits tardifs : temps plein, temps propre et temps de la vie 91

§3. Le séjour du spectateur auprès de l'œuvre. Unité et structure du « temps esthétique » 100

a) L'introduction de la figure du spectateur dans le contexte de la question du temps dans *Vérité et méthode*. Le *Dabeisein* comme mode d'être du spectateur auprès de l'œuvre 102

b) Du *Dabeisein* au *Verweilen* : la « temporalité » du spectateur et l'unité temporelle de l'événement de l'art 106

§4. L'être et l'origine de l'œuvre d'art dans l'accomplissement 118

a) *Vollzug*, « *ein wunderbares Wort…* » : l'accomplissement comme réconciliation entre plénitude et mouvement. Vers la conception gadamérienne du devenir 120

b) Le concept d'accomplissement et la question de l'origine de l'œuvre d'art 124

PARTIE II. LE TEMPS DANS L'EXPÉRIENCE HERMÉNEUTIQUE : L'ENTRE-DEUX DE L'EXPÉRIENCE ET DE L'HISTOIRE 131

CHAPITRE PREMIER. LA PRÉSENCE DE LA THEÔRIA ET LE « TOUT » DE L'EXPÉRIENCE HERMÉNEUTIQUE 132

§1. Le chemin de la *theôria* comme « chemin qui conduit au tout ». « Voir », « écouter », « lire » dans la structure de l'expérience herméneutique. Le concept herméneutique d'intuition (*Anschauung*).....132

§2. *Theôria* et présence. Le « présent » (Gegenwärtigkeit) et la présence (*Präsenz*) du sens, à la lumière du problème du *Selbst* et de la *Darstellung*.....145

a) Le problème herméneutique du *Selbst* et de la *Darstellung* et les limites de la présence interrogées à partir de l'être du texte 145

b) Présence et temporalité : identité, unité et totalité dans la structure temporelle de l'expérience herméneutique.....153

c) Présence, différence, contemporanéité. L'herméneutique et la « métaphysique de la présence » 163

§3. Éloge de la théorie, éloge de la pratique. Le savoir herméneutique du *kaïros* ...169

CHAPITRE 2. DE L'HISTOIRE À L'HISTORICITÉ : LE TEMPS DANS LA MÉDIATION HERMÉNEUTIQUE ENTRE LE PASSÉ ET LE PRÉSENT 181

§1. La problématisation de la question de l'historique. Les implications de la pensée herméneutique de l'histoire 184

a) Le problème de la réalité historique : entre le passé et le devenir.....184

b) Le monde du passé et le monde du présent. Le principe de la transmission historique et la « raison » dans l'histoire.....188

§2. La « continuité de l'histoire » et « l'instant de l'existence ». L'interprétation gadamérienne de *Das Werden im* Vergehen de Hölderlin 199

§3. Figures herméneutiques de la médiation historique 207

a) Le mode d'être du « classique ». Le trans-épochal dans l'histoire 207

b) La distance temporelle et la productivité herméneutique du temps 213

c) La productivité du temps comprise à partir du principe de *Wirkungsgeschichte* 221

d) La fusion des horizons comme accomplissement de la médiation herméneutique 224

PARTIE III. L'ÉVÉNEMENT DE LA PAROLE ET LE DIALOGUE INFINI DU LANGAGE 229

§1. *Logos*, *Verbum*, *Wort* : éléments pour la conception gadamérienne du langage 231

a) *Logos* et *onoma*. La pensée « sans les noms » et la « perfection absolue » du mot (à partir du *Cratyle*).....232

b) *Verbum*, ou l'événement du verbe dans la doctrine chrétienne de l'Incarnation 237

c) *Wort*, « le mot qui peut nous atteindre » 248

§2. Langage en devenir 260

a) Le cas de la conceptualisation naturelle 260

b) Langage des concepts et langage vivant. « Tournant rhétorique » de l'herméneutique 267

§3. Le dialogue infini du langage. À propos de l'unité du langage et du temps 276

a) Comment le langage est-il là ? 279

b) La conception gadamérienne du dialogue : *Verständigung*, dialectique question-réponse et dialogue sans fin 283

c) L'herméneutique à la poursuite de la trace 294

CONCLUSION 299

BIBLIOGRAPHIE.....312

INDEX DES NOMS 336

TABLE DES MATIÈRES 338