

## Philosophiques

### Gadamer lecteur de Dilthey

Johann Michel

---

Volume 45, numéro 1, printemps 2018

URI : [id.erudit.org/iderudit/1048613ar](https://id.erudit.org/iderudit/1048613ar)  
<https://doi.org/10.7202/1048613ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Michel, J. (2018). Gadamer lecteur de Dilthey. *Philosophiques*, 45(1), 21–38. <https://doi.org/10.7202/1048613ar>

---

#### Résumé de l'article

L'article examine la manière dont Gadamer lit, interprète et critique Dilthey dans *Vérité et méthode*. L'auteur se propose de reconstruire cette lecture, en la replaçant dans les débats herméneutiques contemporains, en fonction de trois « coupes » transversales : une « coupe » relative à la position de Dilthey dans l'histoire de l'herméneutique ; une « coupe » dans la critique de l'herméneutique méthodologique ; une « coupe » dans l'apport proprement diltheyen à une philosophie de la vie. La thèse consiste à montrer que le rapport de Gadamer à Dilthey n'est pas d'un seul tenant, même s'il est tout à fait central pour apprécier la portée de *Vérité et méthode*. C'est un problème d'inspiration diltheyenne qui anime le projet même de l'ouvrage — à travers une interrogation sur le fondement des sciences de l'esprit — mais en lui donnant une réponse d'inspiration heideggerienne.

---

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2018 Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

---

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. [www.erudit.org](http://www.erudit.org)

# Gadamer lecteur de Dilthey

JOHANN MICHEL

Université de Poitiers/EHESS (Paris)

**RÉSUMÉ.** — L'article examine la manière dont Gadamer lit, interprète et critique Dilthey dans *Vérité et méthode*. L'auteur se propose de reconstruire cette lecture, en la replaçant dans les débats herméneutiques contemporains, en fonction de trois « coupes » transversales : une « coupe » relative à la position de Dilthey dans l'histoire de l'herméneutique ; une « coupe » dans la critique de l'herméneutique méthodologique ; une « coupe » dans l'apport proprement diltheyen à une philosophie de la vie. La thèse consiste à montrer que le rapport de Gadamer à Dilthey n'est pas d'un seul tenant, même s'il est tout à fait central pour apprécier la portée de *Vérité et méthode*. C'est un problème d'inspiration diltheyenne qui anime le projet même de l'ouvrage — à travers une interrogation sur le fondement des sciences de l'esprit — mais en lui donnant une réponse d'inspiration heideggerienne.

**ABSTRACT.** — The article examines how Gadamer reads, interprets and critiques Dilthey in *Truth and Method*. The author proposes to reconstruct this reading, placing it in the contemporary hermeneutic debate, according to three transversal views : first relative to Dilthey's position in the history of hermeneutics ; second relative to the criticism of methodological hermeneutics ; and third relative to the diltheyen contribution to a philosophy of life. The main thesis is that Gadamer's relation to Dilthey is not univocal, even if Dilthey is quite central to appreciate the scope of *Truth and Method*. There is a problem of Diltheyenne inspiration that animates the project of this work — through a questioning on the foundation of the sciences of the spirit — but Gadamer gives a response of Heideggerian inspiration.

Gadamer n'a de cesse de rappeler que l'interprétation d'une œuvre, suivant un modèle dialogique, consiste à pouvoir reconstituer la question à laquelle elle est censée répondre. Si l'on essaie d'appliquer ce principe herméneutique à son maître-ouvrage, la tâche n'apparaît pas si aisée de prime abord lorsque l'on parcourt les grandes parties qui scandent *Vérité et méthode*<sup>1</sup>. Point de rapports immédiats entre l'expérience esthétique (première partie), l'épistémologie des sciences humaines (seconde partie) et l'universalité du langage (troisième partie). Écrit dans la seconde partie de la longue vie de l'auteur, l'ouvrage n'a pourtant pas été rédigé sous la forme d'une simple compilation de travaux antérieurs. Si l'on se fie à l'un de ses meilleurs commentateurs et traducteurs (Jean Grondin), Gadamer (qui confessait souvent ses difficultés d'écriture, parce qu'il « avait toujours la damnée sensation que Heidegger

---

1. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction intégrale revue et corrigée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.

regardait par-dessus son épaule ») a rédigé les parties de son livre au cours des vacances universitaires entre 1950 et 1959<sup>2</sup>.

Le titre même de l'ouvrage peut sembler assez énigmatique. En 1960, Gadamer soumet comme premier titre à son éditeur : « Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique » (qui figurera tout de même comme sous-titre à l'édition allemande). L'éditeur le refuse en raison de son caractère trop ésotérique. Gadamer propose alors un nouveau titre, *Compréhension et méthode*, avant de s'entendre avec son éditeur sur *Vérité et Méthode*. C'est peut-être le sous-titre qui permet, au moins pour les initiés qui connaissent les oppositions structurelles entre les courants herméneutiques, d'amorcer une compréhension du projet de l'œuvre. Il est bien question d'herméneutique philosophique dont les linéaments ont été préparés par l'auteur de *Sein und Zeit* contre les variantes épistémologiques, méthodologiques, philologiques de l'herméneutique de Schleiermacher à Dilthey. Une première lecture, qui confirmerait alors l'influence décisive de Heidegger sur Gadamer, ferait de *Vérité et méthode* un plaidoyer pour une herméneutique philosophique et ontologique (assimilée dans le titre à la « vérité »), contre une herméneutique de facture méthodologique.

Si cette lecture revêt une pertinence certaine, elle est aussi trop simple. Sinon on ne comprendrait pas pourquoi Gadamer accorde une place aussi décisive aux sciences humaines dans son ouvrage alors que Heidegger voyait dans les sciences humaines une régression méthodologique de l'herméneutique. À maints égards, *Vérité et méthode* renoue foncièrement, après le renversement ontologique heideggérien, avec une interrogation sur le fondement des sciences de l'esprit. On le confirme d'autant plus que *Vérité et méthode* a été en partie préparé par des cours qui avaient débuté dès les années 1930 et dont le titre était « Introduction aux sciences humaines ». Or cette interrogation ne peut faire l'impasse sur le philosophe allemand qui a sans doute le plus contribué à réfléchir sur le fondement des sciences de l'esprit. Nul hasard en ce sens si Dilthey est l'un des interlocuteurs privilégiés de *Vérité et méthode*.

Si les perplexités ne sont point levées sur la coexistence entre le projet très heideggérien d'une herméneutique philosophique et le projet très diltheyen d'une interrogation sur le fondement des sciences de l'esprit, au moins peut-on dégager le problème auquel tente de répondre *Vérité et méthode* : sur quels principes peut-on asseoir le fondement des sciences de l'esprit ? Est-ce sur des principes hérités des sciences de la nature comme le prône le positivisme de tradition française (Comte) ou de tradition anglaise (Mill) ? Est-ce sur la base de principes méthodologiques spécifiques, comme le *Verstehen*, suivant la voie de l'herméneutique de Dilthey ? Ou alors faut-il repenser un fondement en dehors de toute méthode, à partir par exemple de

---

2. J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 237.

l'expérience esthétique? C'est bien entendu, comme on va le voir, la troisième voie qui constitue l'originalité de la voie professée par Gadamer. Cette voie, Dilthey en est à la fois éloigné (du fait de son attachement à un fondement méthodologique qui le rattache au néo-kantisme) et *proche* (du fait de sa formulation d'une philosophie de la vie). Il est certain en revanche que l'on ne comprendrait pas le sens et la portée de *Vérité et méthode* sans une (re)lecture serrée du Dilthey de Gadamer qui tient de l'influence inversée que Heidegger a exercée sur lui. Tel est l'objet de notre contribution.

On se propose ainsi de construire notre propos en fonction de trois « coupes » transversales sur lesquelles se joue la lecture de Gadamer de Dilthey dans *Vérité et méthode*: une « coupe » relative à la position de Dilthey dans l'histoire de l'herméneutique; une « coupe » dans la critique de l'herméneutique méthodologique; une « coupe » dans l'apport proprement diltheyen à une philosophie de la vie.

### Une histoire de l'herméneutique en trompe l'œil

Les développements les plus conséquents que Gadamer consacre à Dilthey dans *Vérité et méthode* apparaissent dans la seconde partie de l'ouvrage et plus précisément dans la première section la plus explicitement consacrée au problème de la fondation des sciences de l'esprit. À travers une critique de l'herméneutique méthodologique, Gadamer se livre en même temps à une histoire des origines de l'herméneutique, en particulier depuis l'herméneutique générale de Schleiermacher, issue au départ de la philologie. Le projet du théologien allemand vise à proposer une théorie générale de l'interprétation valable pour tout texte (religieux, juridique, littéraire). La question de l'interprétation des textes remonte certes à des sources chrétiennes et grecques très anciennes. Toutefois, sa théorisation et sa systématisation apparaissent très clairement dans le contexte allemand de la théologie protestante du XIX<sup>e</sup> siècle (Ast, Schlegel, Wolff, Schleiermacher)<sup>3</sup>. On assiste ensuite à un mouvement d'extension de la question de l'interprétation à l'histoire sous l'influence notamment de Ranke et de Droysen et de l'école historique allemande: la réalité historique doit être interprétée comme un texte à déchiffrer. Dilthey hérite directement et participe de manière exemplaire à ce double ancrage de l'herméneutique, à la fois dans la tradition philologique (il fera de Schleiermacher, auquel il a consacré une biographie monumentale, le père spirituel de l'herméneutique moderne<sup>4</sup>) et dans la tradition de l'épistémologie historique.

3. Sur ce contexte voir *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey* (seconde édition revue et augmentée), sous la direction d'André Laks et Ada Neschke-Hentschke, Lille, Septentrion, 2008.

4. J. Quilien, « Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique: les principes de l'herméneutique de W. von Humbolt » in *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey* (seconde édition revue et augmentée), *ibid.*, p. 71-105.

Sur la question des origines de l'herméneutique (en particulier la scansion Schleiermacher-Dilthey-Heidegger), Gadamer reste, comme Ricœur<sup>5</sup> et d'autres spécialistes comme Jean Grondin<sup>6</sup>, très proche de l'interprétation de Dilthey lui-même. Ce n'est pas le cas en revanche de Jean Quillien qui préfère sacrer Humboldt plutôt que Schleiermacher au titre du père de l'herméneutique moderne. C'est que le mouvement de dérégionalisation de la science des textes vers la science de l'histoire serait déjà à l'œuvre chez von Humboldt. On comprend mieux, à travers ce commentaire, la stratégie interprétative de Jean Quillien. À la scansion traditionnelle de l'histoire de l'herméneutique (Schleiermacher-Dilthey, etc.), il est préféré une nouvelle lignée : Humboldt-Dilthey-Heidegger-Gadamer.

Ce renversement de paternité, pour être tout à fait détonant, n'en suscite pas moins des perplexités. La première est que, de l'avis même de Quillien, jamais von Humboldt (à la différence de Schleiermacher) n'a proposé de théorie générale de l'interprétation, uniquement en revanche des tentatives de compréhension partielle. Seule l'histoire a fait l'objet d'une exposition théorique. Si l'on définit l'acte de naissance de l'herméneutique par la gestation d'une théorie générale de la compréhension interprétative, comment, dans ces conditions, Humboldt pourrait-il en être le digne pionnier ? C'est en partie par une pirouette que J. Quillien répond à cette objection en montrant que si von Humboldt n'a pas proposé de théorie générale de la compréhension, il l'a pratiquée dans de nombreux registres disciplinaires : « [P]our comprendre ce que l'on a compris, il faut au préalable, tout simplement, avoir compris, et pour cela s'être plongé dans la positivité des savoirs spécialisés aussi divers possibles<sup>7</sup>. »

Si von Humboldt n'a pas forgé une théorie générale de l'acte de comprendre, c'est finalement Jean Quillien qui contribue, en somme, à l'expliquer, par tout un travail de reconstruction philologique. C'est à cette condition que l'interprète peut en faire le père de l'herméneutique moderne. Finalement, Quillien procède à propos de Humboldt de la même manière que Ricœur à propos de Schleiermacher : comprendre mieux l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même en dégagant une fondation méthodologique qui échappe en partie à la *conscience* de l'auteur. C'est également par la même démarche que Quillien peut établir une filiation entre Humboldt et Dilthey.

5. Cette partition est particulièrement visible dans l'article « La tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher et de Dilthey » (in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 75-100) dans lequel Ricœur fait de Schleiermacher l'origine de l'herméneutique moderne.

6. Le plan même de son ouvrage *L'herméneutique* épouse la scansion des origines de l'herméneutique (Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer, etc.), en y ajoutant la médiation de Bultmann (présent également chez Ricœur). Tout en étant très proche de Gadamer (mais aussi de Ricœur), Grondin intègre également dans son panorama à la fois l'herméneutique critique (Habermas, Apel) et l'herméneutique post-moderne (Derrida, Vattimo, Rorty).

7. J. Quillien, « Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique : les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt », *op. cit.*, p. 97.

Ce dernier, pour les raisons déjà évoquées, revendique explicitement l'héritage de Schleiermacher comme origine de l'herméneutique moderne. En fait, Dilthey n'aurait pas conscience que son digne prédécesseur n'est pas celui qu'il pense (Schleiermacher), mais celui qui préfigure le mouvement de dérégionalisation de l'herméneutique (von Humboldt). C'est donc Jean Quillien qui élève Dilthey à la conscience de sa filiation véritable !

Tout oppose la lecture de Quillien à celle de Gadamer qui reste dans les pas de l'histoire traditionnelle des origines de l'herméneutique (autour de Schleiermacher), fidèle à Dilthey lui-même dans son entreprise d'historicisation. Mais cette fidélité a ses limites dès lors que Gadamer ne cesse en même temps de montrer les contradictions de l'entreprise diltheyenne. Pour ce qui concerne l'herméneutique historique, la contradiction se pose entre une philosophie idéaliste de l'histoire héritée de Hegel et une historiographie empirique méfiante à l'égard de toute téléologie de l'histoire. Contradictions que Gadamer place sous le signe des apories de l'historicisme. La tension se redouble entre une herméneutique adossée à un projet néo-kantien d'épistémologie et une herméneutique puisant ses sources dans le romantisme. D'un côté, il s'agit, par un mouvement de rupture avec la métaphysique, de donner des principes rigoureux d'interprétations des textes et de la réalité historique. C'est ce que l'on trouve par exemple chez Dilthey lorsqu'il cherche à fonder une critique de la raison historique sur le modèle de la critique de la raison scientifique que Kant a élaborée dans la *Critique de la raison pure*. D'un autre côté, ni Dilthey ni *a fortiori* Schleiermacher n'ont rompu avec le soubassement romantique de l'herméneutique psychologique qui consiste pour l'interprète à mieux comprendre un auteur qu'il ne s'est compris lui-même. Or il est remarquable que, aux yeux de Gadamer, ni le fondement néo-kantien ni le fondement romantique de l'herméneutique ne permettent de saisir la plénitude de l'acte de comprendre et d'interpréter. La première parce qu'elle ne dépasse pas la relation objectivante sujet-objet faute de reconnaître la dimension participante de l'acte d'interpréter. La seconde, trop intuitive, parce que l'accès à la génialité de l'auteur ne permet pas de saisir la teneur de l'œuvre même qui doit être interprétée.

Il est essentiel de s'attarder ici sur la question de l'unité ou de la discontinuité de l'herméneutique de Dilthey qui fait débat parmi les spécialistes. Il est certain que Gadamer dispose d'une très bonne connaissance de l'œuvre d'ensemble de Dilthey, pour l'avoir éditée et enseignée. Mais il tend, comme d'autres commentateurs, à l'instar de Ricœur<sup>8</sup>, à minorer la rupture avec le psychologisme de Dilthey qui intervient avec la publication de

---

8. P. Ricœur, « La tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher et Dilthey », *op. cit.*, p. 75-101. Ricœur prend faiblement en considération « le second Dilthey » dans sa généalogie de l'herméneutique. L'accusation de psychologisme et d'idéalisme est récurrente sous sa plume alors qu'il aspire justement à bâtir, comme Gadamer, une herméneutique post-romantique libérée de toute interprétation des « intentions » de l'auteur d'un texte.

l'*Aufbau*: *L'édification du monde historique*<sup>9</sup>. Si l'on suit S. Mesure<sup>10</sup> sur ce point, Dilthey s'est détaché de l'herméneutique romantique au profit d'une herméneutique ensembliste qui fait de l'œuvre elle-même, indépendamment des intentions de l'auteur, le support de l'interprétation. Or, dans le passage supposé d'une fondation psychologique à une fondation herméneutique des sciences de l'esprit, Gadamer reconnaît pour sa part que Dilthey n'a jamais dépassé le « stade des esquisses » :

C'est ainsi que, dans la partie terminée de l'*Aufbau*, l'autobiographie et la biographie — deux cas à part d'expérience et de connaissance historique — conservent un poids excessif qui n'est pas vraiment justifié. Car nous avons bien vu que le problème de l'histoire n'est pas de savoir comment un contexte général peut être vécu ou connu, mais comment peuvent être connus des contextes que personne n'a vécus comme tels<sup>11</sup>.

Nul doute que le premier Dilthey, surtout celui du *Monde de l'esprit*<sup>12</sup>, cherche à fonder l'ensemble des sciences de l'esprit sur la base de la psychologie: la compréhension suppose que l'historien, selon le dispositif de la « sympathie » (*Nachfühlung*), retrouve les états d'âme des acteurs historiques et « revive » en quelque sorte ce qu'ils ont vécu. Or, la publication de *L'édification* (1895), contrairement à l'affirmation un peu rapide de Gadamer, marque plus qu'une esquisse de changement, à savoir un remaniement complet de l'herméneutique de Dilthey, au point que ce dernier n'hésite pas à qualifier « d'erreur habituelle » la façon de « désigner le cours de la vie psychique, comme notre savoir de cette dimension interne<sup>13</sup> ». Certes, comme le souligne avec raison Gadamer, on retrouve encore dans *L'édification* le modèle de la biographie et de l'auto-biographie qui pourrait laisser penser que la critique du psychologisme n'est que de surface, comme s'il s'agissait de remonter des données matérielles aux intentions vécues par des acteurs individuels.

En fait, il s'agit d'un changement en profondeur qui n'est pas étranger à la tournure très hégélienne d'envisager le monde de l'esprit, c'est-à-dire comme des institutions du sens, sans connotation métaphysique. Et c'est ici que l'herméneutique ensembliste (compréhension réciproque du tout et des

9. W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, présentation et traduction de S. Mesure, Paris, Cerf, 1988.

10. S. Mesure, présentation, W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988, p. 21. S. Mesure reprend avec d'autres la thèse de Misch (et aussi de Groethuysen) qui a joué un rôle considérable d'édition, de médiation et de diffusion de l'œuvre de Dilthey. Sur l'histoire et les débats de la réception de l'œuvre de Dilthey, voir Jean-Claude Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey, entre néo-kantisme et phénoménologie*, Lille, Septentrion, 2002.

11. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 244.

12. W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1992.

13. W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, op. cit.,

parties), qui procède initialement de la compréhension du texte, prend une place saillante. Ainsi, dans l'exemple du droit que donne Dilthey, il ne s'agit pas de partir des systèmes juridiques déjà existants pour remonter aux intentions mystérieuses du législateur, mais de reconstruire l'ensemble interne de ces systèmes qui en expriment « l'esprit ». C'est le cas par exemple de l'histoire du droit romain :

La connaissance de cet esprit n'est pas une connaissance psychologique. Elle consiste à remonter à un produit spirituel à partir d'une structure et d'une normativité qui lui sont propres. Tel est sur quoi repose la science juridique, de l'interprétation d'un *corpus juris* à la compréhension du droit romain et à la comparaison des droits les uns avec les autres<sup>14</sup>.

On peut même affirmer que la transformation de l'herméneutique que Gadamer appelle de ses vœux est déjà préfigurée dans le second Dilthey « dans la mesure où l'on n'envisage plus l'individualité et son opinion, mais la vérité de la chose, un texte non plus compris comme simple expression de la vie, mais pris au sérieux dans sa prétention à la vérité<sup>15</sup> ». Mais, paradoxalement, cette prétention à la vérité est aux antipodes d'une démarche méthodologique que l'on peut précisément rencontrer chez Dilthey. Et c'est là — et non pas dans le rejet du psychologisme — que les deux philosophes allemands se séparent radicalement. Car, aux yeux de Gadamer, comprendre un texte n'est pas mieux comprendre — malgré la prétention à la vérité d'un texte : *dès que l'on comprend, on comprend autrement*.

### Méthode objectivante et expérience esthétique

Si l'on peut dire que la critique du psychologisme que Gadamer adresse au second Dilthey rate quelque peu sa cible (versant anti-romantique de la critique), en revanche, il convient d'évaluer la pertinence de la critique du méthodologisme (versant anti-kantien de la critique). Celle-ci est récurrente tout au long de l'ouvrage et s'impose dès les premières pages. On a vu que l'on pouvait qualifier, de l'aveu même de Gadamer, l'entreprise épistémologique de Dilthey de critique de la raison historique qui trouve une inspiration directe dans la critique kantienne de la raison pure appliquée à la connaissance des sciences de la nature. Cependant, cette analogie ne revient aucunement pour Dilthey à appliquer aux phénomènes historiques et sociaux, à la différence du positivisme de Mill ou de Comte, les mêmes prin-

14. *Ibid.*, p. 34.

15. *Ibid.*, p. 34. Nous partageons ainsi avec Jean-Claude Gens l'idée selon laquelle l'herméneutique du dernier Dilthey anticipe largement sur celle de Gadamer et de Ricoeur : « L'herméneutique diltheyenne des œuvres est principalement indissociable d'une herméneutique du monde. Autrement dit, c'est non seulement chez Dilthey que s'accomplit déjà le passage du second au troisième moment de l'histoire de l'herméneutique telle que la pense Szondi. Passage d'une herméneutique de l'auteur à celle des œuvres » (J.-C. Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey*, op. cit., p. 169).



cipes méthodologiques que ceux qui ont cours dans les sciences dites de la nature (induction, expérimentation, mathématisation). De là la célèbre distinction entre la *compréhension* qui singularise la méthode des sciences de l'esprit et l'*explication* censée s'appliquer aux sciences de la nature. Toute l'attention de Dilthey consiste donc à doter les sciences de l'esprit d'une méthodologie propre en se fondant, soit sur un modèle psychologique (premier Dilthey), soit sur un modèle ensembliste (second Dilthey).

Gadamer n'hésite pas, bien entendu, à porter le sens de cette démarcation à l'attention du lecteur. Toutefois, fait remarquable, il tend à minimiser le projet d'autonomisation des sciences de l'esprit proposé par Dilthey. La surprise est que Gadamer reproche finalement à Dilthey d'être resté trop proche du modèle des sciences de la nature. Il est vrai, même si ce n'est pas le sens de la critique de Gadamer, que l'on a parfois tendance à dramatiser l'opposition entre *comprendre* et *expliquer*. On trouve très clairement cette dramatisation dans la lecture que fait par exemple Ricœur de la dichotomie qu'il juge « ruineuse » entre expliquer et comprendre<sup>16</sup>. Rejeter l'explication de la méthodologie des sciences humaines et sociales risquerait, selon Ricœur, de mettre à mal leur statut même de science. En d'autres termes, c'est à la fois à partir d'un autre concept de compréhension, épuré de tout psychologisme et sur la base d'une dialectique inédite entre expliquer et comprendre que Ricœur aspire également à édifier une épistémologie herméneutique des sciences humaines et sociales. Avec Ricœur, l'explication est réintégrée dans l'épistémè des sciences humaines et sociales, sans que, pour autant, le mode d'explication ne soit emprunté au modèle des sciences de la nature. Il reviendra à la linguistique structurale d'assurer l'assise épistémologique de l'explication. Il n'est donc pas question d'opposer vérité et méthode, compréhension et explication, mais, selon l'adage forgé par Ricœur, *d'expliquer plus, pour comprendre mieux*.

En fait, il y a une certaine confusion dans l'interprétation que proposent conjointement Ricœur et Gadamer de l'épistémologie de Dilthey, fût-ce au nom de visées opposées : mise en dialectique de l'explication et de la compréhension pour le premier, primat de la vérité sur la méthode pour le second. En réalité, Dilthey montre très bien que, sous un point de vue, les phénomènes historiques peuvent être justifiables d'une explication sur le modèle des sciences de la nature parce que l'homme est aussi un être naturel, soumis donc au déterminisme universel de la Nature. Une méthode causaliste a ici toute sa justification qui ne peut que susciter la méfiance d'un Gadamer. Sauf que l'Homme n'est pas seulement un être naturel, mais il est également une entité spirituelle (avec des valeurs, des buts, etc.). Et c'est à ce titre, pour rendre compte de cette dimension, qu'une autre méthodologie est requise au titre précisément de la *Verstehen*. En d'autres termes, Dilthey ne s'oppose pas au modèle de l'explication en tant que tel (ce que passe sous

---

16. P. Ricœur, « Expliquer et comprendre », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 165.

silence Ricœur) mais au *réductionnisme* positiviste qui veut que seules des méthodes explicatives issues des sciences de la nature puissent servir de fondement aux sciences de l'esprit.

Cette distinction et cette démarcation sont en revanche inessentiels du point de vue de la radicalité de l'herméneutique telle que l'envisage Gadamer. Inessentiels dans la mesure où le problème n'est pas le choix entre deux méthodes, mais dans la justification même d'une méthode pour penser le sol des sciences de l'esprit. C'est que l'idée même de méthode suppose un fondement qui renvoie lui-même à une épistémologie néo-kantienne. Il suffit qu'il y ait justification d'une méthode, c'est-à-dire d'un rapport objectivant entre l'interprète et la chose à interpréter, pour jeter un discrédit sur l'entreprise en question, laquelle masque de fait notre participation ontologique aux choses mêmes d'un texte, d'une œuvre, d'une tradition : « Quelle que soit la mesure, objecte Gadamer, dans laquelle Dilthey a défendu l'autonomie épistémologique des sciences de l'esprit, ce que l'on appelle méthode en science moderne reste pour lui une seule et même chose, qui ne trouve manifestement son expression particulièrement exemplaire que dans les sciences de la nature<sup>17</sup>. »

Si l'on s'appuie toutefois sur d'autres textes de Gadamer<sup>18</sup>, comme le montre Marc-Antoine Vallée<sup>19</sup>, la virulence à l'égard de la distanciation méthodologique apparaît moins radicale. De ces textes, il ressort en effet que si Gadamer maintient le primat de notre appartenance au langage, il justifie pleinement l'existence des sciences du langage, donc une forme de distanciation méthodologique, sous certaines conditions cependant :

La thèse de Gadamer est, plus modestement, qu'il faut résister aux conceptions réductrices véhiculées par *certaines* théories linguistiques et surtout par *certaines* philosophies du langage qui auraient pour effet de nier ou de recouvrir notre appartenance première et fondamentale au langage au nom d'un idéal d'objectivation emprunté au modèle des sciences exactes. Il est possible d'opérer une distanciation visant une certaine objectivation, mais en gardant à l'esprit que cette distanciation est toujours relative, du fait qu'elle découle d'un travail méthodique d'abstraction et qu'elle présuppose nécessairement une appartenance première au langage<sup>20</sup>.

La voie de l'herméneutique frayée par Gadamer apparaît ainsi moins courte et peut-être pas aussi anti-méthodologique qu'on ne le dit parfois, y compris dans *Vérité et méthode*. On peut affirmer que, même chez Heidegger, une forme de méthode est justifiée au titre précisément de l'explicitation

17. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit, p. 23.

18. H. G. Gadamer, « Texte et interprétation », *L'art de comprendre*, tome 2 : *herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1982.

19. Marc-Antoine Vallée, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

20. *Ibid.*, p. 96.

(*Auslegung*) du *Dasein* ou de la déconstruction de l'histoire de la métaphysique. C'est encore plus vrai chez Gadamer pour lequel les traditions de sens ne sont jamais reçues passivement, bien qu'elles nous portent à notre insu. L'idée d'un travail interprétatif est consubstantielle à la voie de l'herméneutique ontologique. Même dans *Vérité et méthode*, Claude Romano<sup>21</sup> montre avec justesse que, si Gadamer s'oppose bien à l'idée de méthode, parfois de manière polémique, c'est surtout selon l'acception cartésienne. Sont à la fois pris pour cible le fondement logico-mathématique d'une telle méthode (axiomatique) et le principe sous-jacent d'une application mécanique de la règle aux cas (jugement déterminant).

La critique de ce méthodologisme estimé réducteur ne se traduit pas dans le rejet de toute méthode et de tout usage de règles. L'usage de règles que pratique l'herméneute est davantage réfléchissant que déterminant et suppose « une capacité pratique » attentive au contexte et à la singularité des cas. Les règles en question sont moins tirées de l'axiomatique que de l'expérience: « Leur valeur méthodique n'est pas celle d'une connaissance de lois sous lesquelles on pourrait subsumer de manière univoque les cas particuliers. Les règles d'expérience exigent plutôt une utilisation qui ait elle-même de l'expérience et ne sont ce qu'elles sont que dans un tel usage<sup>22</sup>. » Un tel jugement pratique en situation, parent de la *phronèsis* aristotélicienne, est bien une forme de méthode adaptée au mieux à la morale, au droit et plus généralement aux sciences de l'esprit. Un tel jugement pratique requiert aussi bien de l'expérience que du discernement.

Sous cette lecture, l'opposition entre vérité et méthode apparaît moins radicale, même si Gadamer, dans d'autres passages de son maître ouvrage, la dramatise lui-même à l'excès. Sous cette lecture, l'opposition entre herméneutique méthodologique et herméneutique ontologique semble moins marquée, du moins si l'on prend soin de ne pas réduire par exemple l'herméneutique de Schleiermacher à son usage de techniques interprétatives. Que l'herméneutique nécessite une *Kunstlehre*, voire plusieurs, ne dit pas comment déterminer l'application des règles aux cas. En d'autres termes (et c'est l'intérêt de la lecture de Romano), les règles ne sont pas suffisantes à une compréhension juste<sup>23</sup>.

Toutefois, on ne suivra pas entièrement Romano dans son entreprise d'unifier la tradition herméneutique, encore moins dans son rejet radical de méthodes d'analyses non herméneutiques (comme le structuralisme). On le suivra volontiers, en revanche, dans la démarche qui consiste à atténuer et à mettre en perspective l'antiméthodologisme de Gadamer.

21. Claude Romano, « La règle souple de l'herméneutique », *Critique*, tome LXXI- N. 817-818, juin-juillet 2015, p. 464-479.

22. H-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 262.

23. Claude Romano, « La règle souple de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 469.

C'est à ce stade qu'il faut faire place à la voie propre de Gadamer en vue de donner une assise aux sciences de l'esprit, voie qui ne repose ni sur le modèle positiviste, ni sur le modèle de l'herméneutique romantique, ni sur le modèle méthodologique néo-kantien. C'est une racine qui doit beaucoup à une réinterprétation heideggérienne de l'herméneutique, au sens de la compréhension participante, au sens d'une compréhension toujours enracinée dans une pré-compréhension. Toutefois, ce n'est pas l'ensemble des déclinaisons de l'herméneutique de Heidegger qui permet de comprendre la manière dont Gadamer donne une « solution » à la fondation des sciences de l'esprit.

Si l'on reprend littéralement les trois orientations herméneutiques heideggériennes dégagées par Jean Grondin, force est de reconnaître de prime abord qu'elles sont pour certaines étrangères à la trame philosophique privilégiée dans *Vérité et méthode*. D'une part, l'herméneutique de la facticité autant que celle du *Dasein* ne font pas l'objet d'une réappropriation franche par Gadamer: l'idée d'auto-aliénation de notre être-là, la vocation quasi-stoïcienne de la « résolution devançante » de l'être-pour-la-mort sont absentes de son projet de refondation herméneutique. D'autre part, la démarche déconstructionniste de l'histoire de la métaphysique, avec l'oubli de la question de l'être comme motif, est aux antipodes d'une herméneutique qui fait au contraire des traditions de sens les conditions de toute compréhension :

Si Gadamer s'inspire beaucoup du dernier Heidegger, du penseur de l'histoire, du langage et de l'œuvre d'art, on ne peut identifier le projet d'une herméneutique de l'histoire de la métaphysique, qui se proposerait de préparer un nouveau commencement de la pensée. En fait, rien n'est peut-être plus "métaphysique" que l'idée d'un nouveau ou d'un "autre commencement". Pour Gadamer, comme on sait, on commence toujours quelque part, en s'insérant dans un dialogue, qui est en principe toujours ouvert puisque les frontières du langage peuvent s'élargir<sup>24</sup>.

L'influence de l'ontologie heideggérienne sur Gadamer se joue sur un autre plan qui concerne directement le projet de *Vérité et méthode*: déterminer les conditions de l'événement de la compréhension. Ce n'est pas l'explicitation d'un être tourné vers sa propre dérélition qui intéresse Gadamer dans la philosophie heideggérienne. Ce sont davantage les structures pré-compréhensives dans toute compréhension qui précèdent le mode d'objectivation de la science moderne. Les analyses de l'historialité du *Dasein* comme terreau ontologique de la science historique en sont les meilleures illustrations. La leçon heideggérienne la plus essentielle est le remplacement du comprendre dans l'existence (avant d'en faire une condition de connaissance des sciences humaines) qui conduit Gadamer à la réhabilitation des préjugés: « L'accent porte donc moins sur l'existence elle-même et la possibilité qui est la sienne de se comprendre (et de s'interpréter) de manière authentique, à

24. J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, op. cit., p. 74.

partir de l'être-pour-la-mort, que sur la compréhension telle qu'elle s'accomplit de fait, dans l'art et les sciences humaines qui servent encore de modèle à Gadamer<sup>25</sup>. »

La réappropriation, par Gadamer, de l'herméneutique heideggerienne n'est donc pas d'un seul tenant et se cristallise surtout sur les conditions de l'événement de la compréhension<sup>26</sup>. Toute son originalité consiste toutefois, sur la base de cette déclinaison de l'herméneutique, à ne jamais perdre de vue le problème initial de Dilthey. Ce qu'il y a cependant de si peu heideggerien dans cette voie apparaît nettement dans les premières pages de l'ouvrage consacrées aux savoirs humanistes (littérature, philologie, etc.) et à leur importance pour la formation et pour l'éducation des individus, au sens de la *Bildung* et du « roman de formation ».

C'est plus précisément dans l'expérience de l'œuvre d'art que Gadamer tente de puiser des ressources pour penser analogiquement la réalité du monde l'esprit. Non pas au sens d'un jugement esthétique qui nous ferait rechuter dans une distanciation méthodologique aliénante, mais au sens de l'expérience du jeu, centrale pour comprendre l'herméneutique participante de Gadamer. Ainsi, comprendre une œuvre d'art revient à nous laisser prendre à un jeu qui nous dépasse. Expression qui signifie que le joueur est d'emblée soumis au jeu comme un interprète par rapport à une œuvre d'art. C'est en ce sens que je participe à une œuvre qui m'interpelle, me transporte, me transfigure et qu'il y a un événement du comprendre.

C'est par analogie avec l'expérience de l'art comme jeu que Gadamer espère repenser le fondement des sciences de l'esprit, non plus donc comme méthode aliénante, mais comme événement, révélation, rencontre. Cette posture à la fois anti-méthodologique et anti-subjectiviste amène Gadamer, avec une part certaine de provocation, à réhabiliter les préjugés pourfendus aussi bien par le rationalisme des Lumières que par le positivisme. Non pas tout préjugé, notamment les pré-jugements par précipitation, mais les pré-jugés comme catégories de toute compréhension qui nous sont léguées par la tradition. C'est en ce sens que Gadamer distingue le préjugé comme *Vorurteil*, comme jugement non fondé, et le préjugé comme *Praejudicium*, que l'on rencontre par exemple dans la pratique judiciaire sous la forme du précédent, de la jurisprudence, de la décision juridique antérieure qui autorise un jugement définitif. Plus généralement, il y a un « travail de l'histoire » qui participe de toute compréhension. Le préjugé n'est point un obstacle épistémologique, mais une condition de toute compréhension. Guy Deniau a raison de rapprocher sur ce point la fonction positive du préjugé comme *Praejudicium* chez Gadamer et la fonction positive du corps propre (*Leib*) par opposition au corps comme objet intramondain (*Körper*) chez Husserl.

25. *Ibid.*, p. 78.

26. Sur ce point, voir les analyses lumineuses de Jean Grondin, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, p. 48-63.

Dans les deux cas, il s'agit « d'un ici central ultime<sup>27</sup> », marque indélébile de notre finitude spatiale et historique, à partir de laquelle prennent sens toutes les orientations (le là-bas d'un autre corps, l'à-côté d'une chose, le lointain d'une œuvre littéraire, le futur d'une projection, etc.). Paradoxalement, cet ici central du corps propre et du préjugé est la plupart du temps ignoré, comme une force muette à partir de laquelle le monde prend sens.

### Sciences de l'esprit et philosophie de la vie

La lecture de Dilthey par Gadamer ne se résume point dans la critique du méthodologisme, fût-elle plus complexe qu'on ne le dit. Outre la reprise d'un problème diltheyen (le fondement des sciences de l'esprit), tout en lui donnant une solution heideggérienne, du moins sous le versant de l'événement de compréhension, il y a un élément central dans l'œuvre du second Dilthey qui attire plus que l'attention de Gadamer. Cet élément n'est autre qu'une philosophie de la vie. En quoi cette philosophie de la vie rétroagit-elle sur l'enjeu même de la fondation des sciences de l'esprit ?

Notion centrale de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la vie, chez Dilthey, n'a pas le sens biologique qu'on lui prête à l'époque dans les sciences naturelles. Elle ne s'assimile pas pour autant à l'acceptation de la Volonté de puissance qu'elle peut recevoir chez Schopenhauer ou chez Nietzsche, même si elle peut avoir une résonance bergsonienne, sans être strictement vitaliste, pour autant que la vie chez l'auteur de *l'Édification* rime avec création et productivité<sup>28</sup>. Force est de constater des équivoques semblables entre une vie tirée, soit du côté de l'*Erlebnis*, du vécu psychique, du flux de conscience individuel (dans une optique psychologique ou transcendantale), soit du côté de la *Lebenswelt*, le monde-de-la-vie dans le sens du monde quotidien et des communautés culturelles, des activités préscientifiques et pré-objectivantes.

Que ce soit dans un sens ou dans l'autre, Dilthey ne cesse d'affirmer que la vie constitue l'objet des sciences de l'esprit. Ce qui intéresse foncièrement Gadamer dans la démarche de Dilthey tient précisément dans la manière dont celui-ci tente de reconstruire, dans la seconde partie de *l'Édification*, les différents niveaux de constitution de la vie des individus en fonction du rapport perceptif et sensoriel à leur environnement, à leurs souvenirs, aux autres et aux communautés. Certes, le modèle de l'autobiographie, à même de rendre compte des connexions de l'expérience vitale et la perspective d'une unification de l'existence, continue de susciter les méfiances de Gadamer. Néanmoins, la promesse d'analyser les manières de se comprendre dans une attitude naturelle, préscientifique, intéresse au plus haut point l'auteur de *Vérité et méthode*, attitude qui n'est pas éloignée de l'ana-

27. Guy Deniau, *Qu'est-ce qu'interpréter ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 57.

28. Sur une comparaison entre le concept de vie chez Husserl et chez Dilthey, voir Nathalie Zaccai-Reyners, *Le monde de la vie 1. Dilthey et Husserl*, Paris, Cerf, 1995.

lytique du *Dasein* qui définit le comprendre essentiellement comme mode d'être au monde.

La démarche inaugurée par Dilthey est d'autant plus heuristique que la subjectivité de l'expérience vécue se déploie toujours à partir d'une objectivation de la vie dans un sens hégélien, à rebours de tout subjectivisme :

Ces manifestations de la vie, telles qu'elles se présentent à la compréhension dans le monde extérieur, sont en quelque sorte noyées dans l'ensemble de la nature. Cette vaste réalité extérieure de l'esprit nous environne toujours. Elle est une réalisation de l'Esprit dans le monde sensible, de l'expression fugitive d'un visage jusqu'au règne séculaire d'une constitution ou d'un code juridique. Chaque extériorisation particulière de la vie représente dans le domaine de cet esprit objectif une dimension de communauté. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui s'y comprend ; l'individu vit, pense et agit dans une sphère de communauté et il ne parvient à la compréhension que dans une telle sphère<sup>29</sup>.

Alors que le monde de la nature est essentiellement accessible par la médiation des données sensibles, le monde de la culture ou de l'esprit l'est par la médiation des significations. C'est parce que la vie est appréhendée comme ensemble de significations objectivées qu'elle rend précisément nécessaire une herméneutique.

L'introduction d'une philosophie de la vie au cœur de l'esprit objectif a une implication ontologique considérable qui donne une nouvelle orientation au mouvement d'extension de l'herméneutique à la science historique. C'est que la vie humaine est déjà en quelque sorte sa propre exégèse : la vie signifiante peut se saisir elle-même parce que la vie a déjà sa propre structure herméneutique. L'historien interprétant a donc affaire à une réalité historique qui est déjà auto-interprétative. Significations acquises et sédimentées, valeurs partagées constituent la trame et le dynamisme de la vie qui s'interprète elle-même. En remplaçant le comprendre et l'interpréter au cœur de l'existence humaine, Dilthey fait plus qu'anticiper le renversement ontologique de l'herméneutique dessiné d'abord par Heidegger, puis infléchi par Gadamer : « Le monde historique est toujours là, et l'individu ne le contemple pas simplement de l'extérieur, mais il y est impliqué [...]. Nous sommes des êtres historiques avant d'être des êtres qui appréhendons l'histoire, et c'est seulement parce que nous sommes les premiers que nous pouvons devenir les seconds<sup>30</sup>. »

L'avantage de cette philosophie de la vie est d'élargir la portée de l'autocompréhension au-delà du cercle étroit de l'herméneutique de la facticité

29. W. Dilthey, *L'édification du monde historique...*, op. cit., p. 100.

30. W. Dilthey, *La vie historique*, (édition établie par Jean-Claude Gens et Christian Berner), Lille, Presses du Septentrion, 2014, p. 116.

et du sens de l'être. Il s'agit avec Dilthey d'un renversement finalement plus anthropologique qu'ontologique au titre d'un déchiffrement ordinaire du monde. Non seulement la compréhension des expressions de la vie n'a pas de limite mais elle est en outre indexée, bien au-delà d'une analytique du *Dasein*, aux grands ensembles sociaux et culturels à travers lesquels nous nous comprenons. La dimension collective de la compréhension constitue le cœur même de l'anthropologie historique de Dilthey.

Gadamer ne peut que souscrire à cette herméneutique qui rend indissociable la compréhension de soi d'une communauté et d'une tradition, plus encore qui fait de l'appartenance à une communauté historique la condition de la compréhension de soi :

La vie s'interprète elle-même, [commente Gadamer]. Elle possède elle-même une structure herméneutique. C'est donc la vie qui constitue la vraie fondation des sciences de l'esprit. L'herméneutique n'est pas dans la pensée de Dilthey un simple héritage du romantisme, elle découle rigoureusement de la fondation de la philosophie dans la "vie"<sup>31</sup>.

Par cet aveu, Gadamer n'est-il pas contraint de revoir son jugement précédent selon lequel le dernier Dilthey n'aurait jamais été au-delà du stade des esquisses de dépassement du psychologisme ? Gadamer pourrait être d'autant plus enclin à revoir son jugement qu'il reconnaît lui-même que Dilthey a fait remarquer que nous ne connaissons historiquement que parce que nous sommes nous-mêmes des êtres historiques.

C'est bien ce mouvement fondamental qu'opère en effet Dilthey : il ne consiste pas à partir d'abord du problème épistémologique des sciences de l'esprit pour accéder aux structures signifiantes de la vie qui s'interprète elle-même, mais à prendre le chemin inverse : de la constitution auto-interprétative de l'expérience vitale à la méthodologie des sciences de l'esprit. L'inscription du comprendre et de l'interpréter au confluent de la vie humaine est corrélative de l'inscription de l'histoire dans une expérience plus originelle<sup>32</sup>. Dilthey résiste cependant à entreprendre une fondation aussi unilatérale qui pourrait conduire au relativisme historique. C'est à cette condition qu'il préserve une méthode d'objectivation et d'interprétation à la science historique, laquelle méthode sera justement rejetée par Heidegger et

31. H-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 246.

32. Heidegger n'hésitera pas à rendre hommage à Dilthey dans les dernières sections de *Sein und Zeit* (voir notamment les § 75 et 76) pour avoir permis de fonder la science historique sur une expérience historique plus originelle. Toutefois, K.O. Apel fait justement remarquer que ce qui distingue Heidegger de Dilthey sur ce point tient dans le fait que la vie par rapport à l'être, n'est pas seulement comprise chez le premier comme ce qui a déjà été articulé dans sa signification, mais également comme ce qui doit être vécu dans l'à-venir : « L'idée de l'herméneutique se radicalise d'une manière spécifiquement "existentielle et ontologique" dans cette compréhension de l'être comme "l'en vue de quoi du souci", à partir de quoi ce qu'on appelle le "passé" reçoit son sens comme ce qui "toujours encore nous fait face" » (K.O. Apel, *Transformation de la philosophie*, tome 2, Paris, Cerf, 2007, p. 80).



Gadamer. C'est tout l'enjeu d'une dérivation pure et simple des sciences de l'esprit en général et de la science historique en particulier de l'expérience originaire de la vie. En donnant une solution heideggérienne au problème diltheyen de la fondation des sciences de l'esprit, Gadamer risque clairement de cautionner une forme d'historicisme et donc de relativisme. En même temps qu'il refuse tout objectivisme et tout méthodologisme, Gadamer renonce à la possibilité d'énoncer des propositions scientifiques à prétention universelle, fût-ce comme horizon régulateur, et renonce plus généralement à tout progrès dans la compréhension. La signature de l'historicisme consiste à dire que comprendre historiquement revient simplement à comprendre *autrement*. C'est bien en ce sens que Apel reproche à Gadamer d'en rester à la seule question de fait (*comment comprend-t-on?*), en faisant l'impasse sur la question de droit (*quelles sont les conditions de possibilité d'une meilleure compréhension?*).

À la différence de Gadamer, Dilthey maintient un équilibre, fût-il instable, entre l'exigence d'universalité des sciences de l'esprit et la reconnaissance de l'historialité. Il a su saisir en l'homme un être historique (y compris l'historien), un être affecté par l'efficiencia de l'histoire (dans un sens que Gadamer saura justement systématiser), un être qui comprend l'histoire autant qu'il est compris par elle à travers les traditions transmises et les grands ensembles sociaux et culturels. Il revient en revanche à la science historique elle-même, à la faveur de méthodes spécifiques, de donner sens à cette historialité fondamentale<sup>33</sup>. Tout en montrant que la connaissance historique (ses méthodes, ses questionnements, ses concepts, etc.) est un produit de l'histoire et à ce titre relative, Dilthey, dans une filiation néo-kantienne, ne renonce en rien à la prétention de l'histoire savante à produire de la vérité. Il y a dans toute science, affirme-t-il encore dans l'*Aufbau*, une exigence de validité universelle.

C'est cette prétention qui heurte Gadamer dans sa lecture de Dilthey. Ce point d'achoppement n'est pas lié à la conceptualisation du monde de la vie par Dilthey dans laquelle Gadamer peut se retrouver et y puiser matière à sa propre herméneutique. Il est lié au fait qu'en plus de cette herméneutique de la vie se greffe une épistémologie de la connaissance historique qui souffre toujours, selon lui, des mêmes carences. Bien que Dilthey reconnaisse que la connaissance de l'histoire est elle-même historique, son psychologisme, teinté en même temps d'idéalisme, prétend dépasser les limites de la finitude de la compréhension historique. La connaissance de la vie historique suppose une posture de détachement et de distanciation incompatible avec une herméneutique ontologique de la participation. C'est par exemple le cas lorsque Dilthey justifie la possibilité pour l'historien de surpasser sa propre condition d'historicité pour se transposer dans l'expérience

---

33. Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. Herméneutique de la vie du jeune Heidegger*, Paris, PUF, 2014, p. 136-137.

vécue des hommes d'autrefois. C'est le cas encore lorsque Dilthey justifie la méthode du comparatisme historique, la comparaison supposant le détachement de l'historien qui peut disposer d'un point de vue comme d'un autre au titre d'une conscience déracinée. C'est toujours autour de la question de la méthode que la démonstration de Dilthey s'abîme aux yeux de Gadamer : il y a une autre manière de saisir l'expérience vitale, autre que celle qui repose toujours sur une distanciation et une objectivation aliénantes. Cette manière prend sa source dans le modèle de l'expérience de l'art et dans le modèle herméneutique de l'événement de la compréhension.

Dilthey, trop néo-kantien pour Gadamer, n'est pas allé jusqu'au bout de l'intuition selon laquelle il n'est de connaissance que d'êtres historiquement situés. Il n'est pas allé jusqu'au bout parce que sa philosophie est encore empreinte de méthodologisme et d'idéalisme avec lesquels il est censé n'avoir jamais rompu :

Il est clair que Dilthey ne voit pas dans le lien de l'homme fini et historique à un lieu déterminé une atteinte fondamentale à la possibilité de la connaissance des sciences de l'esprit. La conscience historique était censée s'élever au-dessus de sa propre relativité de manière à rendre possible l'objectivité de la connaissance en sciences de l'esprit. On doit se demander comment on peut justifier une telle prétention sans présupposer le concept d'un savoir philosophique absolu au-delà de toute conscience historique<sup>34</sup>.

Si la lecture par Gadamer de l'œuvre de Dilthey nous semble parfois injuste ou au moins partielle, cela tient au fait qu'elle ne rend pas entièrement justice au passage d'une herméneutique psychologique à une herméneutique ensembliste qui annonce celle de Gadamer lui-même. Il est indéniable, en revanche, que le rapport de Gadamer à Dilthey n'est pas d'un seul tenant, même s'il est tout à fait central pour apprécier la portée de *Vérité et méthode*. C'est bien un problème d'inspiration diltheyenne qui anime le projet même de l'ouvrage — à travers une interrogation sur le fondement des sciences de l'esprit — même si la réponse donnée est d'inspiration heideggérienne, du moins sous le mode d'une herméneutique de l'événement de la compréhension. C'est cette solution heideggérienne qui repose clairement l'enjeu de l'historicisme. Plutôt que le choix de la méthode, fût-elle spécifique, Gadamer préfère le choix de la vérité en un sens ontologique pour construire le sol des sciences de l'esprit. Gadamer reconnaît encore en Dilthey un pionnier d'une philosophie de la vie. Toutefois, la quête épistémologique d'objectivité teintée d'idéalisme ne permet pas de reconnaître entièrement l'historicité de la conscience historique elle-même.

---

34. *Ibid.*, p. 254.

## Bibliographie

- Apel, K-O. *Transformation de la philosophie, tome 2*, Paris, Cerf, 2007.
- Arrien, S-J. *L'inquiétude de la pensée. Herméneutique de la vie du jeune Heidegger*, Paris, PUF, 2014.
- Deniau, G. *Qu'est-ce qu'interpréter?*, Paris, Vrin, 2015.
- Dilthey, W. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, présentation et traduction de S. Mesure, Paris, Cerf, 1988.
- *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1992.
- *La vie historique*, (édition établie par Jean-Claude Gens et Christian Berner), Lille, Presses du Septentrion, 2014.
- Gadamer, H-G. « Texte et interprétation », *L'art de comprendre, tome 2 : herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1982.
- *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction intégrale revue et corrigée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.
- Gens, J-C. *La pensée herméneutique de Dilthey, entre néo-kantisme et phénoménologie*, Lille, Septentrion, 2002.
- Grondin, J. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
- *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006.
- Heidegger, M. *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1977.
- Mesure, S., présentation, W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988.
- Quilien, J. « Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique: les principes de l'herméneutique de W. von Humbolt » in *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey* (seconde édition revue et augmentée), sous la direction d'André Laks et Ada Neschke-Hentschke, Lille, Septentrion, 2008, p. 71-105.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
- Romano, Cl. « La règle souple de l'herméneutique », *Critique*, Tome LXXI- N. 817-818, juin-juillet 2015, p. 464-479.
- Vallée, M-A. *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- Zaccai-Reyners, N. *Le monde de la vie 1. Dilthey et Husserl*, Paris, Cerf, 1995.