# La contribution discrète de Gadamer à une phénoménologie du monde social

Autor(en): **Wykretowicz, Hubert**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **61 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **28.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381824

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 143 (2011), P. 35-49

# LA CONTRIBUTION DISCRÈTE DE GADAMER À UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU MONDE SOCIAL

HUBERT WYKRETOWICZ

*Résumé*

*Trois intentions convergentes traversent cette étude: du point de vue de l'histoire de la philosophie, le monde social est dans un premier temps l'occasion de mesurer un écart entre Heidegger et Gadamer; puis, dans un second temps, il sert de fil conducteur pour explorer les ressources éthiques et sociales de la philosophie herméneutique. Enfin, d'un point de vue phénoménologique, nous montrons à l'aide de ces ressources comment l'anonymat et l'indétermination du monde social constituent des conditions nécessaires de la vie subjective et personnelle.*

Un préjugé tenace consiste à dénoncer l'anonymat et le caractère impersonnel de la vie sociale. À l'intérieur de la tradition phénoménologique, cette position est bien connue chez Heidegger ou Sartre par exemple: faire corps avec le monde social c'est perdre son authenticité ou encore esquiver sa liberté. Dans ce travail, nous ambitionnons de montrer comment la phénoménologie peut, à l'aide de Gadamer notamment, redonner une dignité philosophique à cette dimension sociale de l'existence humaine.

La réalité sociale, la phénoménologie l'aborde principalement du point de vue de l'intersubjectivité transcendantale (Husserl), c'est-à-dire à partir de la pluralité des consciences au fondement du monde commun. Or, l'inflexion herméneutique apportée par Heidegger enseigne à ne pas trop rapidement se rabattre sur la conscience pour penser la constitution du réel, celle-là étant au moins autant constituée par son rapport au monde que constituante de celui-ci. Pourtant, lorsqu'il s'est agi pour Heidegger de penser l'appartenance du sujet au monde social, ce dernier ne semble guère lui avoir accordé suffisamment de crédit – à l'époque d'*Être et temps* du moins –, caractérisant en effet d'emblée la structure sociale de l'existence comme tendance à la déchéance (le fameux «On»).

Au contraire, chez un de ses plus fidèles élèves, Gadamer, cette même appartenance sociale ne représente pas d'entrée de jeu un déni de la finitude. Moyennant une lecture attentive de l'éthique aristotélicienne, il entreprend ainsi de décrire dans sa spécificité la vie sociale du sujet.

Par conséquent, nous proposons ici :

(i) dans un premier temps de rappeler l'héritage heideggérien en la matière, en évoquant en particulier son analyse de la vie sociale et pratique ;

(ii) puis de nous tourner du côté de Gadamer pour nous arrêter sur un concept aristotélicien essentiel à ses yeux : la raison pratique (*phronèsis*)[1], qu'il conviendra de distinguer de la rationalité théorique comme de la pensée de l'Être : si c'est surtout du point de vue de sa structure formelle qu'elle se distingue de la première, c'est au contraire en prenant au sérieux l'arrière-plan de son exercice, à savoir l'*éthos*, que nous la distinguerons de l'intelligence que le Dasein a de l'être ; en effet cette *complicité quasi charnelle* de l'homme avec le monde social (l'*éthos*) est, chez Gadamer, une condition de possibilité indépassable de l'agir, à la faveur de laquelle seule une décision éclairée peut avoir lieu ou un projet d'intelligibilité être mené à bien.

(iii) Cela nous amènera à conclure en précisant certains enjeux de cette socialité d'inspiration phénoménologico-herméneutique ; nous serons ainsi appelés à défendre la thèse suivante, en apparence paradoxale : l'anonymat propre au monde social, dans la mesure où il est le support d'une indétermination de sens originaire, représente la condition de mon auto-détermination, c'est-à-dire de ma liberté. Autrement dit, *c'est à condition de vivre dans un monde de significations en partie indéterminées que je puis en fin de compte me déterminer moi-même*, de sorte que l'homme ne conquiert pas son authenticité ou sa liberté contre l'anonymat, mais bel et bien à la faveur de celui-ci.

## 1. *La philosophie de la finitude*

Plus que la question de l'être à proprement parler, c'est la structure de la finitude que Gadamer retient de Heidegger. L'homme a ceci de caractéristique qu'il existe toujours en vue du monde ; il se meut et se débat à l'intérieur des multiples sollicitations quotidiennes qui lui sont adressées, il est préoccupé, en prise directe avec les choses qu'il manipule en vue d'atteindre certains buts. Le monde ne se présente donc pas à lui en premier lieu comme l'espace désinvesti de la géométrie, ni même comme un contenant a priori ou l'ensemble de son contenu ; il représente d'abord pour l'homme un réseau de significations pratiques dans lequel il se retrouve (*sich auf etwas versteht*), un horizon ouvert qui circonscrit d'emblée les possibilités de son orientation.

Aussi peut-on dégager à partir de cette brève description la structure de base de la finitude : l'homme est toujours déjà *jeté* dans un monde, dans une situation singulière à partir de laquelle il lui faut décider de son pouvoir-être, en *projetant* des possibilités de comportement, ce que Heidegger appelle la

[1] H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke II, Hermeneutik II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 328 : «au bout du compte la vertu aristotélicienne de la rationalité, la *phronèsis*, est la vertu herméneutique fondamentale elle-même». (C'est nous qui traduisons ; nous abrégeons par la suite *GW*.)

compréhension (*Verstehen*). Être-jeté (*Geworfenheit*)-Projet (*Entwurf*) constituent ainsi le noyau dur de la phénoménologie de l'être humain que présente *Être et temps* : l'existence apparaît comme une totalité synthétique constituée de la passivité de l'affect et de l'activité de la compréhension, polarités inextricables déterminant l'éclatement de l'homme au monde. En ce sens, toute compréhension se réalise non pas contre l'affectivité, mais bien toujours déjà à la faveur de ce que celle-ci me découvre de ma situation. Aussi la facticité ne représente-t-elle pas tant une entrave à la compréhension qu'une condition de possibilité effective de celle-ci.

Néanmoins, on sait que chez Heidegger l'homme en régime de quotidienneté ne se saisit pas lui-même réellement mais épouse les diverses inclinations du On. Le *Dasein* s'ignore comme source du sens parce qu'il vit accaparé par la présence des choses. Toutefois, l'expérience de la finitude, à travers notamment l'expérience de l'angoisse, m'arrache à l'anonymat de la vie quotidienne et me découvre dans mon individualité : car c'est de ma finitude qu'il est question, de ma mort qu'il en va à chaque fois. L'homme y conquiert ainsi son authenticité.

Il apparaît alors clairement que se comprendre à partir du On ne représente pas une modalité de compréhension authentique, mais *une aliénation qui doit faire l'objet d'une destruction en vue d'une appropriation de l'être fini que je suis*[2]. Par conséquent, ce qui me fait participer aux autres est aussi ce qui me perd en tant que tel. Certes Heidegger a parfaitement reconnu dans le On une dimension constitutive de la socialité, mais cette dernière se caractérise moins par le dévoilement des possibilités qu'elle porte que par un recouvrement essentiel de l'être que je suis appelé à être[3].

## 2. *Le déracinement de la raison pratique (*phronèsis*)*

Un argument supplémentaire à cette dévaluation de la perspective sociale peut être trouvé dans le cours que Heidegger a consacré à l'éthique d'Aristote dans les années vingt. La discussion de l'*Éthique à Nicomaque* est une préoc-

[2] On sait par ailleurs que c'était là la tâche spécifique qu'assignait Heidegger à l'herméneutique, bien avant *Être et temps* déjà. *Cf.* M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, t. 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1982, p. 15 : « Dans l'herméneutique se constitue une possibilité pour le Dasein de devenir et d'être compréhensible à lui-même. Cette compréhension n'est absolument pas un «se rapporter à...» (une intentionnalité), mais un comment du Dasein lui-même ; que cela soit fixé terminologiquement à l'avance en tant que la *vigilance* du Dasein pour lui-même.» (C'est nous qui traduisons et soulignons.)

[3] Nous n'entrons pas non plus ici dans le débat qui consiste à savoir si le Heidegger tardif, en conférant une dignité ontologique au peuple, a véritablement fait de la socialité une modalité de la finitude. *Cf.* pour l'ensemble de ce débat l'article de Grondin «La persistance et les ressources éthiques de la finitude» dans J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p.40 *sq.* et notamment la note 1 de la p. 41 où l'auteur précise clairement le statut du On eu égard à l'authenticité.

cupation majeure de Heidegger à cette époque, comme en témoigne le rapport Natorp[4] ou encore le cours sur le *Sophiste* de Platon[5] – cours dont la première moitié est une interprétation du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. L'analyse qu'il y propose de la *phronèsis* mérite notre attention.

Suivant en cela Aristote, Heidegger note que la *phronèsis* est un certain mode spécifique de vérité qui consiste à mettre l'homme devant la manière d'être qui convient. L'intelligence ici ne porte donc pas sur la chose à produire, comme dans la *technè*, voire sur les moyens pour y arriver, mais sur les possibilités d'action du *Dasein* lui-même. Dans le cas de la *phronèsis*, *télos* et *archè* se recouvrent : le *Dasein* est à la fois la finalité et le principe de son action, alors que, pour ce qui est de la *technè*, le principe et la finalité du faire sont dissociés – l'*archè* c'est l'*eidos*, l'idée de la chose à produire, le *télos* l'œuvre produite, l'*ergon*.

C'est pourquoi, suivant Heidegger, la *phronèsis* concerne la transparence du Dasein à lui-même : c'est une «une disposition du Dasein humain telle qu'il garde la haute main sur la transparence (*Durchsichtigkeit*) qui est la sienne»[6], et en tant que mode du dévoilement qui concerne l'existence de l'homme elle-même, elle a pour sens de «...mettre à chaque fois le Dasein en situation de résister à la possibilité de s'échouer dans le *legomenon* et cela de telle sorte qu'il ne puisse se leurrer dans son être»[7]. Le savoir pratique apparaît ici comme cette vigilance (le *Wachsein* de la note 2) qui s'oppose au mouvement spontané de déchéance du Dasein : «[...]la *phronèsis*, dès lors qu'elle est mise en œuvre, consiste donc *en une lutte sans relâche contre la tendance au recouvrement qui réside dans le Dasein lui-même*»[8]. Précisons toutefois que cette transparence n'est pas de l'ordre de la prise de distance réflexive mais d'un savoir enraciné dans le comportement pratique, d'une manière d'être avec les autres[9] ; les anglo-saxons parleraient ici d'un *know how* opposé au *know what* [10].

[4] M. HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote,* trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992. Il s'agit du «rapport Natorp» que Heidegger avait rédigé à la demande de Paul Natorp en 1922 et qui fut à l'origine de sa nomination à Marbourg. Sa publication allemande ainsi que la traduction sont précédées d'une préface de H.-G. GADAMER intitulée de manière significative «Un écrit théologique de jeunesse». Nous aurons à y revenir.

[5] M. HEIDEGGER, *Platon :* le Sophiste, trad. Courtine/David/Pradelle/Quesne, Paris, Gallimard, 2001 (nous abrégeons par la suite *PS*).

[6] *PS*, p. 55.

[7] *PS*, p. 53.

[8] *PS*, p. 57.

[9] «La *phronèsis* est donc elle-même *assurément un* alétheuein, *non pas un* alétheuein *autonome mais au service de la* praxis» ; et Heidegger d'ajouter quelques pages plus loin : «*La* phronèsis *est davantage dans la* praxis *que dans le* logos. Ce qui est décisif dans le cas de la *phronèsis* est la *praxis*. Dans la *phronèsis*, la *praxis* est *archè* et *tèlos*. C'est en prévision d'une certaine action que la *phronèsis* est accomplie, et elle parvient à son terme dans l'action elle-même [...]. Il faut comprendre la *praxis* en tant qu'être au sein de l'être-l'un-avec-l'autre.» (souligné par Heidegger). *PS*, p. 57, p. 136.

[10] *Cf.* à ce propos G. RYLE, *The concept of mind,* trad. S. Stern-Gillet : *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 2005, chap. 2.

Notons encore pour finir, dans cette lecture de la *phronèsis*, le silence le plus complet de Heidegger sur ce pendant central de l'intelligence pratique qu'est l'*éthos*; le terme n'est lui-même mentionné qu'une seule fois dans tout le cours sur le *Sophiste*, si notre lecture a été précise [11]; qui plus est, cette unique occurrence laisse le concept largement indéterminé, ou du moins n'en retient que le contenu ontologique «l'être qui peut être autrement». Or, un lecteur attentif de l'*Éthique à Nicomaque* sait qu'Aristote ne conçoit jamais la *phronèsis* sans l'*éthos* [12], entendu comme cette structuration sociale de mon être. Certes, comme nous l'avons dit, l'être social que je suis est bel et bien présent dans l'ontologie phénoménologique développée à cette époque, mais c'est d'emblée sous la forme de la déchéance dans le On.

Par conséquent, la *phronèsis* est une forme d'intelligence qui ne semble guère se nourrir de son inscription sociale, comme c'est le cas chez Aristote, mais qui, au contraire, incarne une vigilance de l'homme à l'égard de lui-même, au demeurant moins prudente que conquérante [13].

Un dernier argument concerne la place destinée à la *phronèsis* dans l'analytique d'*Être et temps*. Le cours sur le *Sophiste* la comparait déjà au *Gewissen*, qui dans l'œuvre majeure de Heidegger figure «l'appel du souci», débusquant les subterfuges du On et convoquant le *Dasein* à se résoudre pour ses possibilités les plus propres [14]. La *phronèsis* consiste donc moins en une intelligence de la vie sociale qu'en un appel émanant du fond de l'être et invitant l'homme à se décider, à partir et en vue de lui-même.

En conclusion, la socialité, ontologiquement parlant, est certes une structure de l'existence humaine, mais elle n'est jamais conçue par Heidegger comme une modalité authentique de la finitude, c'est-à-dire comme une forme d'ouverture préalable à tout projet d'intelligibilité. Dès lors, *à cette dévaluation de l'appartenance sociale correspond une surévaluation du geste individuel du*

[11] L'*éthos* au sens de «l'être de l'homme, qui peut aussi être autrement» (*PS*, p. 128).

[12] Chez Aristote, l'*éthos* (le caractère) n'est pas savoir mais habitude; ce qui, toutefois, ne veut pas dire qu'il faille en sens inverse l'opposer catégoriquement au *logos*, comme si l'on avait là deux éléments antithétiques. Car si la vertu n'est certes pas *logos*, elle est tout de même *meta logon*, c'est-à-dire accompagnée de raison, et c'est de leur équilibre que découle l'action bonne.

[13] Sur cette question, *cf.* P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 3e éd.,1986, p. 45 *sq*. L'homme prudent est souvent désigné comme *spoudaios*, terme qui «évoque l'idée d'empressement, d'ardeur au combat, puis simplement d'activité sérieuse». Il ne fait aucun doute qu'on a des traces de cet héroïsme de la *phronèsis* chez Heidegger.

[14] Nous n'entrons pas dans le détail, mais il serait possible de montrer que les caractéristiques principales de la *phronèsis* selon Heidegger (transparence à soi, mixte d'intelligence et d'action, résolution, coup d'œil instantané sur la situation, conscience morale qu'on ne peut oublier) se retrouvent toutes, certes de manière quelque peu disséminée, dans le 2e chapitre de la 2e section sur l'attestation et ce en vue d'articuler l'être authentiquement soi-même; par exemple: «la résolution [conséquence de l'appel de la conscience morale] sous-entend de se laisser convoquer hors de la perte dans le On, [elle] seule donne au *Dasein* la propre transparence à soi-même (*Durchsichtigkeit*)» (M. HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. Vezin légèrement modifiée, Paris, Gallimard, 1986, p. 357-358).

*Dasein*, au sens où, de manière assez nietzschéenne d'ailleurs, c'est à partir de soi-même qu'il convient de vivre.

## 3. *L'orientation éthique de la philosophie herméneutique*

Gadamer offre une des applications les plus fécondes de l'héritage heideggerien aux différentes sphères de la vie culturelle, mais il puise au moins autant chez les Grecs, et ici en l'occurrence chez Aristote. C'est d'ailleurs cette lecture attentive de l'éthique grecque qui le conduit à affirmer à propos du projet heideggerien exposé dans le rapport Natorp :

> Ce qui dans l'ensemble me frappe le plus, c'est la prépondérance de l'intérêt ontologique qui se manifeste jusque dans l'analyse générale de la *Phronèsis*, à tel point que le concept d'*Éthos* est à peine mentionné. Or l'*Éthos* est précisément non pas élucidation, mais habitude (*was nicht Erhellung ist, sondern Gewöhnung*). Heidegger a certes reconnu la dimension constitutive de l'habitude dans son analyse de la facticité de la vie, mais il l'a caractérisée comme inclination de la vie à la déchéance. Elle apparaît moins dans l'éclairement de l'être-là que dans son travestissement et son obscurcissement, contre lesquels doit se tourner la tension de la pensée si elle veut devenir transparente à elle-même. [15]

Il nous semble que l'enjeu ici n'est pas tant le problème de l'intersubjectivité, constitution de l'existence humaine que Heidegger n'a jamais manqué de souligner comme fondamentale, mais bien cette inscription primordiale, cette trace, des autres en moi que constitue mon être social. Or, c'est bien en cela que consiste la contribution discrète de Gadamer à une phénoménologie du monde social. L'intérêt de cette citation réside donc dans la mise en évidence d'une couche sociale de passivité dans le sujet [16] qui, loin de le détourner d'une action adéquate dans le monde, ouvre au contraire à l'action un espace de réalisation. Regardons cela de plus près.

### 3.1 *La corrélation éthos-phronèsis comme modèle d'une philosophie de la finitude*

Dans son essai «le savoir pratique» paru en 1930, Gadamer relève déjà que le noyau de l'éthique aristotélicienne tient, contrairement à ce que pensait

[15] Préface aux *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 14. À cette distance à l'égard de l'interprétation heideggérienne, on ajoutera aussi H-G. GADAMER, *La philosophie herméneutique*, trad. Grondin, Paris, P.U.F., 1996, p. 239 : «c'est pourquoi il faut s'opposer dans une certaine mesure à Heidegger, comme je le fais moi-même avec toute la prudence possible, en se demandant si on peut vraiment se contenter de voir en Platon celui qui a préparé "la métaphysique de la substance" d'Aristote. Mieux encore : peut-on se contenter de voir en Aristote lui-même le fondateur de la métaphysique ? Ne doit-on pas aussi voir en lui le fondateur de la philosophie pratique ?»

[16] GADAMER parle volontiers de «seconde nature» dans son essai *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. David et Saatdjian, Paris, Vrin, 1994.

Heidegger, dans l'équilibre entre l'*éthos* d'une part, c'est-à-dire la détermination habituelle préalable propre à chaque caractère humain, et la *phronèsis* d'autre part, c'est-à-dire le savoir rationnel en tant que tel[17]. Agir de manière juste, courageuse ou bonne, ne dépend ni d'une détermination intellectuelle de l'essence du juste ou du bien, ni non plus sournoisement d'un calcul utilitariste des moyens à disposition, mais d'un savoir qui vit largement de l'être que nous sommes devenus, de l'expérience pratique que nous avons engrangée, tout comme des convictions communes que nous avons intériorisées. La corrélation apparaît alors moins comme une exclusion que comme une complémentarité, qui fait de la *phronèsis* un savoir incarné dans l'être de l'homme et vivant de celui-ci. Telle est la leçon centrale de l'éthique aristotélicienne selon Gadamer.

Or, on pourrait objecter que Heidegger ne semble pas affirmer autre chose lorsqu'il dit de la conscience morale qu'elle est un appel qui provient toujours de l'être de celui qui comprend. Ce à quoi il faudrait répondre que toute la difficulté réside ici dans ce que l'on vise en parlant de l'«être» de l'homme. Cet être dont la pensée doit se soucier, c'est pour Heidegger l'existence finie dans un monde étranger ; mais, ainsi que le note Gadamer, l'éthique grecque n'a que peu à voir avec cette attitude chrétienne de «réclusion volontaire de la conscience de soi dans la vigilance angoissée de la conscience intérieure, de la conscience de la faute et de la responsabilité propre»[18] ; au contraire, la conscience éthique appartient justement à ce monde commun, familier et quotidien dont semble se méfier la pensée de l'Être : «l'analyse aristotélicienne des vertus dianoétiques et éthiques nous apprend, quant à elle, que ce qui circonscrit la conscience grecque dans son orbe, c'est la réalité indissoluble de l'esprit communautaire»[19]. Le souci s'annonce alors dans cet essai programmatique de Gadamer non plus comme un souci exclusivement orienté sur le soi dans son rapport à l'être, mais en tant que souci de la vie en commun.

### 3.2 *La* phronèsis *comme modèle de la raison herméneutique*

Si tel est le cas, si effectivement la corrélation *éthos-phronèsis* constitue pour Gadamer le noyau de l'éthique aristotélicienne, il est pourtant remarquable que son ouvrage majeur, *Vérité et méthode*, n'en porte quasiment aucune trace. En effet, le chapitre sur la *phronèsis* aristotélicienne, par ailleurs

[17] Commentant la structure de l'*Éthique à Nicomaque*, Gadamer écrit : «Si la séparation analytique de la *phronèsis* des vertus éthiques est une simple apparence, cela n'exclut pas que ce soit l'*éthos* qui, à l'avance, donne son objet à l'accomplissement concret de la méditation et prescrit sa direction. Cet *éthos* n'est pas déterminé d'abord et essentiellement par le savoir qui porte sur lui, mais bien par l'action et l'habitude de la vie en propre.» (cf. «le savoir pratique» traduit dans *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, plus spécifiquement p. 171-172).

[18] «Le savoir pratique», p. 172.

[19] *Ibid.*

central, ne semble pas faire grand cas du couple *éthos-phronèsis*[20] ; Gadamer en retient principalement la description du processus d'application (*Anwendung*) qui caractérise la raison pratique. Il recourt ainsi à la distinction aristotélicienne entre savoir pratique et savoir technique, afin de montrer que la compréhension ne consiste pas en une saisie intellectuelle abstraite d'un sens général et son application dans un contexte particulier – ce qui en ferait au fond une *technè* –, mais que, comme c'est le cas dans des herméneutiques régionales telles que le droit et la théologie, «comprendre, c'est toujours appliquer»[21] : on n'a en effet bien compris un texte de loi que quand on est capable de penser une situation (un *casus*) à la lumière de celui-ci, en d'autres termes lorsqu'on est en mesure d'interpréter un cas particulier à l'aune de la loi générale. Autrement cela n'a évidemment aucun sens et il n'y a pas compréhension – comme quand je comprends le sens général d'une loi, mais que je suis complètement incapable de m'y retrouver quand je dois m'en servir pour plaider. L'habitude a dès lors un rôle-clé dans le processus d'acquisition de telles connaissances, puisque c'est bien en fréquentant de tels cas que je pourrais finir par «m'y connaître» ; *l'habitude vient ici en quelque sorte abriter, préserver la rationalité.*

On retrouve par ce biais un point essentiel de la philosophie de Gadamer, qui postule que la compréhension d'une situation ne réside pas dans la prise de distance méthodique, mais bien dans la *participation* à celle-ci. C'est d'autant plus clair dans la sphère éthique où l'on imagine mal quelqu'un prétendre savoir ce qu'est le courage sans jamais s'être retrouvé dans une situation où celui-ci était nécessaire ; voire, de manière plus radicale, quelqu'un prétendre connaître l'amour sans jamais avoir fait l'expérience de l'amour. Le savoir pratique est bel et bien une forme d'intelligence originaire, à même la vie du sujet.

À noter qu'il nous semble tout à fait inopportun d'objecter à ce propos qu'on peut acquérir une certaine connaissance de ces valeurs à distance, au moyen des œuvres d'art par exemple[22] ; car justement une œuvre d'art a ceci en propre qu'elle me permet de participer, d'une manière plus ou moins médiatisée, à l'expérience de ces valeurs – ainsi dirons-nous d'une lecture qu'elle m'a fait vivre une expérience inoubliable ou d'un film qu'il m'a permis de me mettre dans la peau de… Seule change ici la modalité de présentification des valeurs, puisque, contrairement à la vie quotidienne, une œuvre d'art me rend présentes des valeurs sur le mode du «comme si».

Par conséquent, si la *phronèsis* est un *paradigme herméneutique*[23] pour Gadamer, c'est bien dans la mesure où Aristote a montré qu'il existe une

[20] Tout juste Gadamer mentionne-t-il que la *phronèsis* est inscrite dans un *éthos*. *Cf.* H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode,* trad. Fruchon/Grondin/Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 334 et s.

[21] *Ibid.*, p. 330.

[22] Sur cette fonction de distanciation dans les œuvres, *cf.* P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

[23] *Vérité et méthode*, p. 346.

compréhension qui tient de l'expérience de la vie sociale elle-même et qui participe à et de son éclairement.

### 3.3 *La stratification de l'*éthos

Alors même que l'herméneutique la reconnaît comme structurelle, la place de l'*éthos* dans cette configuration demeure encore bien vague. C'est pourquoi, dès la parution de *Vérité et méthode*, Gadamer ne manquera pas d'approfondir ce point. Après avoir revu les consciences esthétique, historique et langagière selon la structure de la finitude proposée par Heidegger, il complète immédiatement son entreprise par une révision de la conscience éthique[24], dans laquelle il revient sur l'articulation entre l'*éthos* et la *phronèsis*.

On notera d'emblée la réhabilitation de l'*éthos* dans le sillage d'Aristote, le premier à «avoir entrepris de définir positivement, dans leur réalité propre, l'*éthos* et l'*arétè*, au lieu de les définir comme par le passé sur le mode privatif, à partir et en fonction de cette sphère supra-humaine que représente la pure *théoria*»[25]. L'appartenance de la raison à l'*éthos* ne doit pas être envisagée comme une forme déchue de rationalité, à l'instar de Heidegger, pour lequel l'être social représente une entrave à la compréhension; bien au contraire, cette assise originaire constitue la condition même de tout jugement au sein du monde ambiant commun, avant même que l'on soit en accord ou en désaccord avec celui-ci: «[...] voici l'enseignement qui constitue le cœur de l'éthique aristotélicienne: récompense et punition, louange et blâme, modèle et imitation, le fond de solidarité, de sympathie et d'amour sur lequel repose leur action, forment l'"Éthos" de l'homme avant que l'on puisse s'adresser à sa raison, et lui permettent seuls d'entendre sa voix»[26] – on reconnaîtra en passant que l'*éthos* est ici l'analogue des préjugés dans l'exercice général de la raison[27].

Or, l'aspect le plus remarquable c'est que l'éthos[28] est à cheval ici entre l'individuel et le collectif, qu'il est ce point où le collectif est enté sur l'individuel. Dans un premier temps le concept désigne la part individuelle passive de notre être social, au sens de l'habitus de la monade chez Husserl[29], à savoir

[24] Par exemple H.-G. GADAMER, *L'art de comprendre II*, Paris, Aubier, 1991, «Sur la possibilité d'une Éthique philosophique», p. 311 *sq*.

[25] H.-G. GADAMER, *L'éthique dialectique de Platon, interprétation phénoménologique du* Philèbe, trad. Vatan et von Schenck, Paris, Actes Sud, 1994, p. 32 et aussi p. 322-324.

[26] *L'art de comprendre II*, p. 326.

[27] *Vérité et méthode*, p. 298, mais surtout le commentaire de ce passage dans H.-G. GADAMER, *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 36.

[28] Nous prenons la liberté de ne plus utiliser l'italique, car l'éthos a ici une signification élargie qui est devenue plus ou moins usuelle dans le vocabulaire philosophique français comme le terme latin d'habitus.

[29] *Cf.* par exemple E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. Lévinas, Paris, Vrin, 1996, 4e méditation.

l'ensemble des sédimentations de ma vie pratique qu'on appelle communément caractère. Toutefois, plus fondamentalement, le concept d'éthos renvoie à un fond de complicité des hommes entre eux, une communion originaire et impersonnelle à partir de laquelle je puis comprendre ce qui est en jeu dans mon action [30].

Par conséquent, l'éthos n'est pas d'abord mon *éthos*, personnel, biographique, que je me suis construit, mais à l'inverse, par le biais de mon agir, de l'exercice et de l'habitude, j'actualise une réserve de normes collectives présupposées, participant ainsi au déploiement d'un champ de valeurs communes, de significations partagées [31].

## 4. *Vers une conception phénoménologique de la liberté du sujet*

Cette conception du monde social soulève au moins deux objections importantes en lien l'une avec l'autre et que nous aimerions discuter pour terminer : la première concerne la place de la liberté dans un tel cadre, la deuxième est un reproche fréquemment adressé à Gadamer, à savoir qu'elle représente une vision totalisante et conservatrice, en l'occurrence ici de l'espace social. En effet, d'une part il paraît bien difficile de concilier cette appartenance à l'*éthos* avec la liberté individuelle du sujet, d'autre part, un tel modèle ne semble guère satisfaisant pour qui suggère que l'expérience de l'autre réside bien plus dans la rupture de cette socialité originelle que dans la participation à celle-ci – pensons ici à Lévinas. Regardons les choses de plus près.

### 4.1 *Déterminisme social et liberté individuelle*

Dans un premier temps, on pourrait adresser à Gadamer la même critique qu'on peut faire, par exemple, à la sociologie de Bourdieu : accorder autant de poids à la structuration sociale de l'agent revient à sous-estimer sa liberté d'initiative ainsi que sa responsabilité. Si Bourdieu admet volontiers que c'est le cas, voire même une conséquence nécessaire d'une société où prévaut la

[30] R. E. Palmer (éd.), *Gadamer in Conversation*, New Haven, Yale University Press, 2001, p. 79 : «la *Phronèsis* est quelque chose qui s'effectue seulement dans la situation concrète et qui se tient toujours déjà à l'intérieur d'un réseau vivant de convictions, habitudes, et valeurs communes – c'est-à-dire à l'intérieur d'un éthos» (c'est nous qui traduisons de l'anglais).

[31] Gadamer définit précisément cette facticité de l'*éthos* comme suit : «il s'agit de la facticité de convictions, valeurs et habitudes profondément intelligibles et communes, partagées de nous tous, le contenu de tout ce qui constitue notre mode de vie. Le mot grec pour l'incarnation de cette facticité est le concept bien connu d'Éthos, à savoir l'être-devenu par l'exercice et l'habitude. Aristote est le fondateur de l'éthique dans la mesure où il a mis à l'honneur ce caractère déterminant de la facticité.» (*GW II*, p. 325, c'est nous qui traduisons)

violence symbolique[32], il n'en va pas exactement de même en ce qui concerne Gadamer. Ne serait-ce que parce que ce dernier, au contraire de Bourdieu, mène une réflexion transcendantale et non empirique[33]. Autrement dit, l'*éthos* ne désigne pas tel ou tel déterminisme effectif de l'individu, une condition matérielle et symbolique préexistante (prolétaire, petit bourgeois, etc.), mais plus fondamentalement, avant même les rapports de force et de domination particuliers, avant même qu'il existe quelque chose comme des dominants et des dominés ou des rapports d'égalité, il signifie que prévaut entre humains une *entente* originaire. Que l'individu se construise en reproduisant les schèmes de son milieu ou en cherchant à s'en distinguer, voire à les modifier, qu'il se positionne en rupture ou en continuité, il ne peut le faire qu'à la faveur de cette familiarité avec un arrière-plan d'évidences communes : il est difficile d'imaginer un acte de transgression ou de rupture qui ne se nourrisse pas toujours déjà de cela même à quoi il s'oppose ; on ne le sait que trop bien, toute marginalité affirmée est par essence la position d'une norme, toute rupture demeure une manière d'être-avec.

C'est par conséquent encore une approche bien abstraite – eu égard à la finitude humaine – que d'envisager l'advenir d'un sujet libre et responsable à partir de rien sinon de lui-même[34]. Cet advenir repose au contraire sur une familiarité que nous proposons de concevoir stratifiée en trois couches interdépendantes : l'*éthos* individuel, collectif et primordial. Il y a en effet, sédimentés en moi, mon expérience de vie propre mais aussi à la fois ce que je «sais» de ce que les autres ont fait, font ou feraient ; enfin, de manière plus fondamentalement impersonnelle encore, ces autres me constituent en tant qu'ils incarnent des significations et valeurs anonymes et indéterminées, structurant par avance le champ de mon action sous forme de sillons généraux et prédonnés, dispo-

[32] Pour l'écho à cette critique, *cf.* P. Bourdieu, *Sur la télévision*, Paris, Raisons d'agir, 1996, p. 62, pour la question de la responsabilité, et plus généralement, sur le peu de place laissé à l'initiative du sujet : *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil («Points»), 2003. Soit dit en passant, la critique bourdieusienne des doctrines phénoménologiques est d'autant plus étonnante qu'elle repose en grande partie sur leurs acquis, notamment en ce qui concerne la revalorisation de la vie pratique (forcément suspecte quand elle vient d'auteurs comme Gadamer ou Merleau-Ponty, grands héritiers des conditions socio-économiques favorables propre au champ universitaire) ; à titre d'exemple, mentionnons le concept d'«habitus», si fécond dans les analyses empiriques de Bourdieu, mais dont il semble refuser d'admettre l'emprunt philosophique.

[33] Sur le sens du "transcendantal" ici, *cf.* J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 120. Il n'est bien entendu pas question d'y voir une quelconque activité constituante du sujet, mais essentiellement une investigation de ce que nous avons appelé la structure de la finitude (être-jeté/projet).

[34] «Je crois que les Grecs avaient raison quand ils mettaient à côté du fait de la raison l'être socialement formé, l'éthos. Éthos est le nom qu'Aristote a trouvé pour cela. La possibilité du choix conscient et de la libre résolution est toujours assurée *à travers quelque chose que nous sommes toujours déjà et qui nous porte* – et à l'égard de quoi nous ne sommes pas objet.» *GW VI*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, p. 6 (c'est nous qui traduisons et soulignons).

nibles à une infinité de parcours possibles. Or, cet anonymat et cette indétermination de la vie sociale ne sont justement pas des défauts à l'origine de notre conditionnement, qu'il nous faudrait surmonter pour conquérir notre liberté. *Bien au contraire, phénoménologiquement parlant, l'anonymat et l'indétermination de sens sont le support même de l'exercice de notre liberté.*

Il y a fort à parier que si cette constellation de sens était ici fortement déterminée et personnalisée, elle serait définitivement contraignante à l'égard de la vie d'un sujet, comme l'est par exemple le langage mathématique par rapport au langage naturel, – dont l'indétermination sémantique offre une mobilité «créative» plus importante –; le cinéma ou le théâtre connaissent aussi pareille contrainte, lorsque certains rôles sont si déterminés par la prestation d'un acteur, qu'ils finissent par devenir quasiment injouables par la suite. Enfin, dans le champ politique, il peut sembler que c'est le propre des dictatures de rigidifier un tel fonds de sens autour d'une ou plusieurs personnes qui imposent une unique hiérarchie de valeurs[35]. Dès lors, on peut affirmer que plus l'*éthos* est anonyme, moins il est contraignant, car plus ouvert à une infinité de reprises.

Cette tendance à voir dans l'*éthos* un obstacle à la liberté repose peut-être aussi sur une méconnaissance commune de la liberté, qui consiste à y voir d'emblée un geste d'indépendance au lieu d'un engagement, d'une réappropriation, ou d'une *participation* pour reprendre le vocabulaire platonicien que Gadamer utilise à ce propos[36]. Il nous semble que sur ce point une sorte de glissement s'opère, chez Heidegger, du souci de se déterminer *par* soi-même dans une situation donnée, souci qui ne postule aucune incompatibilité de principe entre l'autonomie du jugement et les valeurs communes, vers la nécessité de se déterminer *à partir de* soi-même; cette exigence, au demeurant plus nietzschéenne qu'aristotélicienne, suggérerait que l'autonomie ne peut être garantie qu'à condition de se poser soi-même comme l'origine de ses propres normes[37].

[35] Ne confondons pas ici le héros exemplaire, qui au fond permet littéralement d'incarner certaines valeurs, et le dictateur, au sens large, qui impose un modèle et une hiérarchie de valeurs.

[36] Il ne fait aucun doute que Gadamer rejoindrait sur ce point les thèses sur la liberté de Merleau-Ponty dans *La phénoménologie de la perception*. Il est d'ailleurs à noter que l'un comme l'autre, venant d'horizons différents pourtant, défendent une philosophie de l'appartenance. Par exemple: «Si l'histoire nous enveloppe tous, c'est à nous de comprendre que ce que nous pouvons avoir de vérité ne s'obtient pas contre l'inhérence historique, mais par elle.» M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Folio, 1989, p. 116. De même, l'un comme l'autre ont fortement accentué cette intelligence préthéorique que la vie a d'elle-même, Merleau-Ponty ayant toutefois davantage cherché à la penser à partir de son incarnation que Gadamer ne l'a fait.

[37] «Le on a toujours dessaisi le *Dasein* de la prise en main de ces possibilités d'être. Le on dissimule même comment il dispense sans piper mot de faire délibérément *choix* de ces possibilités. Qui "au juste" choisit, c'est ce qui reste indéterminé. Emporté par personne, le Dasein sans l'avoir choisi s'enferre ainsi dans l'inauthenticité et n'a d'autre moyen d'en sortir que d'aller tout exprès se reprendre, s'extraire de la perte dans le on afin de revenir à lui-même [...] Se reprendre, secouer le joug du on, c'est-à-dire accomplir la modification existentielle pour passer du on-même jusqu'à l'être *authentiquement* soi-même, c'est admettre la nécessité de *remonter jusqu'à un choix* qui avait

Au contraire, dans le sillage de Gadamer, cette complicité originaire avec des sollicitations anonymes et indéterminées fait justement que je puis poser quelque chose comme un acte à la fois libre et intelligible : si dans telle situation particulière on a pu dire que j'ai mal agi, c'est dans la mesure où l'acte que j'ai posé a consisté en un parcours, spontané ou non, de potentialités anonymes, donc éventuellement réalisables autrement par d'autres – ainsi la mauvaise conscience reposerait plus sur la possibilité que j'ai d'envisager un tel autre parcours que sur mon regret d'avoir manqué le «bon». La liberté ne consiste donc pas à inventer des valeurs à partir de rien, mais toujours à dessiner, dans une situation particulière, un parcours de sens à la lumière de cet horizon indéterminé ; toute action libre représente une forme de reprise de l'éthos, reprise qui participe à lui donner une coloration, une orientation, en restructurant à chaque fois la hiérarchie des valeurs mobilisées – soit en la confirmant, soit en la transformant.

C'est pourquoi, contrairement à ce que Heidegger a pu prétendre, ce halo d'anonymat n'est pas d'emblée un obstacle à combattre mais une condition primordiale et indépassable de toute vie pratique. Qui plus est, c'est à cette condition seulement qu'un quelconque sujet responsable peut prendre forme ; en effet, on a du mal à voir comment un sujet pourrait se constituer sans l'indétermination de significations qui ne sont, à proprement parler, à personne, ou plutôt sont à tout le monde et à discrétion ; sans cette indétermination propre à la vie anonyme, l'individu en resterait à reproduire mécaniquement des comportements ; les valeurs de l'éthos sont ici un peu l'analogue du sens des textes (littéraires, juridiques ou théologiques), dont la marge d'indétermination, en donnant naissance à un processus ouvert et infini d'interprétation, s'oppose à toute forme de dogmatisme. On voit ainsi à quel point cette thèse est radicalement opposée à la perspective heideggérienne : la vie pratique est assurée *a priori* par cette indétermination primordiale d'un sens qui constitue le sujet et dont il aura à se porter responsable, parce qu'il l'est, en quelque sorte, déjà[38].

Finalement on comprend pourquoi l'objection de déterminisme n'a aucun fondement réel ici, voire pire, qu'elle repose sur une bévue métaphysique. En effet, pareille objection n'a de sens et de pertinence que face à l'affirmation d'une liberté absolue – dont Heidegger ne semble pas lui-même exempt. Or, il est bien clair que s'il n'existe pas de liberté absolue, il n'existe pas non plus de déterminisme pur ; car il ne s'agit pas ici de décider, empiriquement parlant, si l'homme est libre ou non selon qu'il appartient à tel milieu ou à tel autre, mais de montrer que, quoi qu'il en soit de la liberté ou de l'absence de liberté, la condition humaine est telle que l'autonomie ou l'hétéronomie

été escamoté. Or remonter à ce choix signifie *choisir ce choix* (*wählen dieser Wahl*), se décider depuis le fond du soi-même authentique pour un pouvoir-être» (*Être et temps*, p. 324, trad. modifiée)

[38] «Qu'un tel éthos n'ait rien à voir avec un simple dressage ou une simple adaptation ni même avec le conformisme d'une vague mauvaise conscience, voilà qui est précisément assuré par la *phronèsis*, cette rationalité responsable – disons là où un individu possède une telle rationalité.» (*GW II,* p. 325, c'est nous qui traduisons)

ne pourront se dessiner que sur le fond d'une communauté originaire. Aussi, pour une philosophie qui se revendique de la finitude, c'est la position même de l'objection qui doit être questionnée en amont : quand on s'interroge sur la liberté du sujet, se situe-t-on bien à un niveau phénoménalement adéquat ? Ou n'est-on pas encore en train de s'enfermer dans des apories métaphysiques abstraites type idéalisme-matérialisme dont le point commun est, comme Merleau-Ponty l'a magistralement montré dans *La phénoménologie de la perception*, d'ignorer l'ambiguïté de la vie en présupposant comme allant de soi un monde objectif absolument déterminé où l'on ne peut qu'inclure le sujet – ou l'en exclure ?[39] Le monde social que nous avons cherché à mettre ici en évidence se situe par-delà les alternatives binaires abstraites telles que déterminisme/liberté, collectivisme/individualisme, etc. ; au niveau phénoménologique, il n'y a pas à décider entre d'une part un déterminisme pur des structures sociales et d'autre part la liberté sociale absolue de l'individu ; si le sujet constitue le monde social, c'est bien parce qu'il est toujours déjà constitué par lui d'une certaine façon ; autrement dit, une vie subjective n'advient qu'à la faveur d'une appartenance à un monde social indéterminé, de même que ce monde n'a de réalité véritable que par des sujets qui participent à en déterminer les valeurs. Tel est le paradoxe, somme toute très peu heideggérien, de mon existence sociale : l'indétermination éthique dans laquelle je baigne favorise mon autodétermination, car je ne peux m'approprier réellement des valeurs qu'à condition qu'elles soient en partie anonymes.

### 4.2 *Vie dans l'éthos et altérité*

En conclusion, sans être ici en mesure de discuter sérieusement la question de la totalisation et de l'altérité, il ne nous semble peut-être pas inutile de rappeler de manière synthétique les acquis de cette étude, qui permettront à tout le moins de poser le problème correctement.

S'il est incontestable qu'il y a quelque chose de totalisant à affirmer ainsi une entente originaire commune au fond de toutes les interactions humaines, il reste néanmoins qu'il s'agit d'un processus ouvert à l'imprévisible et à la restructuration, d'une totalité dont la configuration de sens se rejoue à chaque instant.

Soulignons à ce propos qu'une telle totalité n'existe que dans sa reprise par l'intelligence vécue des individus, à savoir la *phronèsis* : l'éthos assure au moins autant l'exercice de la *phronèsis* que cette dernière en constitue l'actualisation et l'orientation effectives.

[39] À titre d'exemple d'un pareil empêtrement, on considérera la réflexion de J. Searle sur le problème de la liberté dans sa conférence *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, 2004. L'auteur paraît en effet bien embarrassé lorsqu'il s'agit de fonder objectivement la liberté face aux neurosciences. Toutefois, il est à se demander si ce dernier n'est pas encore victime d'une conception objectiviste de la réalité.

À travers notre analyse, nous avons cherché à ne pas penser l'agir humain libre et responsable comme un arrachement au monde commun, mais comme un parcours de ses sollicitations anonymes et dont l'application, dans une situation donnée, représente toujours un gain de compréhension. Loin donc d'endormir ma vigilance pratique, la structure anonyme de la vie sociale en préserve la moralité, puisqu'elle en garantit la liberté : je suis à chaque fois invité à restructurer le champ des valeurs qui me portent, de leur donner une nouvelle coloration ou une nouvelle hiérarchie au contact de l'altérité – qu'il s'agisse d'une situation inédite, d'une expérience particulière ou d'une personne étrangère. De ce point de vue, l'anonymat et l'indétermination nous ont paru constituer un aspect indépassable de tout *éthos* et à plus forte raison d'un éthos démocratique.

On ne cachera toutefois pas qu'une telle phénoménologie parie sur un primat du même plutôt que de la différence ou de l'altérité irréductible, car elle postule que toute divergence, comme tout accord d'ailleurs, présuppose un minimum d'entente commune – ne serait-ce peut-être qu'à propos de l'objet dont on parle. Pourtant, on y a insisté, cette primauté est d'ordre transcendantal et ne doit pas être confondue avec le conditionnement ou le cloisonnement éthique qui sont des catégories empiriques. Par ailleurs, et sur ce point cette position ne serait peut-être pas si éloignée des propos de Lévinas, les analyses menées postulent au fondement de l'agir humain une subjectivité modeste, puisqu'elle est conçue d'emblée en situation de réponse, à une situation certes, mais toujours déjà simultanément à un éthos[40] ; et c'est sur ce point aussi qu'une telle phénoménologie du monde social se séparerait du finalisme de l'éthique aristotélicienne. Car, si l'on tire toutes les conclusions de ces remarques, il nous semble qu'il faille revoir profondément certaines évidences concernant l'agir, comme la finalité ou l'intérêt personnel : ainsi par exemple, l'action consisterait peut-être moins à tendre à réaliser le mieux possible un but précis que nous nous serions fixés en toute indépendance et en toute clarté qu'à participer, d'une certaine manière et à un certain moment donné, à ce champ de valeurs communes auquel on a toujours appartenu. On observe ainsi en tout cas deux choses : tout d'abord qu'on n'agit pas comme on fabrique des chaises[41] et, ensuite, que la condition de notre participation repose sur le caractère en partie indéterminé, impersonnel, de l'horizon dans lequel nous sommes – sans quoi nous ne pourrions jamais dire que nos actions sont réellement les nôtres ! Regrette-t-on réellement pareille condition ? C'est pourquoi, en conclusion, il faudrait peut-être en finir avec ce préjugé qui consiste à déplorer la part d'anonymat dans notre vie sociale.

[40] Gadamer parle fréquemment de la structure dialogique de la vie humaine (question-réponse), notamment à la fin de *Vérité et méthode*.

[41] Notons encore que la métaphore du jeu, que Gadamer développe dans *Vérité et méthode* à propos de la vérité de l'œuvre d'art, permet de penser l'action comme participation au monde social en dehors des catégories «techniques» traditionnelles.