

Laval théologique et philosophique



Pour une lecture de *Vérité et Méthode* : circularité d'une herméneutique comprise comme « esthétique philosophique »

Pierre Fruchon

Volume 53, Number 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401036ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401036ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fruchon, P. (1997). Pour une lecture de *Vérité et Méthode* : circularité d'une herméneutique comprise comme « esthétique philosophique ». *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 7–26. <https://doi.org/10.7202/401036ar>

POUR UNE LECTURE DE VÉRITÉ ET MÉTHODE : CIRCULARITÉ D'UNE HERMÉNEUTIQUE COMPRISE COMME « ESTHÉTIQUE PHILOSOPHIQUE »

Pierre FRUCHON

RÉSUMÉ : Après avoir dans un travail antérieur voulu comprendre l'herméneutique de Gadamer à la lumière de sa compréhension de la tradition philosophique occidentale et notamment du platonisme qui l'inspire, on peut discerner dans Vérité et Méthode en particulier — et tel est l'objet de cet article — non seulement une philosophie de l'art qui débouche sur une herméneutique générale mais l'« esthétique philosophique » essentiellement attachée à la manifestation de l'intelligible dans le sensible.

SUMMARY : I have tried in a former work to understand Gadamer's hermeneutics in the light of its approach to western philosophical tradition as a whole. This paves the way for a philosophical understanding not only of art but of philosophy itself as "philosophical esthetics."

Gadamer lui-même ne craint pas de rappeler que les arbres risquent de cacher la forêt lorsqu'il écrit en 1931, dans la préface à sa première étude du *Philèbe*¹ : « Plus ces interprétations s'attachent de près au texte de Platon, plus elles s'écartent de leur tâche, celle de frayer le chemin qui conduit à ce texte. Plus elles s'écartent au contraire du monde correspondant au langage et à la pensée de Platon, plus elles pensent rejoindre au contraire la tâche qui est la leur. » Principe d'interprétation que je voudrais appliquer, au moins en ébauche, à une lecture de *Vérité et Méthode*. Lecture délibérément panoramique sans doute mais qui éclairerait d'autant mieux le statut et les droits, de même que les limites d'une herméneutique philosophique.

1. *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1968, p. XIII.

On s'attachera donc en elle, non pas au thème qui n'échappe guère à l'attention, celui du cercle herméneutique, mais à la circularité de l'itinéraire que parcourt, non sans progresser, l'ensemble de l'ouvrage et qui peut-être fait penser moins à Heidegger qu'à la *Phénoménologie de l'esprit*. La correspondance y est manifeste entre l'évocation initiale de la tradition humaniste, issue de la pensée grecque comme de la Bible, et la relecture finale de textes consacrés par le platonisme à la beauté. Correspondance entre, *d'une part*, le rappel d'une *anthropologie éthico-religieuse* selon laquelle c'est un *sens*, « *sensus communis* », jugement ou goût, qui permet à l'homme de se comprendre et se réaliser en son unité et sa vérité, unité du sensible et du sens qu'est venue ébranler la rupture kantienne et, *d'autre part*, au terme de l'ouvrage, le dialogue avec des textes de Platon qui signent pour ainsi dire les retrouvailles possibles avec cette unité au cœur même de la modernité. Dialogue notamment avec la déclaration du *Philèbe* selon laquelle la transcendance clairement maintenue du Bien n'est nullement conçue en termes de séparation puisque, si on veut le saisir, sa « vertu propre » vient se réfugier « dans la nature du Beau » (64e-65a). C'est de lui-même qu'il se manifeste dans le Beau, dans le sensible auquel, comme cause, il ne craint pas de se faire intérieur. Ainsi, au terme de *Vérité et Méthode*, l'itinéraire d'une herméneutique qui a trouvé initialement son problème, notamment avec la rupture kantienne, dans la relégation hors du sensible, hors du monde humain où il s'imposerait, du sens qui serait vérité, trouverait son terme dans une *ontologie universelle du Beau*. Itinéraire qui pourrait être celui d'une *esthétique philosophique* parente d'une « esthétique théologique » comme celle de Urs von Balthasar, déclarant initialement que « [...] la vue du *Verum* et du *Bonum* [...] » est à « [...] compléter par celle du *Pulchrum* [...] »². Ce qui engage d'abord à montrer la consistance et la compétence de cette esthétique, telle qu'elle apparaît notamment au début et à la fin de *Vérité et Méthode*. Ce qui ne dispense pas non plus, comme le suggère l'avertissement de Balthasar, qui ne veut nullement placer les deux premiers « transcendants » sous la domination du troisième, 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 Beau³.

I. LE PRIVILÈGE DE LA PREMIÈRE « REMÉMORATION HISTORIQUE » CONDUISANT AU « DÉGAGEMENT DE LA QUESTION DE LA VÉRITÉ DANS L'EXPÉRIENCE DE L'ART »

Dans la longue remémoration placée par Gadamer sous le titre significatif de « Dépassement de la sphère esthétique⁴ », on ne s'attachera ici qu'au rappel de la « tradition humaniste » et de la crise correspondant non seulement à son déclin en Allemagne mais à l'entrée en scène de la pensée kantienne⁵. Ce qui ne dispensera pas

2. H. Urs v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band 1, *Schau der Gestalt*, p. 9.

3. *Ibid.*, en note.

4. En ce qui concerne la traduction et le texte allemand de *Vérité et Méthode*, nous renvoyons en note à l'édition intégrale de la traduction, Paris, Seuil, 1996 (désormais : VM) et à *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode in Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986 ; cf. ici, VM, p. 19-118 / 9-106.

5. Cf. respectivement VM, p. 25-58 / 15-47 et p. 59 et suiv. / 48 et suiv.

de rappeler, au moins à grands traits, le contexte de leur confrontation dans la première partie de *Vérité et Méthode*.

On notera d'abord que, succédant immédiatement à l'« introduction » de l'ouvrage, elle partage, en dépit du titre qui semble la limiter à une réflexion sur l'art, l'ampleur de sa perspective. En plein accord avec cette introduction, la première partie de *Vérité et Méthode* ne fournira, semble-t-il immédiatement, qu'un point de départ⁶ mais, virtuellement et en définitive, ce n'est pas seulement l'expérience de l'art et l'ensemble des « sciences de l'esprit » qu'il s'agit de rendre à la vérité, face à l'universalité prétendue du modèle emprunté aux sciences de la nature, c'est sans réserve — comme le montre déjà le rappel de la tradition humaniste, bien que son nom ne soit pas prononcé — l'être humain *sensible et sensé* comme tel. On retiendra ensuite et surtout que, prise dans son ensemble⁷, cette première étape ne se situe pas seulement dans la circularité du livre en sa totalité, elle a, elle aussi, la circularité et la progression qui lui sont propres : en partant des thèmes de l'humanisme puis en traversant la remémoration de la crise qui a conduit à la « conscience esthétique », dont l'impossibilité où elle est de s'accomplir l'a reconduite à la vérité de l'œuvre d'art, c'est comme un « retour en avant », rappel soutenant une progression, qu'elle a opéré. Au point que l'on peut se demander si, dès son début, l'ouvrage de Gadamer ne « dégage⁸ » pas une fois pour toutes, comme « esthétique philosophique, le modèle de vérité qu'il suffira ensuite d'élargir⁹ » pour que son universalité s'impose.

1. De la *tradition humaniste*, dont Gadamer met en évidence la richesse, on ne retiendra ici que ce qui assure l'unité de ses thèmes, sensible dans sa présentation.

À une première lecture, qui ne retiendrait du texte que la diversité historique et géographique de son contenu, et ne percevrait pas la démarche qui s'y exprime, l'unité d'une présentation — qui trouve dans Hegel le témoin par excellence de la tradition humaniste, avant de remonter vers des références plus anciennes, parfois étrangères à l'Europe du Nord, en définitive vers la Grèce classique et l'apparition du christianisme — ne s'impose guère. À moins que l'on ne suive, après l'auteur et sous sa conduite, l'itinéraire qui mène à sa découverte progressive : celle de sa cohérence sans doute mais du déclin qui la rend vulnérable à la critique kantienne. Comme on le notera d'abord, il n'y a rien de surprenant à ce que, dans son enquête sur les thèmes de l'humanisme, Gadamer parte de Hegel et, plus largement du monde historique qui reste le sien et le nôtre : c'est grâce à la « contemporanéité » qui est encore la nôtre avec la « mutation intellectuelle » caractéristique du « siècle de Goethe », que nous pouvons accéder de nouveau, dans la modernité où nous sommes et malgré elle, à la richesse et au cœur de la tradition. Rappel et choix, comme point de départ, du « temps » ou du « passé » privilégié, susceptible en fait de nous introduire à l'ensemble de notre passé. Ce que, par contre, comme le précise Gadamer, nous ne pouvons pas attendre de l'« Âge baroque, qui se réduit en fait pour nous à un "autrefois" »

6. VM, p. 3 / 13.

7. VM, p. 19-188 / 9-174.

8. VM, p. 17 / 7.

9. VM, p. 189 / 175.

qui relève de l'histoire »¹⁰. Ainsi le choix nécessaire et motivé d'une voie d'accès, choix qui ne peut pas ne pas partir de ce que nous sommes en fait, ce qui revient en un sens à le ratifier, ne limite pas l'ampleur de l'horizon sous lequel la rencontre nous est possible avec la tradition humaniste : l'évocation de la pensée allemande ou l'étude précise du thème de la « formation » (*Bildung*) chez Hegel non seulement n'excluent pas le rappel de son « origine dans la mystique médiévale (et) sa persistance dans la mystique baroque (de même que) sa spiritualisation à fondement religieux dans *Le Messie* de Klopstock [...] »¹¹, mais il n'y a pas d'autre voie qui puisse nous y conduire.

Telle est la raison convaincante d'un choix que soutient également un autre ordre de considérations. Il ne s'agit immédiatement pour Gadamer que de déterminer et de suggérer en son principe ce qui subsiste en Europe d'une tradition issue de la Grèce classique et du christianisme. Il n'est pas encore question d'en explorer l'origine et la plénitude grâce à une lecture patiente et précise de ses textes fondateurs¹². L'évocation de la tradition humaniste n'a pas ici d'autre but que de mettre initialement mais provisoirement en lumière à la fois l'unité de ses thèmes et la multiplicité ou la diversité géographique et historique de ses enracinements, qui ne fait pas oublier son origine gréco-chrétienne. Gadamer souligne comme par contraste que cette tradition, qui a eu et qui avait encore à la fin du dix-huitième siècle des représentants éminents dans d'autres pays européens, connaissait en Allemagne le début de son déclin. Ce qui mettait en évidence l'ampleur de l'unique enjeu signifié par ces thèmes, que disqualifiait apparemment la critique kantienne.

C'est donc à cette unité que nous nous attacherons en la cherchant dans la diversité de ses expressions et de ses thèmes : ceux de la « formation », du « *sensus communis* », du « jugement » et du « goût ». Diversité d'instances qui en réalité n'en font qu'une et que précisément l'acte fondateur de la philosophie transcendantale oublie et conteste en son unité.

Or, celle-ci apparaît d'autant mieux, tout comme l'ancienneté de son origine, que l'on y est introduit par la conception hégélienne de la « formation ». Alors que Kant ne voit dans la « culture » que le développement des facultés de l'être humain constitué comme tel, c'est-à-dire comme sujet auquel le devoir s'impose de ne pas « laisser ses talents en friche », le thème hégélien bénéficie de la mutation sémantique réalisée par Herder : la *Bildung zum Menschen* concerne, en deçà de toute subjectivité déjà constituée et de toute fragmentation de son activité en pouvoirs dont elle disposerait, l'accès de l'homme à son humanité, en somme, « selon la tradition mystique ancienne », l'édification en lui de « l'image de Dieu qui préside à sa création »¹³. Hegel nous introduit à la remémoration de la tradition humaniste parce qu'il voit dans la « formation » théorique ou pratique l'élévation de l'être, « qui n'est pas

10. VM, p. 25 / 15.

11. VM, p. 26 / 15-16.

12. Ce à quoi Gadamer ne parvient guère, il est vrai non sans préparation, qu'au terme de *Vérité et Méthode*, cf. ci-dessous la seconde partie de ce travail.

13. VM, p. 27 / 16.

par nature ce qu'il doit être », à l'universalité. Confrontation du particulier et de l'universel, de même qu'élévation de l'un à l'autre, explorées par les textes bien connus de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *Propédeutique philosophique*¹⁴. Ainsi conçue, la formation est non seulement itinéraire et mode de connaissance mais finalement mode d'être de l'homme en chemin vers l'humanité qui est en un sens déjà la sienne, sans qu'il soit parvenu à son accomplissement. Itinéraire et mode de connaissance puisque la distance prise par rapport au désir immédiat fait déjà place à l'exigence d'universalité, celle qui permet de découvrir dans ce qu'un « métier » est en fait l'universalité que l'on fait sienne et, plus généralement, de se reconnaître soi-même dans une extériorité, une altérité qu'il n'est pas question de réduire à soi. En définitive, mode d'être, c'est-à-dire historicité de celui que son peuple et son monde, son milieu de vie portent vers l'universalité. « Tact » qui en tous domaines se manifeste en son unité, en deçà de la « subjectivité » et de toute répartition de ses pouvoirs en facultés. C'est en vérité d'un « sens général et social » qu'il s'agit¹⁵. Voilà ce que nous pouvons apprendre de Hegel, qui nous introduit de la sorte à la remémoration de la tradition humaniste puisque, dans la modernité même qui est la nôtre, il témoigne de sa présence.

Or, quel que soit le thème de la tradition humaniste que l'on explore, chez Gracian, Vico, Shaftesbury ou Oetinger, et que l'on retrouve plus tard jusque chez Bergson, c'est un même fond que l'on y reconnaît : celui qui, à travers le christianisme, remonte à la pensée grecque. Et ce qui avec lui a traversé les siècles — ce qui pourrait constituer actuellement non seulement le terrain dans lequel les « sciences de l'esprit » reprendraient explicitement racine mais finalement celui sur lequel l'homme retrouverait la compréhension et l'exercice de son être — est en vérité un *sens* : sens universel comme celui de la vue, qui est ouvert sur la totalité d'un champ, dont la différenciation est accessible, bien qu'elle ne relève pas de preuves contraignantes¹⁶. Non pas simple présence du sensible mais jonction à la fois déjà réalisée en quelque manière et toujours de nouveau à maintenir ou rétablir. Telle apparaît en son fond l'instance qui, à plusieurs reprises, a fait historiquement valoir ses droits et son caractère irréductible. Ce que montre, chez les humanistes, le réveil de la rhétorique mise au service non d'une « passion d'antiquaire » mais d'un « idéal de sagesse humaine », inaccessible à la science de l'École. Démarche qui rappelle, « au début de la philosophie, la critique platonicienne de la sophistique »¹⁷. Selon « l'idéal humaniste de l'*eloquentia* [...], le "bien parler" (ne se réduit pas à) l'art du discours [...], il signifie également : dire ce qu'il faut, c'est-à-dire le vrai¹⁸ ». Gadamer cite notamment parmi les annonces grecques de l'humanisme l'« image cynique de Socrate », rattachée à l'opposition aristotélicienne de la *sophia* et de la *phronēsis*, dont a procédé une critique de l'« idéal de vie dans la théorie ». En somme, la tradition qui, entre la

14. VM, p. 28 et suiv., notes 17-20 / 17 et suiv., notes 17-20.

15. VM, p. 33 et suiv. / 23 et suiv.

16. VM, p. 33 / 23. *N.B.* Nous employons ici et dans les pages suivantes le terme de sens en deux acceptions différentes, par exemple, le sens de la vue ou le sens d'un texte, que le contexte permettra de distinguer.

17. VM, p. 34-35 / 23-24.

18. VM, p. 35 / 25.

Renaissance et le dix-huitième siècle, a bénéficié de porte-parole éminents, reconduit d'elle-même par sa consistance, à ses origines grecques. Elle reconduit notamment, avec l'accent mis sur la pratique humaine prise dans son ensemble (qui inclut la théorie) et délibérément conçue comme pratique de la *vérité* guidée par un *sens*, « *sensus communis* », « jugement » ou goût, au thème de la *phronēsis*. C'est bien un sens — sens général et de la vérité — qui ne cesse pas de réunir, soit dans une alliance spontanée, soit au prix d'une confrontation éventuellement difficile, sensible et intelligible, particularité des situations et « généralité des perspectives ». Sans jamais soumettre de gré ou de force celle-là à celle-ci. Structure d'un discernement qui fait plus qu'annoncer celle du cercle herméneutique et qui répond à la question posée par l'« application », c'est-à-dire par la concrétisation de généralités qui rendrait justice non seulement à celles-ci mais à la particularité de la situation donnée, faute de quoi ces généralités mêmes resteraient lettre morte¹⁹.

Voilà donc le cœur de la tradition humaniste, telle qu'elle s'est maintenue en son unité et que nous pouvons la reconnaître sous la conduite de Hegel. Il est en dernier ressort à peu près identique à une dette contractée envers la pensée grecque, à la conception de ce qui, selon l'humanisme, est *constitutif de l'homme en son être même*, en deçà de multiples facultés qui seraient à développer, ou d'une subjectivité, source d'intelligibilité qui en disposerait. Sens de la vérité, dont l'unité implique et abrite celle du sensible et de ce qu'en lui-même il donne à comprendre.

2. Encore faut-il — pour que cette unité, c'est-à-dire l'intériorité au sensible de ce qui lui donne forme et se propose à notre lecture, soit maintenue — que le « *sensus communis* » persévère dans l'unité qui est la sienne, en deçà de toute fragmentation en facultés multiples. Ce à quoi vient mettre un terme non seulement avec Kant la philosophie transcendante mais le déclin de la tradition humaniste, non pas dans toute l'Europe mais précisément en Allemagne, à l'exception du piétisme²⁰. Rupture initiale qui, même si elle n'est pas totale, donne d'avance à comprendre sa radicalisation dans la « conscience esthétique » : séparation du *sensible*, tenu pour réel tel qu'il est livré au règne de la technique et du *sens*, réduit au possible dépourvu de toute autorité puisqu'il reste confiné dans l'arrière-monde qui reste le sien.

Voilà ce que prépare déjà le déclin de la tradition humaniste, en but à la dépréciation que les Lumières lui infligent en Allemagne. Frayant la voie à ce qui sera chez Kant le « formalisme » du « jugement pur » de goût, elles versent dans l'impossibilité de parvenir à une philosophie de l'art qui ferait droit au statut de l'œuvre aussi bien qu'à celui de la nature et saurait les réunir aussi bien que les distinguer dans le même champ d'expérience. Ce qui procède directement chez Kant de la restriction progressive de la compétence auparavant reconnue au « *sensus communis* » ou, ce qui revient au même, du fait qu'en lui, la subsomption du particulier sous le général ou l'universel relève d'un sens et non de preuves contraignantes²¹. Sans doute la *Cri-*

19. VM, notamment p. 46 et suiv. / 35 et suiv. ; p. 54 et suiv. / 43 et suiv. Ces pages annoncent évidemment celles qui, dans la seconde partie de l'ouvrage, sont consacrées à « L'actualité herméneutique d'Aristote », p. 334 et suiv. / 317 et suiv.

20. VM, p. 43 et suiv. / 32 et suiv.

21. VM, p. 47 et suiv. / 36 et suiv. ; 59 et suiv. / 49 et suiv.

tique du jugement, qui fonde l'esthétique sur le « jugement de goût », d'un goût qu'elle tient à tort et en rupture avec la tradition humaniste pour le « *sensus communis* » véritable, a-t-elle le mérite de vouloir réunir les « deux aspects du phénomène, l'absence d'universalité empirique et la prétention apriorique à l'universalité ». Mais en le réduisant au « libre jeu » de nos facultés de connaissance, imagination et entendement, elle lui refuse toute portée dans l'ordre de la *connaissance*. Le « *Gemeinsinn* » n'est plus défini qu'en termes négatifs : il ne réunit plus en son « libre jeu » imagination et entendement qu'abstraction faite, dans l'une comme dans l'autre, du champ qui est le sien ou du principe qui règle son exercice, comme, par exemple, celui qui « fonde la socialité »²². Telle apparaît l'universalité ici maintenue par Kant : même retirée comme au fond d'un sujet et en retrait par rapport à toute objectivité qui serait celle d'un savoir, elle reste bien d'une certaine manière celle d'un sens. Mais il convient de mesurer avec Gadamer l'ampleur de sa rupture avec la tradition humaniste.

Cette ampleur se comprend sans peine en fonction du renversement qu'opèrent déjà les Lumières dans la conception du jugement et du goût, c'est-à-dire du rapport qu'ils assurent entre l'universel et le particulier. Avec la tradition humaniste on peut voir effectivement dans l'un et l'autre un sens, la jonction à la fois réalisée et en cours de l'universel et du particulier, en tous les domaines de l'expérience humaine, où l'homme a son insertion qui est participation : universalité qui s'impose comme vérité, intérieure au sensible ou à la singularité. Vérité antérieure à toute démarche discursive qui donnerait explicitement ses raisons. Or, pour les Lumières, l'absence de raisons, l'impossibilité de la démonstration, qui caractérisent en dernier ressort jugement ou goût et qui en font des sens, ne peuvent que les réduire à des facultés inférieures. Elles restent conçues comme des sens mais cette fois dans un contexte où le terme prend une signification négative, inverse de celle qu'il avait auparavant. Il ne s'agit plus maintenant de persévérer dans l'unité du sensible et de l'intelligible ou de la retrouver dans la confrontation qui rendrait justice à l'un comme à l'autre mais de soumettre au contraire le sensible, assimilé à une simple matière, voire à une menace, au pouvoir de l'intelligible ainsi maintenu dans sa pureté. Ce dont résulte chez Kant la double restriction, dont il suffira ici de rappeler la genèse et la nature : non seulement celle du « *Gemeinsinn* » au « goût » mais celle du goût lui-même au goût esthétique²³. Et il ne peut pas en être autrement en vertu de la distinction entre jugements déterminants et réfléchissants. Dans l'ordre de la connaissance, selon la « doctrine du schématisme et des principes », qui ne concerne que le jugement déterminant, la relation *a priori* du concept à l'objet, il ne saurait y avoir de subsomption identique à celle que pratique le « sens commun » : le sensible donné, livré sans réserve au concept, ne relève pas de la subsomption qui en respecterait la consistance propre²⁴. Et, comme on le sait, il n'en va pas autrement dans l'ordre de la pratique, où le « caractère absolu » du commandement moral exclut non seulement qu'il soit fondé sur un sens ou un sentiment mais que sa réalisation puisse être éclairée par la confrontation

22. VM, p. 59-61 / 48-50.

23. VM, p. 51 / 40.

24. VM, p. 50 / 39.

mutuelle du sensible et de la loi, puisque la « typique de la raison pratique pure » se borne à garder celle-ci de verser dans « l'empirisme des concepts de bien et de mal »²⁵. Exclue des champs qui, pour Kant, sont proprement ceux de la vérité, la subsumption qui rendrait justice à la particularité et au sensible ne trouve refuge que dans le « jugement réfléchissant » correspondant au goût esthétique, dont l'universalité clairement maintenue par la troisième Critique ne consacre nul retour à la vérité. La rupture est en principe consommée qui, au-delà de la traversée des esthétiques du « vécu » et du génie, ne sera pas loin de trouver son accomplissement, en réalité impossible, dans la « distinction » et la « conscience esthétique ».

3. Parvenus au terme de la première étape dans l'itinéraire que nous voulons présenter, nous sommes maintenant en mesure de justifier le privilège qui revient incontestablement à la première « remémoration » et, plus largement peut-être à la première partie de *Vérité et Méthode*, comme première réalisation et annonce d'une « esthétique philosophique ». Comme on a pu le pressentir, l'évocation de la « tradition humaniste » puis de la rupture kantienne livre les modèles dont la seconde puis la troisième partie de l'ouvrage effectueront la « répétition ».

Respectivement consacrées à une réflexion sur le statut de la compréhension dans les « sciences de l'esprit » et à l'ontologie de la langue, sur laquelle conclut l'herméneutique philosophique, elles se bornent, me semble-t-il, sans vouloir sous-estimer leur apport, à porter jusqu'à leur universalité ultime les acquisitions de la première partie. Peut-être retiendra-t-on d'abord que les remémorations historiques, auxquelles procèdent la seconde et la troisième, sont loin d'avoir la même radicalité et la même extension que celle de la première, la seule qui découvre à sa racine et non dans une région ou à un niveau déterminé de l'expérience humaine, la question que pose dans la modernité l'exclusion de la vérité²⁶. Mais on notera ensuite et surtout que l'ontologie du « jeu » (*Spiel*) et de la « représentation » (*Darstellung*), celle qui ne substitue pas la relation du sujet à l'objet au dialogue de l'homme avec l'homme ou avec les « choses » (*Sachen*), à la mobilité de leur relation ontologique mais retrouve l'unité du « logos » et de l'« ergon », du sens et du sensible, se retrouve dans celle de l'« histoire de l'influence » (*Wirkungsgeschichte*) et celle de la langue, sur laquelle conclut l'ouvrage de Gadamer.

Il ne conclut en vérité qu'au moment où l'universalité initialement virtuelle de son thème s'est montrée effective mais, à mon sens, il ne convient pas de l'oublier, seule sa présentation initiale pouvait éclairer son universalité de principe, dans un contexte déterminé sans doute mais auquel notre compréhension peut encore accéder et qui la reconduit jusqu'aux couches fondatrices de la tradition en cause dans la modernité. Il fallait, en somme — pour poser en toute rigueur l'unique problème auquel s'attache *Vérité et Méthode*, celui d'une vérité qui s'impose, en dernier ressort et dans l'ensemble de son expérience, à l'être humain, celui que pose le statut d'un universel

25. VM, p. 49 / 38.

26. Sur la préparation historique de la seconde partie de l'ouvrage, cf. VM, p. 191 et suiv. / 177 et suiv. Sur celle de la troisième partie, cf. VM, p. 428 et suiv. / 409 et suiv. Exclusion de la vérité à son niveau ultime, dans sa relation à l'être humain comme tel ou/et, ce qui revient au même, réduction de la vérité à ce qui peut en subsister dans une théorie de la connaissance.

immanent au sensible —, réunir deux conditions : d'une part, reconnaître dans ce type d'universel, que tend à exclure notre modernité dans la mesure où elle en reste au double monde de la « distinction esthétique », celui qui sourdement persiste à l'interroger, d'autre part, se laisser conduire, comme le fait Gadamer, par le destin de la rupture kantienne jusqu'au moment où se découvre l'ordre du « jugement réfléchissant » ou l'impossibilité de s'en tenir à la « conscience esthétique ». Impossibilité qui mène jusqu'à l'ontologie de l'œuvre d'art, dans laquelle le sens, un sens qui est vérité, c'est-à-dire qui s'impose, resurgit à l'intérieur même du sensible. Tel est le modèle qui dès la première partie de *Vérité et Méthode* montre son universalisation en marche et offre comme une miniature de l'ouvrage en sa totalité, à mesure qu'il montre sa consistance et sa pertinence, non seulement dans les arts comme la musique et le théâtre où l'œuvre requiert manifestement son exécution mais en peinture et en littérature²⁷.

Il ne s'agit à aucun moment d'autre chose que d'une vérité qui coïncide avec la manifestation de l'« intelligible » dans le sensible, ce qui est sans doute le cœur d'une herméneutique philosophique, et qui se résume dans la formule du *Philèbe*. Expression tout à fait privilégiée du platonisme qui, selon Gadamer, est celui non seulement de Platon mais d'Aristote, le Bien qui, quand on veut le saisir, trouve refuge dans le beau est également celui dont l'expression se fait reconnaître dans les modèles de vertu qui ne livrent jamais leur sens et leur autorité qu'en situation, dans une situation qu'ils ne « subsument » en vérité que dans la mesure où elle vérifie leur pertinence.

II. ONTOLOGIE HERMÉNEUTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE LA LUMIÈRE. SUR LA CIRCULARITÉ DE VÉRITÉ ET MÉTHODE

1. On ne peut pas cependant ignorer la différence non seulement de ton mais de langage entre, d'une part, le thème aristotélicien de la *phronēsis*, dont l'élaboration parvient délibérément au concept et, de l'autre, la formule du *Philèbe* qui ne craint pas, semble-t-il, d'en rester à l'image en prenant place dans un ensemble plus symbolique que conceptuel : celui que l'on rencontre notamment dans une « métaphysique de la lumière ». Or, la troisième partie de *Vérité et Méthode* accorde plus qu'implicitement à cette formule une place importante, non seulement dans l'évocation finale des textes majeurs que le platonisme consacre à la beauté mais, en même temps et déjà auparavant, dans la remémoration de la pensée patristique et médiévale, de même que dans la référence exemplaire à Nicolas de Cues. La dualité des langages dans lesquels s'est exprimée la tradition elle-même, théologique ou philosophique, une critique de la métaphysique également, qui n'exclut pas que l'on se situe finalement dans son voisinage, ne sont pas sans conséquences pour la détermination du statut propre à une herméneutique philosophique. Ce qui engage à préciser, au moins pour en retenir les traits majeurs, le contexte dans lequel prend place l'étude

27. Cf. VM, p. 119-188 / 107-174.

finale des textes consacrés au Beau par le platonisme et à retenir, même s'il ne s'agit que d'une esquisse, la position des problèmes que ce contexte laisse présumer. Attente qui sera apparemment démentie, au moins en début de lecture.

La première et la seconde partie de *Vérité et Méthode* commençaient par les remémorations, les « préparations historiques » qui, partant du présent où elles trouvaient à la fois appui et résistance, remontaient, l'une jusqu'à la pensée grecque, l'autre jusqu'à la Réforme luthérienne et à la Renaissance. La troisième, au contraire, commence par établir, dans le prolongement de la seconde et notamment du thème platonicien du dialogue dont elle se borne à expliciter l'acquis, le statut fondamentalement langagier aussi bien de l'« opération herméneutique » que de son « objet »²⁸. Unité de la pensée et de son expression langagière que dissimule l'« inconscience de la langue », non seulement dans la linguistique et la philosophie modernes, par exemple chez Cassirer, mais depuis la Grèce jusqu'à nous, dans l'ensemble de la pensée occidentale²⁹. C'est précisément ici que, pour surmonter cette inconscience, intervient la remémoration : elle soumet ainsi à une double lecture les étapes majeures de la tradition philosophique et théologique, depuis celles du *Logos* grec et du *Verbum* chrétien, dans la pensée patristique puis médiévale, avant d'aborder Nicolas de Cues et Wilhelm von Humboldt. D'une part et initialement, celle qui éclaire dans le *Cratyle* sa problématique manifeste, celle du *Logos* qui consacre la séparation de la pensée et de son expression, de l'autre, celle qui découvre dans le même texte la reconnaissance implicite de leur jonction. Celle qui prend fondamentalement et virtuellement corps avec le thème chrétien de l'Incarnation, celui du *Verbe fait chair*. Étape, semble-t-il, manifestement privilégiée par rapport au platonisme mais qui traversera une très longue histoire avant de pouvoir, au-delà de Nicolas de Cues et de von Humboldt, s'en libérer³⁰. Ce à quoi elle parvient notamment dans l'actuelle ou récente théologie protestante de la Parole, où l'on reconnaît sans peine le thème de la *Darstellung*, élaboré dès la première partie de *Vérité et Méthode*, celui de la distinction entre l'œuvre et son exécution, entre sens et expression, compréhension et interprétation, distinction qui ne s'impose qu'insérée dans le mouvement où elle disparaît. Tel est le terme de l'itinéraire qui débouche, dans la proximité de Hegel, sur le *concept de spéculation*³¹. Sans doute le mot fait-il image mais, dans le contexte où il se présente, au terme non seulement de la troisième « préparation historique » mais de l'ouvrage qui veut « rendre raison » de l'expérience herméneutique et la rassemble dans l'unité, c'est bien à un concept qu'il donne expression.

Or, au-delà de ce terme proprement conceptuel, l'itinéraire que la remémoration a progressivement libéré non seulement de l'image mais de la métaphysique, semble revenir à l'une comme à l'autre avec le commentaire de textes empruntés à Platon et déboucher dans le voisinage de Nicolas de Cues sur une « métaphysique de la lumière »³². Ce qui ne peut pas manquer de surprendre le lecteur qui, sous la conduite

28. VM, p. 405-428 / 387-409.

29. VM, p. 426-428 / 407-409.

30. VM, p. 428-462, 462 et suiv. / 409-442, 442 et suiv.

31. VM, p. 500 et suiv. / 478 et suiv.

32. VM, p. 508 et suiv. / 486 et suiv.

de l'auteur, s'interroge sur le statut de l'herméneutique et finalement sur celui de l'« ontologie herméneutique » qui en est comme le dernier mot. Il n'est pas exclu cependant que cette surprise, évidemment féconde, ne le soit qu'en révélant l'erreur de perspective qui a antérieurement gauchi la lecture de l'ouvrage en sa quasi-totalité. Sans doute propose-t-il un itinéraire, dont le tracé distingue manifestement deux plans, d'une part, l'investigation très riche et patiente du présent, expérience de l'œuvre d'art, ou présentation de l'herméneutique juridique, par exemple, de l'autre, la remémoration du passé fondateur, c'est-à-dire du dialogue platonicien ou de la « *phronēsis* » aristotélicienne. Remémoration qui, surtout au terme de l'ouvrage, risque de sembler schématique, de ne rien mettre au jour que l'investigation du présent n'ait déjà éclairé. Erreur de perspective qui, à mon sens, se dissipe quand on réalise que le va-et-vient entre les deux plans abrite le dialogue permanent de l'expérience présente avec le modèle gréco-chrétien. Ce modèle n'a certainement pas, initialement au moins, la richesse de contenu et la précision conceptuelle qui caractérise la problématique correspondant à tel ou tel secteur de l'expérience. Mais sa généralité ou son caractère non pas conceptuel mais symbolique est cela même qui, dans le présent et en le contestant, tire de l'ombre le modèle effectif de la modernité, celui qu'elle se dissimule. On peut ainsi comprendre qu'au terme de *Vérité et Méthode* Gadamerienne, dans les limites de sa tentative, à discerner et à fixer le modèle que vérifie et qui éclaire aussi bien l'expérience présente que la lecture du platonisme. Ce n'est pas revenir à la métaphysique après l'avoir disqualifiée que de rester en dialogue avec une « métaphysique de la lumière ».

2. *Vérité et Méthode* se termine d'autant moins sur un simple retour à la métaphysique ou un pur commentaire de textes empruntés à des dialogues de Platon que la question finalement posée est double. D'abord, si à partir du terme de beau, pris au sens qu'il a aujourd'hui, nous remontons le cours de la tradition jusqu'à sa source, quels enseignements trouvons-nous à cet égard dans le platonisme ? Ensuite et surtout, dans quel enseignement du platonisme sur le beau, à la fois reconnu en lui-même et relié à nos divers champs d'expérience, pourrions-nous, au prix d'inévitables corrections et d'un choix responsable, trouver en son principe au moins l'ontologie herméneutique générale qui donnerait expression et justification à leur unité ?

C'est un fait et pour nous une chance que l'on puisse reconnaître pour l'essentiel au terme allemand de « *schön* » la même universalité qu'au grec « *kalon* ». Le concept correspondant à l'un comme à l'autre non seulement s'applique, par exemple, aussi bien aux mœurs qu'aux arts mais se définit négativement par son opposition à l'*utile*, à ce que l'on ne choisit pas pour lui-même et au laid, à ce qui ne s'impose pas à la vue. En se posant ainsi à nos yeux comme « fin », le beau, tel que nous le comprenons, n'est pas loin de s'identifier au « bien » et nous pouvons de la sorte le reconnaître dans le « *kalon* » du *Banquet* « échangeable » avec l'« *agathon* » de la *République*³³. Versant du platonisme qu'il importe de reconnaître mais dont on découvrira qu'il est impossible de le répéter.

33. VM, p. 502 et suiv. / 481 et suiv.

Notre histoire, telle qu'elle s'est déposée dans celle de nos langues, exclut de la modernité qui est la nôtre toute possibilité de retour effectif au platonisme métaphysique. Telle est ici la limite de la remémoration qui, impuissante à dépasser leur simple juxtaposition ou leur face à face vers la « fusion des horizons », ne laisserait pas pénétrer ce platonisme dans le présent où il entrerait en dialogue avec notre modernité. Ce qui n'empêche pas de retenir l'universalité « ontologique » du modèle qu'il propose et qui, dépassant toute opposition de l'art et de la nature, fonde « sous l'angle du beau, la prééminence de la nature », ce qui revient jusqu'en plein dix-huitième siècle, à « concevoir comme divin ou création divine l'ordre même de l'étant »³⁴. Voilà ce qui procède de la face du platonisme correspondant à l'identification du beau au bien : elle souligne leur transcendance, conçue comme proche de la séparation. Transcendance du « beau en soi (qui) se montre, tout comme le bien en soi (*epekeina*), au-delà de tout étant ». Égalité dans la transcendance qui garantit « ainsi l'accord de l'ordre de l'étant, qui consiste dans l'ordination au bien, avec l'ordre du beau ». Unique ordre hiérarchique que gravit l'initiation à l'« *ēros* » et qui conduit au-delà de tout étant. Échelle de « différenciation et d'intensification croissante non pas uniquement de l'étant mais de la beauté même, dans le passage du sensible à l'intelligible, où elle se dégage de ce qui, dans le visible, est contraire à la mesure et à la perfection ». Ainsi peut-on concevoir dans le platonisme le lien du beau à l'« unité téléologique de l'être », fondé sur le concept pythagoricien et platonicien de mesure : « Mesure, convenance et proportion », qui aurait sa manifestation exemplaire dans l'intelligible avec les « ordres essentiels du beau en mathématique » et dans le sensible avec l'« ordre céleste » qui leur est étroitement lié³⁵.

Tel apparaît le platonisme qui, peut-être proche de celui que Krüger défend de manière incomparable dans *Einsicht und Leidenschaft*³⁶, fait le plus résolument face à la modernité, à l'indistinction qu'il promet de dissiper entre la beauté même et l'utile ou le laid. Il oppose radicalement à la modernité plongée dans cette indistinction une vision hiérarchique de la réalité, irréductible à un modèle très commun et dont on ne manquera pas de retenir les traits propres : l'accent mis sur la transcendance du bien ou du beau signifie clairement à mon sens que ce n'est pas un étant mais l'être même et le principe de l'être en tout étant qui se découvre au terme de l'initiation. La distinction de l'être et de l'étant est ici on ne peut plus claire. Elle ne l'est pas moins que la détermination de l'étant en son être par l'être du bien et du beau, puisque c'est de la beauté même de ce qui est beau et non de l'étant comme tel qu'il y a « différenciation et intensification » à mesure qu'il se situe plus haut dans la hiérarchie ontologique.

Tels sont les traits majeurs d'une ontologie métaphysique, que la remémoration peut sans doute dresser contre la modernité mais qui avec elle ne peut pas aller plus loin que le face à face, c'est-à-dire, selon Gadamer, n'est pas susceptible de l'enta-

34. VM, p. 504-505 / 483.

35. VM, p. 503-504 / 482-483.

36. Gerhard KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft, das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt/Mein, V. Klostermann, 1939, 1973⁴.

mer. La mutation « métaphysique » qui, au dix-neuvième siècle, a imposé le modèle de la création artistique ou de la « conscience esthétique » en marge de la réalité, a du même coup réduit ontologiquement celle-ci à « une masse informe ou régie par des lois mécaniques »³⁷. Nous ne pouvons donc voir dans la face du platonisme correspondant à l'identification du beau au bien et à l'accent radicalement mis sur leur transcendance, qui rend problématique leur manifestation, que la source d'une tradition restée en vigueur jusqu'au dix-huitième siècle, notamment dans l'esthétique de la perfection liée à la compréhension du monde comme « création de Dieu ». Cette face du platonisme ne peut plus, selon Gadamer, entrer en dialogue avec l'ontologie sous-jacente à la modernité, pour en éclairer et finalement intégrer les principes à l'« ontologie herméneutique », dont l'universalité véritable ne manquerait pas de leur rendre justice. Il n'est pas exclu qu'une autre face du platonisme, celle qui orienterait vers une « esthétique philosophique », entre effectivement en dialogue avec la modernité et mène ce dialogue à son terme en le reliant à l'origine même de la pensée occidentale.

3. Ce n'est pourtant pas ce qui s'impose immédiatement au lecteur dans les pages dont nous commencerons par ne retenir que la forme et le contenu manifeste. Elles ne livrent apparemment que le rappel de ce que justifierait une étude précise de passages empruntés au *Philèbe* et au *Phèdre* ou au commentaire de la *Genèse* par saint Augustin. Et ce rappel débouche bien au-delà du platonisme ou du néo-platonisme, plus loin que Nicolas de Cues ou Oetinger. Or, en son expression, qui est ici finale, il se tient presque exclusivement sur le terrain de l'image, dans laquelle la trame conceptuelle n'est pas évidente. Il ne craint pas de reconnaître la dette ou du moins la proximité qui le relie à une métaphysique de la lumière. Son statut, peut-être lui-même métaphysique, reste à définir entre celui de l'expression *symbolique* dans laquelle se meut ce qu'il doit au platonisme et les acquisitions manifestement conceptuelles de *Vérité et Méthode*.

Gadamer introduit ici une nouvelle face du platonisme, celle qu'il découvre le mieux dans le *Philèbe* et le *Phèdre*, à partir de l'échec rencontré par la première : si étroite que soit la relation de l'« idée du beau » à celle du « bien », Platon ne cesse pas pour autant de maintenir leur distinction, c'est-à-dire le « privilège propre au beau ». Privilège que ferait oublier l'assimilation du beau au bien, dont il partagerait la « surabondance ultime », c'est-à-dire le caractère « insaisissable ». Ce qui, comme le rappelle Gadamer, conduit Platon à dire dans le *Philèbe* que : « Si l'on tente de saisir le Bien lui-même, il se réfugie dans le beau. Le beau se distingue donc du bien, qui est absolument insaisissable, par le fait qu'il est au contraire à saisir, [...] il séduit immédiatement par lui-même³⁸. » Solution apportée au problème de la « participation » qui n'est pas sans rappeler le thème antérieurement élaboré tout au long de *Vérité et Méthode*, celui de la *Darstellung*³⁹. On retiendra ensuite que ce privilège du beau (comme manifestation du bien) est consacré dans une métaphysique de la lu-

37. VM, p. 505 / 483.

38. VM, p. 506 / 484-485.

39. Cf. ci-dessus p. 16 et suiv. ; et VM, p. 119 et suiv. / 107 et suiv.

mière ou dans son voisinage. Pour celle-ci, la beauté se manifeste dans le sensible non seulement par son entrée dans ce qui y est déjà présent mais en lui communiquant l'éclat qui en assure véritablement la présence en le distinguant radicalement, en son unité, de tout ce qui n'en a pas. La « vérité » d'une forme belle ne se réduit pas à son « caractère mesuré », elle en est l'« éclat ». Il n'y a que la lumière qui, en se produisant elle-même en son unité, lumière non pas du soleil mais finalement de l'esprit, de la parole, donne présence aux formes belles, dans l'intelligible comme dans le sensible. Lumière de « constitution réflexive », qui lie dans la plus grande *mobilité* le « voir » et le « visible » (République 508d)⁴⁰. Thème emprunté à la métaphysique du platonisme et du néo-platonisme mais dont la doctrine chrétienne du « *verbum creans* » qui les relaie confirme la portée universelle. Ce que montre notamment chez saint Augustin le commentaire du livre de la *Genèse*, qui « insiste tout particulièrement sur le fait que la création initiale du ciel et de la terre a encore lieu sans qu'intervienne la Parole divine. Ce n'est que pour la création de la lumière que Dieu "parle" pour la première fois. Saint Augustin voit dans la parole qui crée et nomme la lumière l'illumination spirituelle qui permet la différenciation des choses qui prennent forme⁴¹. »

Telle est donc, en ses traits majeurs et virtuellement en sa postérité, la face du platonisme qui serait susceptible de venir jusqu'à nous ou qui, mieux encore, appartiendrait peut-être à notre présent de manière souterraine, tout en donnant quelques signes de sa présence et de ses ressources. Il importe de comprendre comment elle réussit à entrer en dialogue avec un présent, le nôtre, dont la modernité ne représente peut-être que la surface, alors que l'autre versant du platonisme reste avec elle dans une relation de face à face, qui exclut le dialogue : celui-ci n'est pas concevable entre une vision métaphysique de la réalité comme hiérarchie ontologique des « étants » et l'assimilation moderne de la réalité à une nature réduite au chaos qui ne relèverait que de la maîtrise assurée par la connaissance scientifique et la technique. Nul chemin ne conduit sans rupture de l'une à l'autre. De plus, comme il convient de le préciser, dans la perspective anthropologique et sans doute anthropocentrique de l'aspiration humaine, la montée vers le beau identifié au bien débouche sur la transcendance qui échappe à toute prise humaine. Ce en quoi Gadamer voit la menace essentielle du « *chōrismos* », de la séparation entre le sensible et l'intelligible ou l'au-delà de l'intelligible. Faute d'un itinéraire de retour vers le sensible, le beau ou le bien se relègue lui-même au-delà de toute forme où il manifesterait sa présence et son pouvoir. Il ne risque pas de venir bousculer l'image donnée du monde, que ce soit celle de la métaphysique ou celle de la science moderne.

Alors qu'au contraire la métaphysique de la lumière, dont le *Philèbe* et le *Phèdre* ébauchent les traits, opère un renversement radical : ce n'est pas de la recherche humaine qu'il s'agit d'abord et dans une perspective anthropocentrique, mais de la réalité même et de son mouvement propre, auxquels la quête humaine n'accède qu'en se réduisant à une démarche d'accueil. Ce que déclare littéralement la formule du *Phi-*

40. VM, p. 506 et suiv. / 484 et suiv.

41. VM, p. 509 / 487.

lèbe commentée à plusieurs reprises par Gadamer, avant qu'elle ne prenne corps dans une métaphysique de la lumière ou une symbolique de la création : « Voilà donc à présent que la vertu propre du Bien est venue se réfugier dans la nature du Beau » (64c). Ainsi la recherche du Bien se trouve ici reconnue mais ce n'est pas comme telle qu'elle aboutit. Elle ne parvient à sa réalisation que dans la mesure où le Beau, qui se distingue du Bien, accueille et abrite en lui-même sa présence. En d'autres termes, il y a assurément un ordre du cosmos ou de la création, de même que tout étant doit sa consistance à la « mesure » qui lui est propre. Et c'est la reconnaissance de cet ordre qui a pu s'exprimer jusqu'au dix-huitième siècle dans une métaphysique conçue comme vision hiérarchique de la réalité. Mais cet ordre ou l'un de ses éléments n'est effectivement compris de l'homme en sa finitude qu'à chaque fois tiré de l'ombre par la lumière, l'universalité active qui pose dans la présence, la mesure, la « forme » de tel ou tel étant, c'est-à-dire le pose lui-même effectivement en sa consistance comme dans le rayonnement qu'il doit à la lumière de l'Être. Qui est un mais ne craint pas de se réfléchir en l'éclat de formes finies. Telle est la vision essentiellement *mobile* de la réalité que Gadamer met en relief dans cette seconde face du platonisme qu'il associe non sans raison au thème hégélien de la spéculation, à l'automouvement du *Logos*.

On ne voit pas encore cependant, bien que l'on puisse en avoir quelque pressentiment, de quelle manière la vision, qui laisse pour ainsi dire le concept enfoui dans le symbole, peut entrer en dialogue avec la modernité, dont elle contesterait le visage que celle-ci se donne, tout en réveillant dans le sol qui continue à la porter ce qu'elle conserve sous le mode de l'oubli. Oubli dans lequel on reconnaîtra ultérieurement la présence du platonisme comme celle de la tradition qu'il a fondée, avant que sa nouvelle émergence au cœur même de la modernité n'en fasse de nouveau l'interlocuteur qui s'impose.

Sans doute est-ce déjà contribuer à en définir la silhouette que d'éclairer, comme le fait avec insistance l'auteur, au terme de l'ouvrage, la relation du platonisme ou de l'ontologie herméneutique à la métaphysique, plus précisément à la métaphysique de la lumière. Dont il recueille l'apport en y opérant un choix et sans souscrire à sa problématique. Démarche qui permet de fixer maintenant les traits essentiels d'une tradition qui a traversé une multiplicité considérable d'expressions conceptuelles. Il convient en effet non seulement d'en retenir les aspects actuellement pertinents mais ceux dont la constance est telle que, sans contester que nous les devons à cette tradition, nous pouvons cependant les en détacher. Ce qui est nécessaire en particulier pour mettre en évidence l'universalité de la problématique qui trouve dans la remémoration du platonisme son unité.

Il ne s'agit d'abord de nul retour en arrière, retour de notre présent vers la Grèce classique, lorsque Gadamer, après être passé de la première version du platonisme à la seconde, souligne en référence à la formule du *Philèbe*, que l'on est parvenu à résoudre le problème de la « participation », celui de la « médiation entre idée et manifestation ». Mobilité retrouvée du rapport entre sensible et intelligible ou, dans l'intelligible même, au-delà des difficultés attachées à la participation du « devenir » à l'« être ». « S'il faut parler avec Platon d'une séparation (*chōrismos*) entre le visible

et l'idéal, c'est bien ici qu'on la trouve ; mais c'est ici également qu'elle est abolie⁴². » Ainsi commenté, le platonisme renvoie chronologiquement à son futur, au présent qui est le nôtre, en somme à la rencontre de ce en quoi, selon *Vérité et Méthode*, il s'est déjà produit sans être explicitement nommé et reconnu. Qu'il s'agisse de l'ontologie de l'œuvre d'art sur laquelle débouche la première partie de l'ouvrage ou de l'« interprétation spéculative de la langue » à laquelle accède la troisième, nous disposons face à la tradition d'une liberté comparable à celle de saint Augustin dans sa relation au néo-platonisme : de même qu'au-delà de celui-ci « il a pu voir dans la parole qui nomme et crée la lumière, l'illumination spirituelle qui permet la différenciation des choses qui prennent forme⁴³ », dans l'intelligible comme dans le sensible, de même — car telle est bien la démarche de Gadamer — pouvons-nous reconnaître dans la métaphysique de la lumière l'universalité de la structure ontologique que l'itinéraire de *Vérité et Méthode* impose à notre adhésion. Ce n'est pas de cette métaphysique même que nous avons appris ce que nous pouvons ou devons ultérieurement y reconnaître et, en un sens peut-être, lui rendre. Sans doute nous faut-il de ce qui précède garder en mémoire deux points de repère. D'une part, ce que nous retrouvons après coup dans la tradition a pris forme pour nous grâce à un itinéraire qui ne s'est pas, délibérément au moins, placé sous son autorité et encore moins réduit à son commentaire. On peut l'en détacher sans mettre en péril la cohérence conceptuelle propre à une ontologie de l'œuvre d'art, voire à l'herméneutique universelle qui culmine dans une ontologie du langage. Il reste évident, d'autre part, que si la formulation et la justification de cette ontologie se terminent sur un dialogue entre celle-ci et le platonisme, on peut soupçonner qu'il ne s'agit pas uniquement de rendre au platonisme ce qui lui appartient mais que, sans cette confrontation finale avec lui, le statut de l'ontologie de l'art ou de l'ontologie générale correspondant à l'herméneutique ne serait pas vraiment assuré.

4. Peut-être sommes-nous maintenant en mesure et en devoir de mettre en lumière la circularité qui assure la consistance de *Vérité et Méthode*, comme elle garantit, sous une autre forme, celle de la *Phénoménologie de l'esprit* ou de la *Logique de la philosophie* que nous devons à Eric Weil, avant de montrer en quoi cette circularité est celle d'une « esthétique philosophique ».

On en devine d'abord la nature dans l'impossibilité de l'établir sous les auspices d'une première face du platonisme. C'est une onto-théologie, une vision hiérarchique de la réalité que nous opposerions sans réserve à l'ontologie implicite d'une domination et objectivation universelle de la réalité. À s'en tenir là, on ne ferait que nourrir la nostalgie d'un passé, dont la représentation serait d'autant plus séduisante qu'elle serait durcie par sa soustraction au cours de l'histoire. Exclusion qui contribue déjà, négativement, à définir la possibilité d'un dialogue présent avec le platonisme. Cette possibilité est finalement non pas exclue mais au contraire réalisée parce qu'elle a été préparée tout au long de l'ouvrage. Au point que l'on peut se demander si, de la première à la dernière page de *Vérité et Méthode*, ce n'est pas à l'intérieur d'un plato-

42. VM, p. 507 / 485.

43. VM, p. 509 / 487.

nisme coextensif à la tradition de pensée occidentale — et qui a connu les formes les plus diverses, voire les plus infidèles à l'enseignement des dialogues — que se poursuit l'itinéraire de Gadamer, le dialogue entre le « platonisme pour le peuple » ou la « théorie des deux mondes » correspondant à la « conscience esthétique » ou à la « conscience historique » et le platonisme de Platon avec lequel le débat est inévitable. Débat préparé, dans la modernité même, par une œuvre comme celle de Hegel. Telle est à mon sens une des lignes directrices de *Vérité et Méthode*. Dès la disqualification de la « conscience esthétique » et l'avènement de l'« ontologie de l'œuvre d'art », dans la première partie de l'ouvrage, c'est au moins l'analogie du platonisme, d'un platonisme du « *chōrismos* », de la séparation entre le sens et le sensible, qui cède virtuellement le terrain à celui du *Philèbe*, à la reconnaissance de leur unité qui n'exclut pas leur distinction. Unité et distinction de l'œuvre et de ses représentations ou exécutions multiples, que réunit dans la mobilité le concept majeur de *Darstellung*. Voilà ce que découvrait initialement le rappel de la tradition humaniste, telle qu'elle s'exprimait encore au dix-huitième siècle et chez Hegel⁴⁴. Procédant du platonisme et du christianisme, elle réunit également sensible et intelligible, sens et vérité. On découvrira ensuite la présence croissante et de plus en plus précise du platonisme, celui de la « participation », dans les pages consacrées à l'« actualité herméneutique d'Aristote » ou au « modèle de la dialectique platonicienne »⁴⁵. Cette présence se manifeste également dans l'élaboration constante de concepts correspondant à ce que sont actuellement et au fond la « compréhension » dans les « sciences de l'esprit » et la « réalité de la langue ». Il importe en somme, de reconnaître, à la lecture de *Vérité et Méthode*, le platonisme aussi évident qu'anonyme qui prend corps dans la quête de réponses aux questions actuellement posées par ce que l'on pourrait nommer le *retour de la vérité*, d'une vérité qui, dans le statut de l'œuvre d'art, des sciences de l'esprit ou de la langue, demande à être reconnue.

Telle est l'actualité dont la compréhension débouche tout naturellement sur un dialogue avec le platonisme pour non seulement éclairer le milieu dans lequel elle n'a pas cessé de se mouvoir mais déterminer clairement la face du platonisme qui émerge en elle et dont elle peut se réclamer. En cela consiste finalement l'inévitable circularité de l'itinéraire qui est passé d'un platonisme très globalement présupposé à un platonisme discerné et reconnu.

5. Qui est, si l'on n'exclut pas la comparaison avec l'œuvre de Balthasar, celui d'une « esthétique philosophique ». Il n'est guère contestable que, de part et d'autre, la dimension privilégiée soit celle de l'intelligible, considéré moins en lui-même que dans sa *manifestation*. Et l'on peut se demander si ce n'est pas dans le *retour de l'ensemble de l'expérience humaine à la vérité, passant par le retour exemplaire de celle-ci dans l'art, c'est-à-dire dans le sensible, exclu de la vérité par la révolution kantienne, qui le reléguait dans l'esthétique, que consiste la voie ouverte par Vérité et Méthode*.

44. Cf. ci-dessus p. 9 et suiv.

45. VM, p. 334 et suiv. / 317 et suiv. ; p. 335 / 368.

Il suffit pour s'en convaincre de se borner au rappel de la ligne suivie par la dernière section de l'ouvrage, celle qui est consacrée à l'« aspect universel de l'herméneutique⁴⁶ ». C'est en partant de la *spéculation* propre à l'interprétation et apparemment privilégiée par rapport à l'« appartenance » et à la « dialectique », déploiement du *Logos* qui ne se laisse confondre ni avec le *Logos* grec, ni avec celui de Hegel, que Gadamer aborde finalement le thème du beau, notamment dans les textes de Platon. On conçoit aisément qu'il ne s'en tienne pas à la face du platonisme qui souligne sa transcendance et qu'il s'attache à la déclaration mémorable du *Philèbe*, au mouvement qui oblige le Bien à se manifester dans le beau, dans les « formes » dont la consistance est mise en relief par leur éclat. Expression imagée sans doute mais d'une réalité dont le concept même, celui de spéculation, fait image. Ainsi il n'y aurait pas de rupture entre l'acquis conceptuel de *Vérité et Méthode* finalement rassemblé sous le concept de spéculation et le caractère imagé de l'expression dont usent le *Philèbe* et le *Phèdre*, de même qu'ultérieurement la métaphysique de la lumière. Gadamer pense, non sans raison, avoir institué ou plus exactement repris le dialogue qui ne verse ni dans la « mythologie », ni dans son opposé, que serait « le simple renversement dialectique dans le style de Hegel »⁴⁷. Il n'hésite pas à reconnaître sa proximité par rapport à la métaphysique, empruntant pour ainsi dire le chemin de crête qui ne verse conceptuellement ni dans celle de la substance, ni dans sa métamorphose en sujet ou objet de la connaissance scientifique⁴⁸. Ce qu'il doit au fil conducteur assuré par le discernement du thème de la beauté dans le platonisme. Il peut grâce à lui reprendre en raccourci l'ensemble de *Vérité et Méthode*, c'est-à-dire montrer, à la lumière de Platon plus que de Heidegger, l'universalité du modèle ontologique initialement découvert dans l'expérience de l'œuvre d'art. Car tel apparaît, dans une orientation correspondant à une face du platonisme, le modèle qui rattache les « sciences de l'esprit » à leur véritable inspiration et qui restitue au langage humain sa portée ontologique.

Voilà ce que montrent, par la démarche qui s'y exprime, les pages consacrées, d'une part, au *caractère événementiel de la compréhension*, de l'autre à un concept de *vérité* ou de l'être comme langage, à l'image du beau compris comme « *Lux splendens supra formatum* ». Elles se bornent à rappeler ce que souligne notamment la dernière page de *Vérité et Méthode*, en référence explicite à l'ontologie de l'art : « C'est [...] avec raison que l'on applique le même concept de jeu au phénomène herméneutique et à l'expérience du beau. Quand nous comprenons un texte, ce qui en lui a sens captive de la même manière que le beau⁴⁹. » Ce qui garantit en définitive la consistance de l'itinéraire proposé par Gadamer, c'est sa circularité comme « esthétique philosophique ». Virtuellement réduit par le kantisme à un secteur exclu de la vérité, le beau, c'est-à-dire, au-delà de toute restriction au domaine de l'art, la manifestation d'un sens qui s'impose, livre le modèle susceptible de rendre à la vérité toute l'expérience humaine.

46. VM, p. 500 / 478 et suiv.

47. VM, p. 510 / 488.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

*
* *

C'est ainsi une herméneutique de la vérité que l'on doit à Gadamer, on ne saurait trop le souligner. Ce qui n'exclut pas que l'on s'interroge sur les limites de l'herméneutique comme telle, dans laquelle l'auteur de *Vérité et Méthode* ne voit lui-même qu'un « correctif ». En sorte que l'on peut se demander si une doctrine de l'interprétation est en mesure d'introduire à ce que serait la vérité sous sa forme ultime. Sans vouloir ici même répondre à cette question⁵⁰, je voudrais au moins préciser ses contours, en me bornant à faire les remarques suivantes :

1. Telle que la présente Gadamer, une doctrine de l'interprétation voit assurément dans le « comprendre » le retour ou l'accès, par exemple, d'une œuvre non seulement au sens mais à la vérité, ce qui n'est possible qu'à l'œuvre qui s'est libérée du monde où elle est née. Modèle de l'œuvre « classique »⁵¹, que définit non pas l'appartenance à un passé lointain et révolu que l'on pourrait tout au plus restaurer mais l'universalité, dont fait preuve le platonisme ou le théâtre de Shakespeare en traversant les mondes différents, dans lesquels il continue à faire autorité. Cette œuvre a pu ou est en passe de se faire reconnaître par chacun de ces mondes comme porteuse de vérité, d'une vérité qui ne s'impose que dans l'interprétation, celle de la parole qui atteint son destinataire : elle présuppose ainsi une vérité d'un autre type : celle de l'universalité qui ne retombe jamais dans un passé révolu où elle disparaîtrait, car elle reste indéfiniment en mesure de redresser, d'exclure ou de « sursumer » toute particularité qui ferait obstacle à sa manifestation.

2. Cette vérité-là n'est pas celle qui pourrait prendre place dans une métaphysique de la lumière identique à celle qu'évoque *Vérité et Méthode*. Sans doute est-elle lumière mais non pas celle qui se borne à produire le jeu de clarté et d'ombre dans lequel les « étants » prennent forme. Il s'agit ici de la lumière qui ne compose pas avec les ténèbres. L'opposition ne peut être que radicale, dans la *Flûte enchantée*, entre la Reine de la Nuit, c'est-à-dire du mensonge ou de la mort, et Sarastro qui préside au royaume de la lumière, dans lequel Tamino et Pamina ne sont admis qu'au terme d'épreuves traversées entre la vie et la mort. Voilà ce que présuppose toute herméneutique de la vérité, mais ce qu'il ne lui appartient pas de prendre elle-même en charge. Elle ne s'attache, me semble-t-il, qu'aux œuvres originairement porteuses de vérité ou supposées telles et, en elles à la manifestation de cette vérité. Encore faut-il, pour accéder à la vérité qui est celle de l'interprétation, et dont Gadamer souligne l'« historicité », avoir, ne serait-ce que d'intention mais dans un choix proprement « nouménal », opté pour la lumière qui exclut les ténèbres. Ce que l'on ne peut pas attendre du « *deinos* » évoqué par Aristote. À la fin de *Vérité et Méthode* se distinguent deux faces du platonisme et seule est retenue celle qui consacre le retour de l'intelligible au sensible, du Bien aux belles formes dans lesquelles il se manifeste.

50. Que j'ai abordée, seulement abordée, dans « Niveaux de l'herméneutique selon Gadamer », dans *Penser la foi*, Mélanges offerts à Joseph Moingt, Paris, Cerf, p. 933-954 ; et *L'Herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 493-530.

51. Cf. VM, p. 306 et suiv. / 290.

PIERRE FRUCHON

Ne faut-il pas, avant de songer à ce retour, s'assurer que l'on a parcouru l'itinéraire inverse, celui qui rend au Beau ou au Bien même sa pureté et sa puissance, en le dégageant de toute figure à laquelle on risque de l'identifier ?