Document généré le 21 avr. 2025 10:25

Laval théologique et philosophique

Que peut encore l'herméneutique pour la philosophie ? Entretien avec Otto Pöggeler

Otto Pöggeler et François Gauvin

Volume 53, numéro 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI : https://id.erudit.org/iderudit/401049ar
DOI : https://doi.org/10.7202/401049ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Pöggeler, O. & Gauvin, F. (1997). Que peut encore l'herméneutique pour la philosophie ? Entretien avec Otto Pöggeler. *Laval théologique et philosophique*, *53*(1), 195–211. https://doi.org/10.7202/401049ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1997

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/

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.

https://www.erudit.org/fr/

Laval théologique et philosophique, 53, 1 (février 1997) : 195-211

QUE PEUT ENCORE L'HERMÉNEUTIQUE POUR LA PHILOSOPHIE ?

ENTRETIEN AVEC OTTO PÖGGELER*

Otto PÖGGELER

RÉSUMÉ : Avant de se faire connaître dans les années 1960 pour ses études remarquables sur Hegel et Heidegger, Otto Pöggeler avait déjà posé les premiers jalons d'une philosophie herméneutique dont on peut maintenant, grâce à de récentes publications, apprécier pleinement les ressources et l'originalité. Nous verrons ici comment, en contraste avec l'herméneutique philosophique de Gadamer, la philosophie herméneutique de Pöggeler propose : 1) un pluralisme contraignant, 2) une modification de la perspective historique, et 3) une auto-réflexion philosophique des présupposés herméneutiques. La seconde partie de l'article reproduit une entrevue dans laquelle Pöggeler précise sa pensée face, entre autres, à Gadamer, Derrida et Apel.

SUMMARY : Before being recognized in the sixties as a serious interpreter of both Hegel and Heidegger, Otto Pöggeler had already prepared the ground for an hermeneutical philosophy whose possibilities can now be better appreciated. In this paper I show how Pöggeler's hermeneutical Philosophy, in contrast to Gadamer's philosophical hermeneutics, suggests 1) a binding pluralism, 2) a modification of the historical perspective, and 3) a philosophical auto-reflection of the hermeneutical presuppositions. The last part of the article presents an interview in which Pöggeler clarifies his position in relation to, among others, Gadamer, Derrida, and Apel.

Entre la parution de l'ouvrage de Gadamer *Vérité et Méthode* (1960) qui élève l'herméneutique au rang de philosophie première et les récents débats sur ce que Jean Greisch a appelé « l'âge herméneutique de la raison », l'herméneutique a passé

---

* Présentation, traduction et entretien par François Gauvin. Otto Pöggeler, né en 1928, est professeur émérite de la Ruhr-Universität de Bochum (Allemagne). Il fut directeur permanent du *Hegel-Archiv* de 1968 à 1994 et assure actuellement sa direction par intérim. Pöggeler s'est fait connaître hors de l'Allemagne par une brillante étude de l'itinéraire de Heidegger parue en 1963 : *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1994[4]. Ses ouvrages ont principalement paru depuis chez Alber. Outre le recueil discuté ici (*Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie* (1994)), citons entre autres : *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (1993) ; *Neue Wege mit Heidegger* (1992) ; *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans* (1986) ; *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger* (1984) ; *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (1983) ; *Philosophie und Politik bei Heidegger* (1974). Le texte qui suit est tiré d'une entrevue accordée par Otto Pöggeler à son bureau du *Hegel-Archiv* de Bochum en décembre 1994.

par plus d'un registre. Virtuellement dégagée du noyau dur des *Grundprobleme* ontologiques auxquels l'assignait (et l'assigne toujours) Gadamer, l'herméneutique se définit plus largement aujourd'hui, à tort ou à raison selon Greisch, comme un phénomène d'époque, un paradigme, un dialecte culturel (Vattimo) ou même, comme l'horizon de la pensée contemporaine (Grondin). De fait : une bonne part de la philosophie actuelle, principalement dans les milieux continentaux, se caractérise par une pratique généralisée de l'« interprétation ». Pratique sensible à la dimension historique et, partant, à la finitude humaine, à la différence des approches ou des perspectives, à la situation langagière et intersubjective. Or c'est d'abord en ce sens, celui d'une expertise philosophique inscrite dans l'héritage critique de Hegel et de Dilthey, que Pöggeler parlait de « philosophie herméneutique » dès les années 1950, donc *avant* la publication de *Vérité et Méthode*. Dans les pages qui suivent, nous verrons pourquoi Pöggeler reproche à l'Herméneutique philosophique de Gadamer de ne pas respecter la logique propre à la philosophie herméneutique, une logique que Pöggeler cherchera à préciser, tout au long de sa carrière, sous le titre générique (qu'on écrira ici avec une majuscule) de « Philosophie herméneutique ». Cette question est en partie à l'origine d'un ouvrage qui vient de paraître, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*[1], dans lequel Pöggeler établit clairement la position de la Philosophie herméneutique dans l'horizon de la pensée actuelle.

Notons tout d'abord, entre Philosophie herméneutique et Herméneutique philosophique, l'inversion des termes. Gadamer soutient que le fait d'interpréter à l'œuvre dans le langage est universel et d'ordre ontologique. Chez lui, l'herméneutique devient donc philosophique dans la mesure où elle transcende la sphère disciplinaire qui fut la sienne jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, pour s'élever au rang des questions fondamentales. Cet approfondissement ontologique du phénomène de l'interprétation, amorcé depuis Schleiermacher, atteindrait (au-delà de Dilthey et de Heidegger) un point d'achèvement définitif avec *Vérité et Méthode*. Contre cette tradition et tout en reconnaissant l'importance de l'interprétation en philosophie, Pöggeler ne cherche pas à enraciner l'herméneutique dans l'ontologie. Chez lui, la philosophie devient herméneutique quand elle interroge les différentes perspectives à travers lesquelles se constitue tel ou tel problème philosophique (que ces perspectives soient ontologiques ou non, philosophiques ou autres). Ce qui ne revient pas tant à rejeter les principes gadamériens qu'à relativiser leur portée pour ouvrir l'herméneutique vers une nouvelle forme de rationalité. Pöggeler propose, comme on le verra brièvement, 1) de développer l'herméneutique vers un pluralisme contraignant. Ce qui implique 2) de revoir la relation entre l'histoire et la philosophie et 3) de définir les exigences et limites de la Philosophie herméneutique par une auto-réflexion critique de ses présupposés. Dans la mesure où elle permet cette autocritique sans se résoudre aux versions « faibles » de la philosophie (à l'exemple de Vattimo), la Philosophie herméneutique de Pöggeler nous paraît offrir une alternative sérieuse aux différentes conceptions herméneutiques d'inspiration gadamérienne.

1. Freiburg-München, Karl Alber, 1994.

1) La Philosophie herméneutique de Pöggeler se présente comme un pluralisme radical. Son principal argument reprend un acquis de la philosophie continentale en général : nous savons pertinemment, depuis le XIX^e siècle au plus tard, que toute tentative de répondre à un problème philosophique précis est portée par une approche, un point de vue ou, si l'on veut, une perspective. Nous savons aussi que les résultats auxquels nous pourrons arriver dépendent de la perspective adoptée et que le nœud même du problème change selon l'approche. On ne rencontre pas les mêmes difficultés ni les mêmes résultats si on interprète le temps à partir de considérations existentielles, cosmologiques ou neurobiologiques. Ce genre de raisonnement, parfaitement sensé si on n'élimine pas les différences, débouche normalement sur un pluralisme philosophique non contraignant (voire logomachique) comme on a pu le concevoir à la suite de Nietzsche. Or, selon Pöggeler, ce raisonnement peut et doit même déboucher sur un *pluralisme contraignant*. Pour donner corps à cette idée, Pöggeler présente son herméneutique, en référence à Aristote, Vico et Heidegger, comme une *topique dialectique*[2]. Topique parce que, selon Pöggeler, résoudre un problème philosophique implique la connaissance des présupposés, des *topoi*, des « lieux » qui servent de base à l'interprétation d'une question donnée (pour la question du temps, on pourrait mentionner les *topoi* existentiel, cosmologique, etc.). Il revient à la Philosophie herméneutique d'exposer ces différents lieux ou *topoi* qui dominent une question philosophique. Cette exposition ou topique philosophique exige d'abord un travail d'interprétation qui va dans le sens de l'herméneutique gadamérienne : il faut comprendre ce qui « travaille » une théorie philosophique, souvent (mais pas toujours) à l'insu de son auteur. Il faut donc situer les *topoi* d'une question dans l'histoire de cette question. Néanmoins, l'herméneutique de Pöggeler ne se limite pas à cette exégèse ; elle ne s'achève pas sur une différenciation (topique) des différents *topoi*. La topique se veut aussi *dialectique*. Comme chaque *topos* permet d'*interpréter* différemment une question, il faut se demander ce que *donnent* les *topoi* et ce qui, par là, les distinguent les uns des autres. En d'autres termes, il faut identifier le potentiel herméneutique de chacun des *topoi*. Par cette topique-dialectique, on pourra très probablement découvrir des taches aveugles (la question du temps vécu ne s'explique pas par une approche cosmologique). Mais d'une interprétation à l'autre, il se peut qu'on découvre aussi des *structures générales*, des *constantes*. Cela dit, la saisie d'éventuelles constantes dépend de l'efficacité de l'exposition préalable des différents *topoi* qui, eux-mêmes, s'enrichissent toujours (la neurobiologie fournit ainsi à la question du temps un nouveau « lieu »). La Philosophie herméneutique s'interdit donc la prétention de clore définitivement les questions philosophiques. Mais cela ne l'empêche pas de chercher à produire une analyse de structures générales des *topoi* qu'elle parvient à exposer. En ce sens, elle situe le véritable nœud du problème plutôt dans cette seconde étape (dialectique), qui travaille pour ainsi dire *en aval* des *topoi*,

2. Cf. Otto PÖGGELER, « Topik und Philosophie », dans *Topik*, D. Breuer et H. Schanze, éd., Munich, 1981, p. 95 et suiv.

dans la confrontation toujours problématique, bien que contraignante (aporétique au sens d'Aristote[3]), de ce que permet chacune des approches.

2) La possibilité de rencontrer des constantes oblige Pöggeler à nuancer le rapport entre l'herméneutique et l'histoire. D'abord en regard des *topoi* comme tels : tout « lieu » n'est pas nécessairement, ou du moins pas uniquement, un préjugé historique (Gadamer), ni non plus l'intérêt de classes ou d'agents déterminés (Habermas). Par exemple : le principe de raison suffisante — un *topos* aux yeux de Pöggeler. Nous reconnaissons que la découverte de ce *topos* a son lieu et son heure dans l'histoire de la pensée, à savoir chez Leibniz, qui l'a énoncé le premier de façon parfaitement limpide. Pour Leibniz, il s'agissait du principe des principes, sur la base duquel devait s'élaborer l'édifice philosophique. Or, d'une part, comme l'a vu Heidegger, le principe de raison suffisante orientait déjà avant Leibniz, du moins implicitement, non seulement l'ensemble de la pensée moderne, mais aussi déjà la pensée grecque. D'autre part, même si nous pouvons relativiser aujourd'hui l'importance du principe de raison suffisante et ne plus y voir la clé unique et universelle permettant d'accéder à l'être des phénomènes, il n'en reste pas moins que nous continuons toujours d'approcher, d'interpréter ou d'expliquer à partir de ce *topos* bon nombre de phénomènes, des plus simples et quotidiens aux plus abstraits et complexes. Le principe de raison suffisante n'appartient pas seulement à l'époque de sa découverte ; au contraire, la possibilité, toujours ouverte et disponible, d'interpréter l'être des phénomènes à partir d'un tel principe nous porte à penser qu'il s'agit là d'une forme de constante indissociable de la pensée humaine. Cela est tout aussi vrai pour des ensembles plus complexes : ainsi peut-on toujours reconstituer le système euclidien à partir de quelques-uns de ses éléments, comme un cristal se cristallise toujours d'après un même schéma initial. Et tout comme le principe de raison suffisante, la géométrie euclidienne nous permet toujours d'interpréter certains phénomènes qui nous entourent. Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ces réflexions : il n'est pas question, pour Pöggeler, d'aiguillonner à nouveau la philosophie vers un être idéal et anhistorique, mais plus modestement de revoir à la baisse l'importance que les herméneutiques de type ontologique accordent à l'histoire. Car si on accorde à la dimension historique une primauté fondamentale (en d'autres mots : si l'historicité devient le *topos* autour duquel tout gravite) comme Pöggeler le reproche à Heidegger et à Gadamer, on refoule vers la périphérie du champ herméneutique d'autres *topoi*, les mathématiques par exemple, par lesquels nous *approchons*[4] pourtant sans cesse les phénomènes. Une herméneutique des structures mathématiques devrait donc — en toute rigueur herméneutique — aller plus loin que l'interprétation des conditions historiques (préjugés ou intérêts) qui les rendent possibles, pour expliquer (de surcroît) comment à partir de ces structures on *interprète* toujours l'être des phénomènes. En d'autres termes : face à une struc-

3. Cf. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France (« Quadrige »), 1991, p. 92 : « Développer une aporie [...] et recueillir les opinions de ses devanciers, ce sont là deux procédés complémentaires [chez Aristote], car l'histoire de la philosophie ne fait que déployer les hésitations et les contradictions par lesquelles le philosophe qui posera les mêmes problèmes devra passer à son tour. »

4. Interpréter, comprendre, expliquer, approcher — tous ces termes renvoient ici à une même idée, la topique pöggelerienne voulant justement dépasser l'opposition entre la compréhension et l'explication.

ture cristalline comme les mathématiques, la réduction herméneutique à la structure universelle d'un comprendre originaire toujours déjà historiquement situé par certains préjugés, réduction qui permet par ailleurs à Gadamer d'établir l'Herméneutique philosophique en *prima philosophia*, apparaît comme une limitation inadmissible d'un point de vue rigoureusement herméneutique.

3) Pour être conséquente, la Philosophie herméneutique devrait pouvoir appliquer à elle-même sa propre médecine et opérer un retour réflexif sur ses propres *topoi*. En ce sens, Pöggeler estime qu'une philosophie ne peut se prétendre vraiment herméneutique que si elle se comprend elle-même « herméneutiquement » (*hermeneutisch*), à savoir comme une perspective philosophique parmi d'autres. Ici aussi, Pöggeler prend largement ses distances vis-à-vis de l'Herméneutique philosophique de Gadamer. Car d'une part, pour ce dernier, la possibilité d'une mise en lumière définitive des préjugés à l'œuvre dans sa propre théorie herméneutique se trouve en quelque sorte bloquée par le principe qui, chez elle, veut que l'explicitation consciente des préjugés soit, comme toute explicitation en général, soumise au travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*), c'est-à-dire à quelque chose qui la dépasse. D'autre part, plus généralement, ce qui garantit à l'herméneutique son fond philosophique, ce n'est plus pour Pöggeler un phénomène ontologique fondamental, si radical fût-il (comme le sont le « comprendre » ou le langage pour Gadamer), mais une expertise pluraliste qui s'est constituée dans l'histoire et à laquelle notre sens actuel pour les différences d'approches, d'époques, de cultures, bref, notre sens pour l'Autre, fait justement écho. Aussi Pöggeler consacre-t-il une part de son travail à exposer les différents *topoi* qui, dans l'histoire récente ou lointaine, ont contribué ou qui contribuent toujours à cette expertise herméneutique dont il se réclame. Comme le pluralisme herméneutique se veut ouvert *et* contraignant, l'exposition auto-réflexive qu'il implique, loin de tomber dans un relativisme historisant, incite plutôt Pöggeler à adopter des positions franches et souvent radicales sur les sujets les plus variés, qu'il s'agisse de questions d'éthique ou d'environnement, ou encore de problèmes plus formels, comme celui de la « trace » dont parlent (depuis différents *topoi*) Heidegger, Lévinas et Derrida. En ce sens et par contraste avec Gadamer ou Ricœur, Pöggeler cherche moins à fournir une conception plus adéquate du phénomène de l'interprétation qu'à déterminer par le biais d'une auto-réflexion ouverte *ce que la philosophie peut et doit attendre de l'herméneutique*. C'est dans ce cadre ouvertement pluraliste que Pöggeler présente son recueil *Quelques pas vers une Philosophie herméneutique*, ouvrage qui a donné lieu à l'entrevue reproduite ci-dessous et qui témoigne du réel souci de son auteur d'imprimer à la philosophie une direction nouvelle qui nous semble à la fois féconde et rigoureuse.

*
* *

1. *Professeur Pöggeler, vous ouvrez votre recueil* Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie *avec une définition polarisée, presque paradoxale, des attentes de la philosophie : « On attend de la philosophie une connaissance à laquelle chacun*

peut accéder par lui-même. Elle doit pourtant prétendre à un caractère contraignant pour les autres ». Vous tâchez, il me semble, d'associer votre Philosophie herméneutique à cette double exigence en insistant à la fois sur le pluralisme (comme le font à leur manière les philosophies « postmétaphysiques » de Derrida, de Vattimo ou de Lyotard) et sur la rigueur contraignante ou — le mot revient souvent dans vos travaux — sur la « logique » et l'universalité philosophiques. L'insistance sur le caractère universel de la philosophie paraît d'autant plus curieuse que vous liez l'herméneutique à une tradition philosophique parmi d'autres avec lesquelles, par souci de pluralisme, vous voulez la faire entrer en dialogue. En quoi le pluralisme pourrait-il sauvegarder selon vous l'universalité de la philosophie ? Comment s'insère la Philosophie herméneutique dans l'actualité philosophique ? Que peut-on attendre d'une Philosophie herméneutique ?

Pour répondre à ces questions, il m'apparaît utile de rappeler la situation qui prévalait dans les années 1950. L'*Existenzphilosophie*, avec ses Heidegger, Jaspers ou Sartre, dominait alors largement la discussion philosophique continentale qui n'avait, de ce fait, plus rien à voir avec la philosophie anglo-américaine. Je poursuivais à cette époque mes études à Bonn en compagnie de Karl-Otto Apel qui cherchait déjà à engager le dialogue avec la philosophie analytique et Peirce, tentative que ses professeurs jugeaient d'ailleurs quelque peu grotesque. La vision qu'Apel proposait de la philosophie contemporaine m'intéressait beaucoup. Il divisait la philosophie contemporaine en trois branches distinctes : 1) la philosophie analytique (et linguistique) anglo-saxonne ; 2) le matérialisme dialectique est-européen ; et 3) la philosophie européenne-continentale de l'existence. Cette division m'a semblé à la fois convaincante et insatisfaisante. J'ai alors objecté à Apel que ce qui définissait le mieux la philosophie continentale dans son ensemble, c'était plutôt son caractère « herméneutique » dans la mesure où cette philosophie combine en elle les ressources de la tradition métaphysique en général avec le nouveau genre de pensée historique qui s'affirme depuis Hegel et Dilthey. Voilà ce qu'était pour moi l'herméneutique : une tradition philosophique — parmi d'autres ! Car je n'ai jamais cru que cette philosophie herméneutique était la seule forme possible de philosophie. Au contraire, et je suis ici d'accord avec Apel, cette tradition philosophique spécifique à l'Europe continentale doit entrer en dialogue avec les autres traditions philosophiques. C'est possible, à condition que la Philosophie herméneutique se conçoive elle-même comme un philosopher pluraliste ou, si vous voulez, à condition que la philosophie en général en arrive à se concevoir comme un pluralisme.

C'est, je pense, tout à fait concevable. Il n'est pas insensé ni prétentieux de dire que nous avons en Europe des points de départ et des approches spécifiques et que d'autres traditions suivent d'autres approches. Ce que j'appelle « herméneutique » est une forme de pensée apparue sur le continent européen et tournée vers l'histoire. C'est d'ailleurs comme cela qu'on comprend spontanément l'« herméneutique », même aux États-Unis. L'« herméneutique » peut donc servir de titre, bien qu'en définitive, un titre ne veuille rien dire sans sa définition. Et à ce propos, vous avez fait allusion à la pensée « postmétaphysique ». Si vous voulez, on pourrait bien qualifier l'herméneutique de pensée postmétaphysique. Mais je n'irais pas jusque-là. Je consi-

dère la métaphysique comme un acquis durable, à la différence de Derrida en France ou de Vattimo en Italie, qui comprennent d'ailleurs ce mot « postmétaphysique » dans un sens très précis, en référence à Nietzsche notamment. Ils rappellent que Heidegger voyait en Nietzsche le penseur de *la* Volonté de puissance, donc un penseur « métaphysique ». Pour eux, au contraire, Nietzsche est plutôt « postmétaphysique » dans un sens qu'ignorait même Heidegger : il aurait développé une pensée multiperspectiviste — qu'on appelle souvent « postmoderne » — qui, jointe à d'autres approches (comme celle de Derrida ou celle, plus philologique, d'Ernst Behler[5]), en vient à dissoudre la philosophie dans la tradition. Il en résulte une sorte d'aphoristique qui rappelle celle des penseurs romantiques (de Schlegel ou de Novalis), une forme d'écriture philosophique que Nietzsche a par la suite reprise et radicalisée. Mais la Philosophie herméneutique ne se satisfait pas du tout de cette formule.

Elle cherche plutôt à produire une analyse générale de structures (celles qui caractérisent notre monde actuel, par exemple) pour différencier ce qui, dans ces structures, relève d'une position spécifique et ce qui, au contraire, se présente comme une constante. Mais pour identifier ces structures, il faut ouvrir l'herméneutique à un pluralisme qui prenne vraiment en considération les différentes perspectives et qui n'exclue pas le dialogue avec les autres traditions philosophiques.

Je profite de l'occasion pour dire que cette accentuation du pluralisme dialogique est un produit naturel de la philosophie phénoménologique de Heidegger, de Gadamer et de Ricœur. Encore à l'intérieur du mouvement phénoménologique, Lévinas a d'ailleurs développé une pensée dialogique qui l'emporte en radicalité sur tout ce qu'on a pu développer sous ce nom et qui, en définitive, conduit la philosophie vers un pluralisme.

2. *Une trace de ce pluralisme vers lequel doit tendre selon vous la philosophie s'annonce dans le titre même de votre recueil* Quelques pas vers une Philosophie herméneutique. *Une trentaine d'années avant la parution de votre recueil, Gadamer publiait* Vérité et Méthode *dont le sous-titre,* Éléments d'une herméneutique philosophique, *semble trouver un écho particulier dans le titre que vous avez choisi. Par contraste avec Gadamer, vous semblez transposer l'herméneutique sur un plan mobile et inachevé, comme si l'articulation de ses « éléments » devait attendre que soient d'abord franchies certaines étapes. Comment vous situez-vous par rapport à l'Herméneutique philosophique de Gadamer ?*

Gadamer parle en effet d'Herméneutique philosophique. On lui attribue parfois le titre de Philosophie herméneutique, mais ce titre ne lui convient pas vraiment. Gadamer part du fait qu'un philologue, comme il l'est lui-même, aborde toujours un auteur avec certains préjugés (un auteur de l'Antiquité par exemple). Il faut donc que le philologue clarifie le travail interprétatif de l'histoire en s'y engageant lui-même, avec la certitude que ses successeurs suivront toujours d'autres perspectives. Ce facteur propre à la philologie, aux sciences humaines ou au domaine juridique, Gadamer le généralise sous la forme d'une Herméneutique philosophique. Autrement dit, il

5. Cf. Ernst BEHLER, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, München-Paderborn-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1988.

emprunte à des domaines spécifiques l'approche générale de la philosophie : la philosophie doit admettre qu'elle repose toujours sur des préjugés, comme l'*Aufklärung* a pu nous le faire comprendre par ses critiques. Mais Gadamer, un peu comme le romantisme avant lui, pense qu'on ne peut pas dépasser les préjugés et que c'est dans la mise à découvert des préjugés que résiderait la substance philosophique du dialogue qu'on peut engager avec la tradition. C'est son approche. Mais ce n'est pas du tout la mienne.

Avant de me pencher, en réaction aux horreurs de la guerre, sur des questions de politique et de sciences humaines, je m'intéressais surtout aux mathématiques. J'avais pour professeur Oskar Becker. Becker avait mené ses premières recherches mathématiques dans le cadre du projet phénoménologique de Husserl. Les premiers résultats de ces recherches ont pris forme sous le titre de *Mathematische Existenz*, un texte que Husserl a d'ailleurs publié avec la première édition de *Sein und Zeit* de Heidegger. Il s'agissait pour Becker de faire une herméneutique des mathématiques — une « herméneutique » comme il le disait encore à cette époque avec Heidegger. Cela impliquait, pour Becker, de présenter d'abord les principales conceptions des mathématiques dans l'histoire. Cette présentation historique lui a permis de découvrir des oppositions fondamentales entre Platon et Aristote, Leibniz et Kant et, plus près de nous, entre Hilbert et Brouwer. Selon Becker, il existait une forme d'analogie dans ces oppositions. Des oppositions que l'herméneutique avait précisément pour tâche de résoudre. Becker reconnaissait que cette solution systématique aurait elle aussi, inévitablement, son lieu et son heure dans l'histoire de la pensée et qu'on pourrait donc à nouveau la transgresser. Néanmoins, il s'agissait pour lui de résoudre *systématiquement* la question. Voilà ce que Becker appelait une « herméneutique ».

Ce n'est pas du tout ainsi que Gadamer comprend son herméneutique. Il considère que les questions de physique ou de mathématiques sont secondaires en philosophie et à interpréter d'un point de vue historique. Cela m'a toujours paru insuffisant. Il m'est arrivé de parler d'approches *complémentaires*. J'ai opposé à l'herméneutique restreinte de Gadamer une pensée « mantique » qui explique par des formules mathématiques, par exemple, des expériences d'ordre physique[6]. La pensée mantique *interprète* par un formalisme ce qui se passe dans tel ou tel domaine de l'expérience. Comme il s'agit là aussi d'une forme d'interprétation, la Philosophie herméneutique ne peut pas en faire abstraction — elle doit englober une pensée herméneutique au sens gadamérien *et* une telle pensée mantique.

Mais ma critique de Gadamer s'étend aussi à la lecture qu'il fait de l'histoire de l'herméneutique. Gadamer rapporte les origines de l'herméneutique d'un côté à la théologie et à Schleiermacher et de l'autre, à la jurisprudence. C'est une lecture partiale. Car en réalité, l'herméneutique s'inscrit aussi dans la réception de l'*Organon* d'Aristote. Dès son origine, la question herméneutique est une question de « logique » et on peut même y voir la logique des questions métaphysiques. C'est en tout cas dans ce sens que le jeune Heidegger parlait d'herméneutique dès ses premières

6. Cf. Otto PÖGGELER, « Hermeneutische und mantische Phänomenologie », dans *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, O. Pöggeler, éd., Cologne-Berlin, 1969, p. 321 et suiv.

leçons en 1919. Et c'est aussi en ce sens que la comprenait Becker en 1927. C'est ce concept-là de Philosophie herméneutique que j'ai repris.

L'idée d'une Philosophie herméneutique qui considère le problème de l'interprétation aussi globalement soulève certaines questions. Dans ses recherches, Otto Friedrich Bollnow s'est demandé si l'idée n'était pas nouvelle, et il a répondu que, si on la prenait au sérieux, elle serait effectivement nouvelle. Mais il disait aussi qu'on ne pouvait pas véritablement prendre une telle herméneutique au sérieux ! Car il y a bien des herméneutiques en littérature, en théologie et même en droit, mais selon Bollnow, l'herméneutique ne pourrait pas s'appliquer à la vie dans son ensemble. L'idée avait pourtant effleuré Dilthey. Mais quand celui-ci faisait une remarque en ce sens, il la retirait aussitôt, par crainte que la philosophie ne perde sa rigueur contraignante *(Verbindlichkeit)*. Car une herméneutique de la vie aurait un avenir ouvert. Et dans l'avenir, comme on dit souvent, tout est possible ! En s'ouvrant sur l'avenir, l'herméneutique perdrait toute forme de contrainte. À l'inverse, quand elle s'oriente sur le passé ou sur des textes, des textes de loi par exemple, l'herméneutique trouve alors un point d'appui solide dans le passé — d'après moi, cette vision qu'avait Dilthey est tout simplement illusoire. Car en fait, même l'interprétation du passé tire son origine d'impulsions qui donnent sur l'avenir. Nous interprétons toujours le passé en fonction de visées futures. L'ouverture sur l'avenir n'est donc pas à craindre. Il faut l'accepter et comprendre que la philosophie offre autre chose qu'un système clos ; ses frontières sont ouvertes. Ouvertes précisément aux différences d'approches qui viennent continuellement l'enrichir. C'est en ce sens que je comprends la Philosophie herméneutique. Et c'est pour ces motifs que j'ai pris l'expression très au sérieux et que je serais prêt à la défendre contre ses critiques, Bollnow bien sûr, ou Gadamer, qui ne veut jamais s'écarter trop loin de ses domaines de prédilection, la philologie et les sciences humaines. À mon avis, quand on parle de philosophie, il faut savoir être radical.

3. *Permettez-moi d'insister sur ce rapport d'ouverture à l'histoire et à l'avenir. Vous parliez tout à l'heure de « structures globales », de « constantes ». Comment parler de constantes sans fermer cette ouverture sur l'avenir que doit selon vous accepter la philosophie ?*

Nous avons en allemand l'expression *Geschichtlichkeit* (historicité ou historialité), une expression qui apparaît déjà chez Hegel et Schleiermacher (sans qu'elle n'y devienne centrale) et qui gagnera en importance à partir du comte Yorck et de Dilthey. Comme on le sait, l'historicité est devenue avec *Sein und Zeit* un concept ontologique fondamental. Mais quelques années après la parution de cet ouvrage, Heidegger s'est mis à penser que notre historicité était au fond toujours déterminée par une histoire qui nous dépasse. Le passé se dissimule sans cesse à nous et l'avenir nous reste obscur. Pour le second Heidegger, on ne peut parler d'historicité du *Dasein* qu'en référence à cette histoire, à savoir l'Histoire de l'être et de sa vérité. Je partirais de là. Mais j'ajouterais aussitôt à cette façon radicale de parler d'historicité (qui, soit dit en passant, disparaît dans les dernières œuvres de Heidegger) certaines restrictions. Je dirais en effet qu'il existe quelque chose comme une « nature », une constante. Même chez les êtres humains on peut percevoir une nature ou une cons-

tante. On pourrait à la rigueur parler d'un « être idéal ». Prenons la géométrie euclidienne : *en tant que* géométrie euclidienne, elle est achevée. On peut certes l'ouvrir sur d'autres types de géométrie, mais c'est une autre question. *En tant que* géométrie euclidienne, elle est tout à fait achevée : les éléments y trouvent une présentation élégante et limpide. Cet « être idéal » *échappe à l'histoire*. Il se présente comme une sorte de cristal qui se cristallise toujours comme ses formes ou ses possibilités le permettent. Si l'on prend ce phénomène au sérieux, on verra que l'histoire se tient *à côté* de la nature ou de l'idée — de l'« être idéal », si l'on veut. Et il faudra admettre que le domaine sur lequel cette différenciation s'opère (entre l'être idéal et l'histoire) ne peut non plus se comprendre exclusivement à partir de l'histoire.

J'aborde les questions plus concrètes dans le même esprit. Prenons le cas du Japon par exemple, où j'ai participé l'année dernière à un colloque sur la technique. Heidegger pensait que la technique est apparue en Europe et qu'elle repose sur un fonds de présupposés platoniciens. Avec la Modernité, l'Europe aurait exporté la technique vers l'Amérique, puis vers le Japon. Moi je pense au contraire que la technique se développe à partir de la nature humaine et que, s'il est vrai que les Japonais ont factuellement développé la technique sous l'impulsion des Européens et des Américains, ils continuent de la développer non pas à cause de l'héritage conceptuel européen, mais parce que la technique répond aux possibilités de la nature humaine. Reste que la nature humaine s'insère toujours dans une tradition historique. Et c'est la raison pour laquelle les Japonais (ou plus généralement les Asiatiques) entretiennent un tout autre rapport à la technique que nous. Les Chinois, par exemple, ont toujours manifesté un grand intérêt pour la technique ; ils ont connu en médecine des avancées scientifiques que nous n'avons jamais eues et que nous ignorons encore. Leur rapport à la technique diffère du nôtre. D'un côté donc, la technique se déploie sur la base de constantes naturelles, et de l'autre, comme phénomène global, elle se développe différemment d'une tradition à l'autre, de façon pluraliste. Et c'est sous cet angle qu'elle est à chaque fois historique. L'« historicité » ou l'« histoire » réfère alors à une perspective essentiellement *restreinte*.

4. *Pour éviter de donner à l'histoire l'importance que lui accordent habituellement les théories herméneutiques contemporaines, vous donnez visiblement une préférence aux métaphores plus spatiales que temporelles : point de départ, approche, chemin, avancée, pas, lieux,* topoi, *etc. Vous comprenez d'ailleurs la Philosophie herméneutique comme une topique des* topoi *philosophiques. Un rapprochement entre la Philosophie herméneutique et la rhétorique devient alors inévitable : depuis Aristote, la topique, discipline des « lieux », devait avant tout servir l'argumentation rhétorique. Loin de craindre un tel rapprochement avec la rhétorique, vous l'exigez. Je cite : « Une philosophie qui ne craint pas d'aller au bout d'elle-même pourrait se comprendre comme une philosophie "topique" par référence aux débats, anciens et récents, sur la rhétorique et la philosophie » (32-33). Comment empêcher ensuite que la Philosophie topique ne sombre, comme on dit, dans une « pure rhétorique » où tout finit par se confondre ? Qu'entendez-vous exactement par rhétorique ?*

Au cours de mes études, j'ai entendu parler de rhétorique de plusieurs façons, par Auerbach et Curtius par exemple, qui sont devenus depuis lors deux grandes figures

de la *comparative literature* américaine. Auerbach, célèbre auteur de *Mimésis*, me semblait avoir en général des choses plus importantes à dire que Curtius (qui était un des mes professeurs à Bonn). Ce dernier prétendait que la topique et la dialectique avaient fourni à la littérature européenne ses fondements. Je pense maintenant que c'est faux. Mais à cause de Curtius, l'idée d'associer la philosophie aux « recherches topiques » comme il les appelait, devenait tentante.

D'autre part, c'est en lisant Vico (qui était juriste et rhétoricien avant de devenir philosophe), que j'ai voulu retracer l'histoire de la tradition rhétorique. Vico s'est attaqué à la tradition aristotélicienne dans son ensemble, parce qu'il associait Aristote avant tout à l'*Organon* et aux autres recherches analytiques, et à leur réception. Il n'avait pas aperçu l'importance qu'avaient la rhétorique, la topique et la dialectique chez Aristote lui-même, comme l'ont récemment démontré les travaux de Pierre Aubenque ou de Wolfgang Wieland. Au cours de l'histoire de l'aristotélisme, la rhétorique s'est vue réduite à la simple étude des syllogismes dont les prémisses ne sont que probables. Mais c'est néanmoins ce resserrement de sens qui m'a donné l'idée de combiner Aristote, le dernier Heidegger et les « recherches topiques » dont parlait Curtius. J'ai parlé de « topique » pour dire que la philosophie s'insère toujours dans une tradition, qu'elle est toujours logiquement déterminée par certains points de vue, c'est-à-dire par des *topoi*, des « lieux » qu'il faut d'abord ordonner, comme le fait d'ailleurs Aristote au début de sa *Métaphysique*. Ces *topoi* sont, si l'on veut, les présupposés philosophiques à partir desquels on aborde une question philosophique. Toute la question est de savoir ce qu'on fait avec ces présupposés. D'après moi, il faut d'abord les exposer et c'est pour cela que j'ai parlé d'une « exposition ». On pouvait y entendre un jeu de mots : *ex-position* (*Er-örterung*[7]) suggère une « position », un « lieu » (*Ort*, *topos*), d'où un lien possible avec la topique, discipline des « lieux ». Mais l'*exposition* implique encore davantage. Elle cherche à préciser le *lieu historique* d'une conception directrice. Prenons quelques exemples. Pour Curtius, la poésie qui s'inspire d'une théologie étrangère est un *topos* qu'on rencontre chez Dante entre autres et ailleurs dans le Moyen Âge avant qu'il ne s'affirme de façon massive avec l'arrivée du Baroque. Heidegger fait un peu de même quand il dit que le Principe de raison suffisante — ce serait à mon sens un *topos* — après un temps d'incubation de deux mille ans pendant lequel, pour ainsi dire, il sommeillait, a finalement percé au jour chez Leibniz et détermine depuis lors la Modernité. Le Principe de raison n'était pas tout à fait étranger à l'Antiquité, mais il ne s'est affirmé de façon virulente qu'à partir de Leibniz. L'*idea* grecque est aussi un *topos*. Heidegger prétend que *idea* ou *eidos* signifie originairement ce qu'on évalue et estime. Je crois que c'est

7. Le mot « exposition » me semble rendre mieux que « situation » l'idée que suggère ici Pöggeler par *Erörterung*. Cela dit, c'est vraisemblablement à la lecture du dernier Heidegger — dont la Topologie de l'être implique justement une *Erörterung* —, que sera venue à Pöggeler l'inspiration de sa propre conception de l'*Erörterung*. Or la coutume veut, chez les interprètes et traducteurs de Heidegger, qu'on traduise *Erörterung* par « situation », un terme qui suggère tout aussi bien qu'« exposition » l'idée de *lieu*, mais que les spécialistes de Heidegger associent habituellement à une conception historiale de la pensée que n'admet pas Pöggeler. Au demeurant, c'est sans doute en partie contre cette habitude et pour défendre sa propre cause philosophique que Pöggeler, au début des années 1960, attira le premier l'attention sur une disparition progressive de l'importance philosophique que Heidegger pouvait accorder à l'histoire après la fin de la Seconde Guerre mondiale [NdT].

faux ; l'*idea*, c'est plutôt une *structure* et ce qu'en fait Heidegger est bien violent. Mais il avait vu juste sur un point : ce *topos* s'est déclaré avec la doctrine des Idées.

Et on en vient alors à la question que vous aviez posée : tout ne finit-il pas par se confondre ? Ne se retrouve-t-on pas toujours à la merci de présupposés dont on ne pourra jamais vraiment s'acquitter ? À cet égard, je dirais que cette *exposition* ou cette topique n'est elle-même qu'un présupposé ou une première étape. *Exposer* un problème, c'est dire qu'avant de vouloir le résoudre philosophiquement, il faut d'abord comprendre comment le problème se présente dans la tradition. Mais il faut voir ensuite si nous pouvons épuiser le problème en question par nos approches et nous élever ainsi au-dessus de la topique pour atteindre ce qu'Aristote nommait une *apodeixis*. Si ça ne marche pas, ce qui est tout à fait possible, nous en resterons à l'historique du problème, sans pouvoir regarder au-delà de notre temps et nous devrons admettre que nos successeurs, en déterminant autrement leurs propres approches du même problème, feront peut-être mieux que nous. Mais que cette deuxième étape réussisse ou non, la topique révèle sa valeur contraignante, puisqu'on peut espérer une résolution contraignante sans être sûr de l'atteindre. Et il est encore moins sûr qu'on pourra répondre à toutes les questions philosophiques à la fois. C'est du reste logiquement impossible. Car d'un point de vue global, nous aurons toujours à exposer les *topoi* qui nous déterminent et qui changent d'une époque à l'autre. Cependant, dans le détail, pour des questions précises, il est toujours possible d'atteindre une forme d'achèvement.

5. *Vous accordez une place importante à l'art et tout particulièrement à la poésie. Quels rapports existe-t-il selon vous entre la poésie, la rhétorique et la philosophie ? Je pense par exemple au dernier Heidegger à qui on reproche souvent d'avoir cédé du même pas au langage poétique et aux artifices rhétoriques. La poésie peut-elle quelque chose pour la philosophie ?*

Nous venons de parler de rhétorique, mais d'après moi, il n'est pas possible de comprendre la poésie par la rhétorique. Ma position est contraire à celle de Curtius qui considère qu'on peut interpréter la littérature à partir des figures rhétoriques. Un vieux *topos* dit : *poeta nascitur, rhetor fit*, « on naît poète, on devient rhéteur ». On devient rhéteur par l'étude de la rhétorique. C'est très différent. La rhétorique s'enseigne, s'explique. En revanche, la poésie contient toujours quelque chose d'inexplicable. À mon avis, cette réserve, ce caractère inépuisable est le propre de la grande poésie. Voilà pour le premier point : la poésie et l'art ne sont pas de la rhétorique.

J'en arrive au deuxième point : je pense que le philosophe doit avoir le poète ou l'artiste pour partenaire, car l'artiste est certes quelqu'un d'assez bizarre, mais son expérience est proprement originale. Et le philosophe ne peut se permettre de passer à côté d'elle. Je pense par exemple à Hegel, qui au départ s'est inspiré de la poésie de Hölderlin, son compagnon de jeunesse, pour développer sa propre pensée philosophique. Cette idée d'avoir les poètes pour partenaires est aussi très présente chez Dilthey ou, plus près de nous, chez Heidegger.

Mais il n'y a pas que la poésie. La peinture aussi est importante pour la philosophie. Platon n'aurait pu s'imaginer que le philosophe puisse apprendre quelque chose

d'un artiste peintre ! Et pourtant, depuis Hegel, la chose ne paraît plus impossible. C'est surtout vrai depuis Heidegger. Il considérait Van Gogh, Cézanne ou Klee comme de véritables partenaires. Depuis, il n'est presque plus possible de philosopher sans aborder la question de la peinture. Pensons à Derrida ou à Lyotard... Mais prendre les artistes pour partenaires, cela n'implique pas de confondre les arts et la philosophie ! De nos jours, on croit souvent que le philosophe, comme certains peintres contemporains, devrait se limiter à produire des esquisses inspirées du moment. C'est le cas de beaucoup de penseurs influencés par Paul de Man ou Jacques Derrida. C'est aussi le cas de Rorty aux États-Unis. Rorty dissout la philosophie dans la littérature. Même pour Heidegger, ç'eût été inconcevable.

Heidegger dit : « le penseur dit l'être ; le poète nomme le sacré ». Le penseur dit l'être, c'est-à-dire qu'il parle de *structures* — la technique par exemple, qui structure effectivement notre monde actuel. Mais le poète *nomme*. Et « nommer », pour Heidegger comme pour Hölderlin dont il s'inspire ici, c'est nommer le sacré. Le poète nomme ce qui prête à notre vie un sens ultime, le sacré, c'est-à-dire les puissances qui nous dépassent, qui se révèlent à nous en des moments qui sortent de l'ordinaire. Voilà la poésie pour Heidegger. Mais la tâche de la philosophie était pour lui tout autre, car le *nommer* poétique conduit toujours à une singularité. Heidegger jugeait que le penseur devait plutôt en rester aux structures et rechercher pour ses analyses une rigueur contraignante. On ne peut parler que d'une forme d'association entre l'art et la philosophie. Il n'est pas convenable de les confondre comme le font Rorty et d'autres. La philosophie n'y trouve pas son compte.

6. *Nous avons parlé jusqu'ici de votre programme philosophique. Passons à la mise en application concrète, si je puis dire, de cette logique herméneutique de la philosophie. J'aimerais vous interroger sur les recherches philologiques qui vous ont fait connaître hors de l'Allemagne. Je pense en particulier à vos travaux sur Hegel et Heidegger. Commençons par Hegel.*

Au moment où vous acceptez la direction des Archives de Hegel en 1968, le détour par Marx paraît nécessaire pour réactualiser Hegel. Mais contre les lectures marxistes de Hegel, vous appelez à une reconstruction philologique minutieuse de sa pensée. Un choix dont l'intérêt philosophique devait sembler difficile à percevoir à l'époque. Comment justifieriez-vous cette entreprise aujourd'hui ?

Il m'apparaît évident que Marx avait au fond le même objectif que Hegel : il fallait que la vie humaine et terrestre devienne totalement transparente à elle-même. Certes, pour Marx, au contraire de ce que pensait Hegel, la réalisation de cet objectif passait nécessairement par la révolution, par la *praxis*. Mais l'objectif final était le même et c'est justement ce qu'il y a de funeste dans le rapport de Marx à Hegel. Il a servi de prétexte au totalitarisme. Pour notre part, au *Hegel-Archiv*, nous ne voulions pas mobiliser Hegel pour un idéal. Nous voulions plutôt examiner ce qui se passait vraiment chez lui. Ce fut et c'est toujours la tâche du *Hegel-Archiv*.

À propos de cet idéal de transparence ou, si vous voulez, du « savoir absolu », nous avons détecté une sorte de brèche dans le chemin de Hegel vers les années 1805-1806, donc peu de temps avant la parution de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Pour se faire une idée juste de la philosophie de Hegel, il faut prendre au sérieux cette brèche. Et pour bien la comprendre, il faut considérer le parcours de Hegel dans son ensemble. Mais je me limiterai ici à une ou deux stations.

Au moment où il retrouve Hölderlin à Francfort, Hegel cite dans son écrit fragmentaire *Sur l'amour* un vers de Juliette de Shakespeare : « Plus je donne, plus je possède[8]. » Dans l'amour, les deux partenaires grandissent l'un par l'autre. L'amour crée, par union, une vie nouvelle. C'était le modèle de Hegel. Un modèle qu'il a tenté de combiner, entre autres, à l'idée d'une lutte pour la reconnaissance dont parlait Hobbes. La reconnaissance était alors son concept directeur. Il voyait s'établir une sphère de reconnaissance non seulement dans l'amour, mais aussi, par exemple, dans les relations de travail. L'artisan suscite la reconnaissance et l'estime des autres par son artisanat. La reconnaissance qui s'établit ainsi entre les artisans leur permet de valoir réciproquement l'un pour l'autre. Et pour le jeune Hegel, il existait plusieurs sphères de la sorte : artisanale, économique, intime et personnelle, etc. Puis, la question se posa : serait-il possible de réunir toutes ces sphères dans une seule et même sphère ?

Au début, Hegel n'y croyait pas. Vers 1803-1804, son système était encore ouvert. Mais quelques mois plus tard, il a changé d'avis — avec l'âge, on devrait devenir plus intelligent et surtout plus sage, mais ce n'est pas toujours le cas ! Hegel s'est laissé séduire par l'idée de concevoir une sphère parfaite et unique dans l'éther d'un savoir absolu. À mon avis, il s'agit d'un faux pas. Grâce à nos recherches, nous pouvons maintenant opposer la philosophie ouverte du jeune Hegel à cette vision fantastique plus tardive d'un univers absolu où l'histoire serait essentiellement achevée (une histoire qui produirait du nouveau, mais rien d'*essentiellement* nouveau). Nous pouvons identifier la raison de son égarement. Et nous pouvons décider de ne pas suivre Hegel jusque-là, où d'ailleurs ses pensées entrent en conflit direct avec certaines expériences fondamentales de notre siècle.

Ne prenons qu'un exemple : le fait que nous *voulions* et que nous *devions* garder présent à l'esprit le souvenir des victimes de persécution ou de meurtre. Qu'en aurait pensé Hegel ? En son temps, il s'est permis de critiquer allègrement un historien comme Niebuhr, son contemporain, parce que celui-ci voulait réécrire l'histoire romaine. Niebuhr a montré que les Romains s'étaient conduits comme de véritables impérialistes vis-à-vis des Étrusques. Hegel ne voulait absolument rien entendre ! L'intuition de Niebuhr était de fait en totale contradiction avec les principes de la philosophie hégélienne de l'histoire. Pour Hegel, Rome est un vrai peuple historique parce qu'il introduit un nouveau principe ; Rome mérite donc une place dans l'histoire mondiale. À l'inverse, la civilisation étrusque ne représente aucun nouveau principe ; elle ne mérite donc pas de figurer dans l'histoire philosophique. Pour Hegel, la civilisation étrusque avait disparu et il fallait aussi l'oublier ! Aujourd'hui, on ne peut plus suivre de tels raisonnements.

8. *Roméo et Juliette*, acte II, scène II.

7. Permettez-moi de vous interroger dans le même sens sur Heidegger. Connaissant son engagement politique, jusqu'où selon vous pourrait-on le suivre aujourd'hui ? Comment vous situez-vous maintenant par rapport à Heidegger ? Mais tout d'abord, pour revenir un instant sur la dernière question : contre une tradition bien établie en France et en Allemagne, vous avez toujours mené vos recherches sur Hegel et Heidegger en parallèle, mais en parallèle seulement, sans jamais chercher à les combiner d'une façon ou de l'autre. Pourquoi tenir ainsi Heidegger à distance de Hegel ?

Vous avez raison : après la parution d'*Être et Temps*, l'idée d'associer Hegel à Heidegger paraissait toute naturelle. Hans-Georg Gadamer par exemple, qui fut l'élève de Heidegger pendant les années 1920, a cherché à combiner Heidegger avec Hegel à partir des années 1930. Dix ans plus tard, après la guerre, certains critiques et interprètes notoires de Heidegger en Allemagne, Walter Schulz ou Gerhard Krüger par exemple, ont vu dans la pensée de Heidegger une radicalisation de la philosophie hégélienne. En France aussi, depuis Kojève, il est courant de les associer. Même Heidegger s'est réclamé de Hegel dans sa jeunesse. Mais dès qu'il commença à affirmer son originalité philosophique, au plus tard vers 1919, il réclama une herméneutique et la dialectique devint son ennemi mortel. Il voyait dans la dialectique une méthode totalisante, une méthode qui veut en finir avec l'histoire ou qui dévie trop vite vers des considérations « métaphysiques ». Par ailleurs, plus factuellement, Heidegger avait des adversaires hégéliens à Fribourg, Richard Kroner par exemple. Il ne se voyait tout simplement pas d'affinité avec Hegel et je pense effectivement qu'il est tout à fait erroné de vouloir comprendre Heidegger à partir de Hegel. C'est justement parce que Heidegger a fait autre chose que Hegel qu'il a développé une philosophie originale. Cela dit, il faut se demander si Hegel n'a pas quelque chose qui manque à Heidegger.

La réponse qui vient spontanément à l'esprit, c'est la dialectique. La dialectique est auto-réflexive ; elle cherche constamment à se ressaisir elle-même, comme Hegel l'a souvent expliqué, et il faut reconnaître que cela manque à l'Histoire de l'être de Heidegger. On peut adresser la même critique à l'Herméneutique philosophique de Gadamer. Gadamer prétend que l'herméneutique, en vertu de son propre principe, ne peut pas expliquer ses présupposés. Mais ce que l'herméneutique *peut* et ce qu'elle *ne peut pas*, il faut bien qu'elle l'explique par une auto-réflexion. L'auto-réflexion est une idée que Hegel a développée — à sa façon bien sûr, mais on peut dire que sa philosophie reste un modèle pour ce genre d'auto-réflexion philosophique. Un modèle toujours réactualisable. Pensons par exemple aux recherches de Karl-Otto Apel. Apel s'est en effet laissé séduire par la tentation de faire aboutir le processus communicationnel de l'argumentation vers une sorte de justification hégélienne. Il espère fonder la *Diskursethik* sur un principe d'auto-réflexion logique *a priori*. À mon avis, Apel va trop loin. Pour se justifier par une auto-réflexion, la philosophie n'a pas besoin de recourir à principe ultime, ni de retourner à l'idéal hégélien. Mais dans la mesure où une forme d'auto-réflexion est effectivement nécessaire à la philosophie pour éviter la perte de tout caractère contraignant, il est vrai que Hegel a quelque chose qu'on peut faire valoir contre Heidegger.

J'en arrive à l'autre question : jusqu'où suivre Heidegger ? Je crois d'abord que, pour m'exprimer négativement, Heidegger n'a pas fait certains pas qu'il aurait dû faire. Lors de nos conversations, je lui ai souvent demandé comment il s'y prendrait pour concevoir une philosophie des mathématiques ou (en pensant à Heisenberg qu'il connaissait) à quoi devrait ressembler une philosophie de la physique. Heidegger me répondait invariablement : « Cela viendra après ! C'est secondaire. Il faut d'abord clarifier ce sur quoi la philosophie en général prend son appui ». Heidegger a successivement trouvé ce point d'appui dans l'« ontologie fondamentale », dans l'« Histoire de l'être », puis finalement dans l'idée d'un « saut (dans l')originaire » (*Ur-sprung*). Pour reprendre cette dernière formulation, je dirais *contre Heidegger* que nous déterminons toujours l'« origine » (*Ursprung*) par notre point de départ. On ne détermine pas l'origine pareillement si on part des sciences humaines ou des sciences naturelles, ou encore des mathématiques. C'est à partir de nos points de départ, de nos *topoi*, qu'on regarde toujours vers l'« origine », une origine qui se montre toujours différemment. Nous devons en tenir compte. Une pensée de l'origine doit rester — vous me permettrez l'expression — en « communication herméneutique » avec son point de départ. Je pense que si on fait abstraction de nos *topoi*, ou encore, pour reprendre la terminologie d'*Être et Temps*, si on se coupe de « l'ontologique-*régional* », on fait fausse route. Voilà ce que j'ai fait valoir contre Heidegger.

Et cela m'amène à la question de la politique. Aujourd'hui, la chose me paraît claire : c'est par sa lecture de Nietzsche, à partir de 1929, que Heidegger s'est mis sur la voie de Hitler. C'est mon interprétation et je pense qu'on peut très bien l'appuyer par les textes. Dans ses lettres à Elisabeth Blochmann, par exemple, Heidegger réclame en 1932 la « grande politique » de Nietzsche. Nietzsche affirmait que le monde helléniste avait connu une révolte des esclaves qui aurait empêché tout grand commencement, et que cette révolte des esclaves réapparaissait à notre époque dans les figures opposées du libéralisme et du socialisme. Ces deux réalités politiques revenaient pour lui à une seule et même révolte qu'il fallait contrer par de nouveaux départs politiques, grands et authentiques. C'est cette pensée tragique qui a séduit Heidegger et effectivement, entre 1931 et 1932, au plus tard en 1933, Heidegger a vu en Hitler l'homme qu'il fallait. Ou plutôt : il ne savait pas encore si Hitler était bien celui qu'il fallait à l'Allemagne, mais il jugeait qu'on pourrait toujours le mettre sur la bonne voie. En regard de la trentaine de partis politiques qui se disputaient le gouvernement, Heidegger avait perdu tout espoir. Et, il faut le dire, la situation était effectivement désespérée. Que les partis modérés n'aient pu s'entendre fut une véritable catastrophe. Heidegger en tira sa conclusion. Il jugeait que le parlementarisme ne menait à rien, sinon au nivellement — lui voulait au contraire l'« authenticité » des grands commencements politiques et spirituels. Il voulait que l'Allemagne se lance dans une grande aventure et qu'elle ne craigne pas d'en assumer les risques. Voilà pourquoi il a tendu la main à Hitler.

Heidegger a reçu un premier choc lors de la tentative de *Röhm-Putsch* de 1934. Il a vu que Hitler n'abandonnait pas sa politique raciste (que Heidegger a qualifié de pure idiotie dans les *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938). Et qu'il se lançait dans une lutte pour la domination du monde. Heidegger a toujours considéré la guerre

comme une aberration et c'est la raison pour laquelle, en 1938, il a vu en Hitler le criminel de la nation. Heidegger devait donc se retirer des affaires publiques. C'est ce qu'il a fait. Mais sa déception politique l'a mené tout droit vers une pensée apolitique. L'apolitisme n'est certes pas une exclusivité heideggerienne. Husserl et beaucoup d'autres n'étaient pas moins apolitiques. Mais chez Heidegger, la possibilité même de reconnaître la politique comme une sphère autonome était exclue. Heidegger analyse le « On », la « Multitude », les « Individus », etc., mais la sphère politique comme telle, jamais !

Pour conclure, je dirais deux choses. Premièrement, Heidegger a effectivement fait un faux pas, beaucoup plus grave qu'on ne pouvait le penser. Deuxièmement, je crois qu'il faut savoir en tirer la leçon et nous interroger sur notre propre responsabilité vis-à-vis de l'avenir et de l'histoire en général. Nous ignorons bien sûr les dangers que l'avenir nous réserve. Les nazis ne reprendront sans doute pas le pouvoir, mais il est très probable que de nouvelles fausses routes s'ouvrent à nous. Pour parer à cette éventualité dans la mesure de leurs moyens, les philosophes n'ont pas d'autre solution que de développer, précisément à la différence de Heidegger (mais aussi de Husserl et de tant d'autres philosophes), une véritable philosophie politique. Il faut, comme on le disait dans les années 1950 et 1960, réhabiliter la philosophie pratique. Ce qui implique de rester vigilant, notamment quand on pose des diagnostics sur l'histoire. Il faut discerner ce qui est souhaitable et ce qu'il faut éviter, ce qui est réalisable et ce qui ne l'est pas.