HAL
open science

La pensée philosophique en tant qu' $\nu\ \mu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$

Alexandru Ovidiu Gacea

▶ **To cite this version:**

Alexandru Ovidiu Gacea. La pensée philosophique en tant qu' $\nu\ \mu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Philosophie. 2013. dumas-00941559

HAL Id: dumas-00941559

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00941559

Submitted on 4 Feb 2014

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

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

Alexandru Ovidiu GACEA

La pensée philosophique en tant qu'ἀνάμνησις

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophies du langage

Parcours : Recherche

sous la direction de Mme Marie-Laurence DESCLOS

Année universitaire 2012-2013

Alexandru Ovidiu GACEA

La pensée philosophique en tant qu'ἀνάμνησις

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophies du langage

Parcours : Recherche

Sous la direction de Mme Marie-Laurence DESCLOS

Année universitaire 2012-2013

Remerciements

À Mme Marie-Laurence Desclos : pour sa lecture et sa patience, pour ses précieux conseils, son soutien et ses encouragements ; et pour les innombrables détails liés à la rédaction – ce n'était pas une mince affaire.

À ma sœur, mon infatigable relectrice : pour ses corrections, sa patience et son temps.

À Laura : pour son soutien et sa compréhension pendant ces deux années.

Sommaire

Chapitre 1...... **Redécouvrir l' ἀνάμνησις platonicienne. Ce que Platon « dit » et ce que Platon *nous* « dit »** **18**

1.1. Comment faut-il interpréter l'ἀνάμνησις ? *20*

1.2. Ménon et l'ἀνάμνησις - l'esquisse d'une pensée « rétrospective » *35*

1.3. Phédon – l'ἀνάμνησις en tant que mode d'être de la pensée philosophique..... *63*

Chapitre 2. L'anamnèse et l'expérience de l'art. H.-G. Gadamer **88**

2.1. Le contexte et les lignes directrices de la pensée gadamérienne *90*

2.2. Le phénomène de la compréhension..... *99*

2.3. Le jeu : la manière d'être de l'œuvre d'art elle-même..... *102*

2.4. De la mimèsis à l'anamnèsis : le Platon de Gadamer..... *118*

2.5. L'anamnèse – entre art et philosophie..... *129*

2.6. Une clarification du concept d'expérience (Erfahrung)..... *144*

Chapitre 3. - La pensée philosophique en tant qu'anamnèse.....**150**

3.1. L'anamnèse philosophique : entre la quotidienneté du ressouvenir et la philosophie académique *152*

3.2. La pensée en tant qu'anamnèse – une analyse « historique » *157*

3.3. Le « re- » de l'anamnèse philosophique. Quelques exemples..... *160*

3.4. Le « trop tard » de la pensée philosophique *172*

3.5. L'anamnèse en tant qu'expérience. L'hybris de la pensée..... *176*

Introduction

« Chaque fois qu'un savoir survient d'une certaine manière,
c'est une anamnèse » (Phédon, 73 c6-7)

Cette question sur la pensée philosophique en tant qu'ἀνάμνησις semble être quelque chose d'étrange[1]. Quelle pertinence pourrait avoir pour *nous*, en tant que philosophes, cette ancienne notion d'ἀνάμνησις ? Comment philosopher en « se ressouvenant » ? Les raisons de notre recherche ne résident pas dans l'étrangeté de cette association – pensée et mémoire –, que plutôt dans un manque, dans le fait qu'elle a été voilée sous la forme d'une évidence. Bien évidemment, comme nous allons le voir, lorsqu'on parle d'une pensée qui « se ressouvient », il ne s'agit pas vraiment de quelque chose qui a affaire à la mémoire. Il nous semble que la notion d'ἀνάμνησις joue un rôle central dans la philosophie de Platon et de Gadamer, pourtant *nous* n'avons jamais posé la question de sa pertinence pour une nouvelle compréhension du *philosopher* aujourd'hui. On a parlé du sens littéral ou métaphorique de l'ἀνάμνησις chez Platon, du fait qu'elle devrait expliquer tel ou tel trait de la pensée, qu'elle désigne tout simplement un élément dans la stratégie platonicienne d'argumentation ou qu'elle tient de l'aspect « mythique » de la pensée platonicienne. Pourtant, on ne s'est jamais demandé si l'ἀνάμνησις avait ou a toujours affaire à la recherche philosophique et à la vérité, ni quel serait le sens de ce lien. Il s'agit donc d'une double insuffisance qui justifie notre *sujet*. D'une part, nous semble-t-il, nous sommes face aussi bien à l'insuffisante compréhension de l'ἀνάμνησις chez Platon – malgré l'abondance et la diversité déconcertante des interprétations – qu'à la simplification ou l'interprétation réductionniste de la notion gadamérienne d'ἀνάμνησις – en tant que façon de décrire la structure de la *compréhension*. D'autre part, nous avons affaire à la description insuffisante de l'expérience de l'ἀνάμνησις qui a engendré l'attitude dédaigneuse de la pensée philosophique d'aujourd'hui à l'égard du *ressouvenir* : qu'y a-t-il

[1] À un premier niveau de signification et en suivant l'étymologie, on entend par ἀνάμνησις, la *réminiscence*, le *ressouvenir* ou l'*action de rappeler à la mémoire*. Mais nous verrons plus loin dans notre démarche que cette notion laisse aussi à comprendre quelque chose qui l'apparente à la pensée.

de *scientifique* et de *vrai* dans un tel phénomène de la vie humaine ? Or, peut-être, faut-il d'abord se demander pourquoi l'ἀνάμνησις est *pertinente* pour la philosophie.

Pour différentes raisons, probablement au fond contestables, on croit que le *propre* du *philosopher* doit être toujours repensé. Non que la philosophie se trouve dans une crise ou qu'elle approche sa fin, mais, plutôt, parce qu'elle semble *installée* dans une certaine position, c'est-à-dire qu'elle (s')est distribuée un certain rôle parmi les autres types de discours et de pensée, elle a ses méthodes, ses objets, ses moyens. Mais la philosophie n'a jamais eu sa *place* bien déterminée parmi les divers domaines de la connaissance. Il nous semble en effet étrange qu'avec le développement et le progrès dans les sciences exactes, elle ait un statut isolé, comme si elle se contentait de penser et parler pour elle-même. Peut-être est-il propre à l'essence de la philosophie de *repenser* ce qu'elle est et de *se remettre en cause* constamment ; ou peut-être cela tient-il de son historicité – peu importe. Qu'on parle de la philosophie en son sens « académique », « institutionnalisé »[2] ou de la philosophie *en général* comme mode d'être de l'homme[3], nous observons qu'il s'agit d'une même tradition qui les sous-tend et qui demande à être reprise et repensée. L'une, avide de certitude et d'explication, l'autre, avide de devenir « plus pensante » et plus « fondamentale », les deux dimensions de la philosophie doivent se laisser à nouveau interpelées par la *tradition*. La philosophie en tant qu'« espoir d'un autre discours », comme la définit J. Grondin[4], en chaque *expérience* du penser, doit passer par une *reprise* de ses « origines » afin de donner quelque chose de nouveau à comprendre. C'est comme

---

[2] Celle-ci engloberait les pratiques philosophiques acceptées par une communauté déterminée (académie, université, revues, etc.) dans une philosophie conçue comme science, c'est-à-dire comme ayant une méthode, une certaine rigueur, des objectifs. On peut dire dans ce cas qu'on *fait* de la philosophie et non pas qu'on *fait l'expérience* (*Erfahrung*) du philosopher.

[3] Nous ne parlons pas de la philosophie de « tous les jours », mais d'une certaine description de la pensée philosophique au XXe siècle, plutôt de la phénoménologie, qui consiste à dire que : « philosopher c'est *réfléchir*, et réfléchir c'est en quelque sorte se retourner vers..., bien entendu qu'ici celui qui se retourne et ce sur quoi il se retourne c'est toujours la pensée. La philosophie est donc la pensée revenant sur elle-même pour se faire « plus pensante » (*denkender*). [...] Cette pensée première, pré-philosophique sur laquelle la philosophie revient [...] c'est la pensée de l'attitude naturelle » (cf. Albert Dondeyne, « La différence ontologique chez M. Heidegger », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 56, No. 49, 1958, p. 44). Dans ce cas, la philosophie n'est pas comprise comme une *discipline*, mais comme une *expérience (Erfahrung) de la pensée*.

[4] Cf. « L'avenir de la philosophie est-il grec ? », in *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Catherine Collobert (dir.), Montréal, Fides, 2002, p. 66.

si en s'installant dans un certain type de discours, de « rationalité », la philosophie « oubliait » son *propre*. Elle doit ainsi s'interroger « périodiquement » sur son mode d'être, sur ses « objets », sur ce qu'elle vise comme résultat de son effort.

Il est donc important de savoir en quoi consiste la pensée philosophique, avant même de parler de telle ou telle philosophie, de tel ou tel sujet. En philosophant, on ne peut rien prendre comme « assuré », comme « déjà acquis », rien ne va de soi. Il faut toujours se poser la question : « que signifie philosopher ? » Une question qui ne peut trouver de réponse qu'en philosophant. L'ἀνάμνησις représente *notre* manière de donner une réponse à son « oubli ». C'est à travers ce retour vers la pensée platonicienne qu'on entend parler de la philosophie en son propre. Notre démarche consiste, dans un certain sens, en une réflexion sur le renouveau de la philosophie en son *propre*. Et ce « choix » ne nous semble pas fortuit, puisqu'il repose sur un aspect *évident* du philosopher et sur une question que la tradition nous adresse à travers Platon et Gadamer. Il est quelque chose que la pensée ne connaît pas encore d'elle-même. Il y a quelque chose qui reste *implicite*, qui travaille de façon souterraine dans notre pensée. Mais nous ne voulons pas dire qu'en *explicitant* on adviendra à un savoir qui *décidera* une fois pour toutes de la question du propre de la philosophie. Nous soutenons seulement que nous devons en passer par ce questionnement, afin de reprendre, à notre tour, le dialogue vivant avec la tradition philosophique.

Le « vocabulaire » philosophique utilisé nécessite, à son tour, d'être clarifié, pour ne pas donner parfois l'impression d'être trop *technique*. Ou peut-être devons-nous problématiser l'usage d'un *vocabulaire philosophique*. La philosophie implique-t-elle d'adopter un certain vocabulaire, qui doit être défini, même si c'est d'une manière imprécise et provisoire, à l'avance ? Bien que nous soyons en dette vis-à-vis de la conceptualité philosophique, nous ne chercherons pas à définir ou créer des concepts. Nous essayons plutôt de nous retourner, là où c'est le cas, vers leur « origine » grecque ; ou, dans d'autres cas, vers leur « origine » commune, c'est-à-dire vers les expériences familières. Nous parlons ici de la philosophie grecque, qui, comme l'observe H.-G. Gadamer, « a avant tout ceci de caractéristique que ses mots circulent librement entre la langue parlée et leur usage philosophique »[5]. Une philosophie qui ne faisait pas des concepts « des créations de l'esprit au moyen desquels nous ordonnons le monde d'expérience »[6] ; et qui ne voyait pas dans le langage de la philosophie « un système de signes dont l'emploi sert à

---

[5] Cf. « L'actualité de la philosophie grecque », in *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, *op. cit.*, p. 24.

[6] *Ibid.*, p. 23.

référer aux choses ». Car concevoir les *concepts* comme des *outils* signifie ne pas se rendre compte d'un préjugé caché : « ce que l'on doit rendre communicable ainsi est en fait déjà saisi et déterminé en soi, indépendamment du mode de référence »[7]. Autrement dit, cela suppose que nous connaissons déjà ce que nous voulons communiquer à autrui. Pourtant, se demande Gadamer, pourrait-on parler d'une pareille chose en philosophie ? « Qu'y a-t-il en philosophie de si bien connu que l'on puisse le rendre communicable par l'emploi arbitraire de signes ? ».

Il s'agit donc de quelque chose qui doit être mis en cause, d'un « malentendu naïf » qui consiste à dire que c'est *nous* qui choisissons les concepts et non pas que « les concepts nous ont déjà choisis ». Ce malentendu « trouve sa source », remarque Gadamer, « dans notre emploi quotidien de la langue lorsque, par exemple, nous disons : "Je choisis ce concept" ». D'où cette prétention à *choisir* et à *définir* rigoureusement nos concepts ? Ne voyons-nous pas, dans les expériences quotidiennes, que lorsque nous voulons communiquer quelque chose nous ne trouvons *nos mots* ni d'une manière précise et immédiate, ni d'une façon arbitraire ? Nous ne sommes pas capables de choisir immédiatement et arbitrairement nos mots si nous voulons exprimer quelque chose, et si nous voulons vraiment être compris. Nous procédons par des tentatives imprécises afin de nous exprimer et d'être compris. Le fait même de croire que nous *choisissons* les mots implique déjà, dit Gadamer, que nous n'avons pas encore trouvé *le mot juste*. Nous pensons, pourtant, que plusieurs options se présentent à nous et que peu importe le mot que nous choisissons. L'idée de *choisir nos mots* suppose la conviction qu'aucun mot ne nous est imposé et ne s'impose à nous pour exprimer une chose ; qu'il y a quelque chose d'arbitraire dans la manière dont nous « choisissons » nos mots. Or, bien qu'on puisse dire que nous *voudrions* « ce mot pour exprimer ceci », nous savons qu'il y a un « mot juste » pour exprimer ce que nous voulions dire et que le mot particulier que nous choisissons « à ce moment n'est qu'une tentative imprécise ».

Gadamer observe que « si je veux être vraiment compris – et si je me suis compris moi-même –, je dois alors exprimer la chose pour laquelle j'ai "choisi" le mot au moyen de tentatives d'explication – tentatives que je n'ai pas choisies, mais plutôt qui se sont imposées d'elles-mêmes »[8]. En d'autres termes, toute tentative pour exprimer quelque chose à travers des mots choisis (arbitrairement) échoue, car autrui ne peut pas comprendre

---

[7] *Id.*

[8] *Ibid.*, p. 24.

ce que je cherche à exprimer ; moi-même, je ne comprends pas vraiment ce dont je parle. Ainsi, le langage philosophique doit aussi se rendre compte du fait que ses *concepts* ne peuvent pas être choisis d'une manière arbitraire, mais qu'il faut les sortir de ces *mots justes*, qu'il faut les référer aux expériences et à leur emploi courant. Nous devons accepter que ces « concepts » ne nous viennent pas à l'esprit lorsque nous philosophons, sans aucun lien à l'expérience de la vie et du monde. Il faut, suggère Gadamer, que la pensée moderne restitue « les mots abstraits au pouvoir évocateur du langage dans son sens véritable »[9].

Si les *mots* utilisés dans notre travail peuvent toujours renvoyer à des concepts « techniques » philosophiques, cela s'explique par leur *histoire* dont on ne peut les séparer. Pourtant, nous pensons que les mots parviennent à une certaine signification par le fait d'être enfermés dans un certain horizon d'interrogation et référés à certaines expériences. Ainsi, plutôt que définir, nous *indiquons*[10]. Cela signifie aussi que nous allons dire plutôt ce qu'une chose *n*'est *pas* au lieu de ce qu'elle est. L'accent est donc mis, dans un certain sens, sur ce qui *n*'est *pas* dit, afin de laisser persister plutôt l'indétermination que la détermination des *concepts*. Ainsi, le *concept* parviendra à son sens à travers sa « référence » à l'expérience. C'est le cas de l'ἀνάμνησις, qui reçoit sa concrétude à travers l'analyse du phénomène quotidien d'*anamnèse*. Pourtant, le mot « anamnèse »[11] n'a pas, en français, le sens que nous lui attribuons à travers l'analyse de l'expérience quotidienne d'ἀνάμνησις, c'est-à-dire un sens philosophique. Si nous parlons d'*anamnèse*, nous le faisons sans oublier son étymologie. Ainsi, pour nous le syntagme *anamnèse quotidienne* signifie l'expérience du ressouvenir de tous les jours, bien que ce mot ne soit jamais utilisé, dans le langage courant, pour désigner le ressouvenir. En outre, cette expérience, nous

---

[9] *Ibid*., p. 25.

[10] Nous reconnaissons l'origine de cette manière de préciser les « concepts » philosophiques dans la phénoménologie heideggérienne. Dans le cadre de la phénoménologie, la conceptualité philosophique reçoit une élaboration nouvelle : l'indication formelle. Les concepts doivent frayer la voie vers les expériences de ce que sont les concepts. Les concepts philosophiques sont des *catégories de la vie*, des « existentiaux ». Ils doivent toujours faire signe vers une expérience et non objectiver et « décharner » la vie.

[11] D'un point de vue *liturgique*, le terme fait référence à la prière qui, dans la messe, suit la consécration et rappelle le souvenir de la Rédemption. Et d'un point de vue *médical* – en psychologie et en psychanalyse –, il est question de la reconstitution de l'histoire pathologique d'un malade, au moyen de ses souvenirs et de ceux de son entourage, en vue d'orienter le diagnostic, les données de cette reconstitution (cf. le dictionnaire en ligne du *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*).

semble-t-il, recèle le sens philosophique de l'*anamnèse*, son lien à la vérité et au savoir et, ainsi, elle nécessité d'être *observée* et *analysée*.

Le caractère problématique et indéterminé des mots utilisés dans notre travail peut être observé aussi à l'égard du « concept » d'*essence*. Celui-ci doit être dénué, ou libéré, de toute « pesanteur » métaphysique. On doit au moins chercher à « enraciner » ce sens métaphysique dans son « sol phénoménologique ». Etant donné que nous allons reprendre le mot « essence » de Gadamer, peut-être faudrait-il mettre en évidence qu'il s'agit d'une repensée du mot grec *ousia*. Comme le souligne Gadamer[12], *ousia* était pour les Grecs, avant tout, « un mot de la langue courante et signifie quelque chose comme le patrimoine, c'est-à-dire tout ce qui concerne les possessions domestiques – la maison, la grange, les vaches, les outils et les travailleurs qui dépendent de la famille ». Le philosophe allemand observe que ce n'est qu'au moyen de cette précision qu'on peut comprendre, par exemple, chez Aristote, dans la question de l'Être, le sens de l'*ousia* : « Seul celui qui fait l'expérience de ce mot dans la vie quotidienne – et pour les Grecs il s'agissait d'une évidence – peut comprendre ce que signifie *ousia* comme expression philosophique dans la question de l'Être, c'est-à-dire quelque chose qui est là et qui est aussi naturel et sûr que sa propre propriété ». Néanmoins, contestable ou non, cette analyse, cette « méthode » renvoie à quelque chose de vrai : la philosophie grecque n'était pas *conceptuelle* dans le sens actuel ; et cela s'observe facilement lorsqu'on cherche à expliquer les mots de la philosophie grecque.

Certes, il est difficile de réduire le mot *essence* chez Platon et chez Gadamer à *ousia*. Mais il suffit peut-être de dire qu'*essence* désigne quelque chose de sûr et de naturel, quelque chose qui *n*'est *pas* fortuit, contingent et incertain à l'égard d'une chose. *Essence* n'est, pourtant, pas, pour nous, ce qui est atemporel et éternel, le « noyau dur » d'une chose. Il n'est pas non plus un « concept clé » pour nous. C'est ce qui *surgit* seulement à travers l'expérience de re-connaissance, de reprise d'une chose. C'est ce qui peut être remarqué dans l'expérience quotidienne du ressouvenir. Nous pouvons même déceler le lien étroit entre le sens « technique » de ce « concept » philosophique et le sens « trivial » du mot « essentiel ». Dire qu'on voit l'essentiel d'une chose n'est pas du tout éloigné de l'idée qu'on reconnaît son essence.

---

[12] Cf. « L'actualité de la philosophie grecque », in *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, *op. cit.*, p. 24.

De même, dans le cas d'autres « concepts » que nous utiliserons tout au long de notre travail – *vérité*, *réflexivité* et *réflexif*, *reconnaissance*, *image*, *pensée*, etc. –, il est difficile de les définir, même d'une manière incomplète et provisoire, ou de les indiquer à l'avance sans avoir la possibilité de les voir *à l'œuvre*, de laisser les expériences « parler » à travers eux. Ce que nous voulons montrer par ce refus, c'est que la prétention de la philosophie à établir un « vocabulaire », des concepts bien définis, clairs et distincts, repose sur un préjugé scientifique : croire que la vérité d'un discours consiste dans l'absence d'ambiguïté, dans la définition précise des concepts utilisés, dans l'appel à une méthode et dans les résultats obtenus.

Comme nous l'avons déjà remarqué, on ne s'est pas encore interrogé sur l'ἀνάμνησις en tant que mode d'être de la pensée philosophique. Bien qu'il y ait beaucoup d'interprétations de l'ἀνάμνησις chez Platon, à notre connaissance, il n'en existe pas une qui rattache ce phénomène à la pensée philosophique ou, bien plus, à la vérité. Gadamer est l'un des premiers à indiquer que la notion d'ἀνάμνησις pourrait avoir un lien à la vérité. Avant tout, il faut mentionner que le philosophe allemand ne traite nulle part ce concept de manière détaillée[13]. En outre, il est vrai qu'il le fait dans l'horizon de sa propre interrogation sur l'être de l'art et de la compréhension. Ainsi, il montre que la notion platonicienne d'ἀνάμνησις, lorsqu'elle est liée à la notion de μίμησις, renvoie plutôt à l'idée d'une *re-connaissance* et, donc, qu'elle n'a rien affaire à la mémoire. Cette *re-connaissance* désignerait pour Platon la possibilité de saisir l'essence et la vérité de quelque chose dans les « images » des choses – les λόγοι. Mais, H.-G. Gadamer ne pense pas l'ἀνάμνησις en rapport avec le *propre* de la pensée philosophique. Il l'utilise afin de clarifier sa description de l'expérience de l'art. Plus encore, il lui arrive d'assimiler l'ἀνάμνησις à la notion de compréhension. Pour être plus précis, il l'assimile au moment de la compréhension comme tel, c'est-à-dire au moment de retour sur la pré-compréhension d'une chose afin de l'expliciter. C'est donc à nous d'aller plus loin dans

---

[13] Nous pouvons, bien entendu, prendre en compte ses propos elliptiques dans *Vérité et méthode*, (1960), (traduit partiellement de l'allemand par Etienne Sacre en 1976, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 131-132) ou faire référence à sa très courte analyse dans *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (traduit de l'allemand par Pascal David et Dominique Saatdjian, Paris, J. Vrin, 1994). Pourtant, ces *mentions* de l'anamnèse ne peuvent pas vraiment être considérées comme un traitement de la notion « en soi ». Il s'agit plutôt d'analyses accidentelles.

cette possibilité d'interprétation de l'ἀνάμνησις : voir en quoi elle consiste chez Gadamer, quelles sont ses implications pour la pensée philosophique et comment peut-elle être retrouvée ou retracée jusqu'à Platon, dans l'horizon d'interrogation ouvert par Gadamer.

Il est difficile de trouver des commentateurs qui se soient appuyés sur le rapport Platon-Gadamer concernant la question de l'ἀνάμνησις et sur son sens chez l'un et l'autre. Les plus importants interprètes[14] de Gadamer se sont contentés d'observer que la redécouverte de l'ἀνάμνησις par celui-ci structurerait et même mettrait en forme sa théorie herméneutique. Néanmoins, nul d'entre eux ne s'est demandé comment on pourrait développer les propos de Gadamer, ou même les surmonter en vue d'une nouvelle compréhension ; et ce que cela pourrait donner à comprendre d'essentiel sur le mode d'être du philosopher. Cela s'explique par le rôle, apparemment secondaire, accordé par Gadamer à la notion. Or, ce qu'on oublie parfois, c'est que, pour le philosophe allemand, le dialogue avec Platon et Aristote représente le « noyau dur » de sa philosophie. En outre, il affirme, bien qu'il ne le développe pas suffisamment, que la notion d'ἀνάμνησις était essentielle pour la compréhension de la philosophie platonicienne[15]. Nous sommes donc confrontés à une difficulté : l'ἀνάμνησις, *via* Platon, est une notion essentielle pour Gadamer, pourtant, elle ne peut pas être clarifiée en restant seulement à l'intérieur des limites de sa « théorie ». De plus, Gadamer ouvre la possibilité de comprendre l'ἀνάμνησις comme ayant affaire à la vérité et au philosopher. Nous avons donc besoin de penser son rapport à Platon à l'égard de cette notion d'ἀνάμνησις afin d'être capables de *décrire* en quoi consiste la pensée philosophique en tant qu'anamnèse.

Y-a-t-il vraiment un mode d'être de la pensée philosophique où un savoir survient à la manière d'un *ressouvenir* ? Y-a-t-il vraiment savoir et vérité dans le *ressouvenir* ? Notre interrogation trouve son point de départ dans un lieu commun de la philosophie : toute nouvelle philosophie est aussi et déjà un retour vers le passé ou vers l'histoire de la philosophie. Philosopher signifie aussi prendre en compte l'histoire du philosopher. Lorsqu'on aborde un problème *philosophique* on est, dans un certain sens, *obligé* de considérer l'histoire de ce problème. Il faut donc s'inscrire, d'une façon ou d'une autre,

---

[14] Voir Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994 et Robert Dostal, « La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis* » in *Gadamer et les Grecs*, J.-C. Gens, P. Kontos et P. Rodrigo (éds.), Paris, J. Vrin, 2004, p. 31-52.

[15] Voir H.-G. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 53-58.

dans une *tradition* philosophique. Pourtant, cette tradition ne fait pas seulement l'objet d'une reprise délibérée. Elle est déjà là chaque fois qu'on s'interroge *philosophiquement* sur quelque chose. Elle in-forme toute interrogation. Mais précisément parce qu'elle nous détermine *implicitement* en nos questions, il faut aussi la *prendre en compte*.

Néanmoins, l'intérêt de notre travail ne porte pas sur la question de savoir ce qu'est cette tradition et s'il s'agit d'une prise en compte « consciente » ou non. Ce qui nous intéresse c'est de nous interroger sur cette évidence : la pensée philosophique a une histoire et s'enracine dans une tradition. Tout ce qu'on met devant la pensée, tout ce que la pensée prend comme tâche a un lien avec ce qui a été pensé auparavant ou fait référence à ce qui a été, qu'on l'admette ou non. Ainsi, d'une certaine manière, la philosophie est une *anamnèse*. Bien évidemment, elle ne se réduit pas seulement à ce retour vers son passé, à ce rappel du passé. Mais nous identifions, cachée sous la forme de cette *évidence*, une tendance de la pensée philosophique qui n'a pas été mise en question ou explicitée. Cela va de soi pour nous : il faut lire certains auteurs, adopter un certain type de discours, une certaine méthode, (re)poser certaines questions, mais on ne se pose pas la question du *sens* de ce *retour* vers ce qui a déjà été pensé. Peut-être cette tendance renvoie-t-elle à l'idée que la philosophie se caractérise dans son mode d'être en tant que distance par rapport au présent et retour vers le passé, que sa manière de parvenir à un sens, à une compréhension, à une vérité réside dans ce retour. Que voulons-nous dire par là ? La philosophie serait-elle l'apanage de la mémoire ? Serait-elle la simple reprise des questions anciennes ? Est-elle reléguée au passé ? Est-elle une pensée plutôt rétrograde ? Mais alors comment expliquer la nouveauté dans la philosophie et son effet sur la réalité présente ?

Si l'on admet que la pensée philosophique représente, dans un certain sens, une anamnèse, il nous semble qu'il faut se poser la question de savoir s'il en est *philosophiquement* et *véritablement* ainsi ; donc se poser la question du sens de l'anamnèse philosophique. Est-il possible de considérer la pensée philosophique comme *anamnèse*, c'est-à-dire comme une reprise du « passé » sous un jour nouveau, sans qu'elle soit apparentée à la mémoire ? En quoi l'anamnèse philosophique diffère-t-elle de l' « anamnèse quotidienne » ? N'est-elle pas plutôt une forme de *re*-connaissance de quelque chose en son « essence » que le simple rappel du passé ? Précisons que, lorsque nous disons *reconnaissance*, nous ne devons pas entendre seulement le fait de connaître à nouveau ce qu'on connaît déjà, mais plutôt la possibilité de saisir l' « essence » de quelque

chose ou de jeter une lumière nouvelle sur quelque chose de « connu »[16]. Mais ce sens de l'anamnèse s'enracine dans l'expérience quotidienne de l'anamnèse. D'habitude, lorsqu'on parle de *se ressouvenir de* quelque chose, on renvoie à l'action de réactualiser dans l'esprit ce qui avait été oublié. Mais on ne se ressouvient pas de toutes les choses qu'on a vécues ou pensées. Cela veut dire que, dans un certain sens, on ne se ressouvient que de l'*essentiel*. Nous observons qu'on ne se ressouvient pas du passé en tant que tel, c'est-à-dire qu'on ne le reprend pas d'une manière fidèle. Notre mémoire n'est pas dans ce cas tout simplement commémorative. En revanche, on rend présent, sous un nouveau jour, le passé. Il n'y a pas de ressouvenir, à proprement parler, qui soit tautologique ou redondant, ou qui ne fasse que *doubler* le passé. On ne peut pas *revivre* exactement la même chose à travers le ressouvenir. Nous remarquons que, paradoxalement, en se ressouvenant on n'obtient pas des *souvenirs*, mais plutôt quelque chose comme un *savoir*. La clarté de la mémoire ne consiste donc pas dans la précision et l'exactitude de la réactualisation d'une expérience dans ses détails, mais dans le fait qu'elle jette une lumière nouvelle sur le passé. En d'autres termes, la mémoire fait apparaître le passé en son *essence*. Peut-être, d'une certaine manière, tout *ce qui a été* n'*est*, et n'a de sens qu'en tant que *ressouvenu* – *re*-vécu, *re*-connu, *re*-senti. Notre question serait donc de savoir si on peut retrouver ce mode d'être dans la pensée philosophique. Comment l'anamnèse change-t-elle à travers son intégration à la pensée ? Que devient le passé *reconquis* ? L'idée de re-connaissance, re-vécu, re-conquête, re-prise ne renvoie-t-elle pas à une certaine structure de la pensée philosophique « anamnestique » qui se caractérise par le « re- »? Que signifie le « re- » de cette pensée ?

Et, si nous voulons nous interroger sur la différence à l'égard de la pensée philosophique moderne, en quoi la pensée philosophique en tant qu'anamnèse diffère-t-elle de la pensée caractérisée comme *réflexive* ? N'y-a-t-il pas aussi dans le cas de cette dernière une structure caractérisée par le « re » ? Pourtant, afin de déterminer le sens de l'anamnèse philosophique ne faut-il se tourner plutôt vers son « origine » grecque : l'idée de l'ἀνάμνησις ? Car, afin de poser la question, nous avons besoin d'ouvrir l'horizon dans lequel elle peut être posée ; l'horizon dans lequel l'anamnèse peut s'attester comme mode d'être de la pensée. Nous allons donc essayer, tout d'abord, de *confirmer* notre hypothèse par l'appel à son « origine », c'est-à-dire à sa première prise en compte d'une manière

[16] C'est précisément ce que met en évidence l'analyse gadamérienne de l'ἀνάμνησις.

philosophique – chez Platon. L'analyse de l'ἀνάμνησις est-elle pour Platon l'occasion de s'interroger sur le mode d'être de la pensée philosophique ? Et si l'ἀνάμνησις peut être assimilée au philosopher, alors en quoi consiste-t-elle ? A-t-elle donc affaire à la vérité et au savoir ? Est-elle plus que l'apanage de la mémoire ?

Mais, en se retournant vers Platon, nous nous heurtons à la difficulté de l'interpréter, de comprendre l'enjeu de ses propos. Pouvons-nous comprendre Platon ou pouvons-nous seulement ouvrir l'horizon « originel » d'interrogation de l'anamnèse sans aucun rapport à notre horizon, à nos questions ? Pourrions-nous accéder à cet horizon en ignorant le nôtre ? Si on pose une question, c'est *nous* qui la posons. Dès lors, c'est *nous* qui demandons à Platon si l'ἀνάμνησις peut ou non caractériser la pensée philosophique. Et c'est au texte de Platon de répondre ou de questionner, à travers un *dialogue vivant*, s'il en est ainsi ou autrement. Pourtant, ce dialogue ne peut nous offrir qu'une confirmation « faible » de notre hypothèse. Il faut aussi en trouver une confirmation *actuelle*. L'anamnèse peut-elle *toujours décrire* une manière d'être propre au philosopher ou est-elle « condamnée » aujourd'hui à des manifestations quotidiennes ? L'analyse réalisée par H.-G. Gadamer de l'expérience de l'art montre que la vérité advient sous la forme d'une anamnèse, c'est-à-dire d'une reconnaissance. L'idée n'est pas seulement que la vérité de l'expérience de l'art surgit de cette manière, mais aussi que c'est plutôt dans l'anamnèse que toute expérience parvient à sa vérité, à son *essence*. Avec Gadamer s'avère la possibilité de concevoir même l'expérience du philosopher comme *anamnèse*. Cette rencontre, qu'on reconnaît ne pas être *fortuite*, entre Platon et Gadamer, rend possible le fait de comprendre la pensée philosophique en tant qu'anamnèse. Nous disons *rencontre non fortuite*, car il n'y a rien de forcé ou d'accidentel en tout, et en chaque, *dialogue philosophique*. Car le dialogue philosophique se caractérise et se distingue de toute autre forme de rencontre par une recherche en commun de quelque chose, par une recherche où tout ce qui compte c'est la « chose » visée, où ce qui prévaut c'est de « rendre raison » ou de se « rendre à la raison ». On pourrait dire que toute recherche et toute rencontre sont *essentielles* si elles ont une question *directrice*. Dialogue donc entre Gadamer et Platon et dialogue entre *nous* et Platon, *nous* et Gadamer, telle est la « méthode » que nous adopterons pour tenter de « résoudre » le problème que nous nous posons.

Notre démarche propose donc de poser une question, de chercher à rendre compte d'un aspect du philosopher qui est placé sous le signe d'une *évidence*. Cela ne veut pas dire que la fin de ce travail serait de fournir une réponse. L'enjeu consiste *à mettre en évidence une « évidence »*. Il consiste à relever quelque chose d' « oublié », de « tacite » dans

l'expérience du philosopher. Nous ne nions pas le fait que la pensée philosophique pourrait aussi comporter d'autres modes d'être, ou, plus généralement, que d'autres formes de pensée et de recherche peuvent faire valoir leur droit à la vérité. Nous essayons de mettre en valeur, à travers l'anamnèse, un certain aspect, distinct, de la pensée philosophique : philosopher signifie *se ressouvenir*. Et *se ressouvenir* désigne une certaine manière dont la pensée fait surgir un savoir. Peut-être est-ce à travers l'anamnèse que toute expérience devient *vraiment* expérience, c'est-à-dire donne à comprendre quelque chose de neuf ou donne à savoir davantage sur la réalité.

Nous nous efforcerons de suivre et de montrer la manière dont la pensée philosophique peut s'attester en tant qu'anamnèse. Divisé en trois chapitres, ce travail présentera, dans un premier temps, la *rencontre* avec le texte de Platon afin de s'interroger sur le sens du philosopher dans deux de ses dialogues, *Ménon* et *Phédon*, où l'anamnèse occupe un rôle central. Afin de comprendre ce que Platon *nous* « dit » sur l'anamnèse nous proposerons une façon d'interpréter ses propos qui prennent la forme du *dialogue*. Après avoir établi une « méthode », ou, plutôt, l'horizon dans lequel nous *lisons* les dialogues, nous suivrons, pas-à-pas, le mouvement du *Ménon*. Ce cheminement nous fournira une *esquisse* de l'anamnèse philosophique. Mais la description du *Ménon* sera parachevée dans l'analyse du *Phédon*. Ici, nous ne resterons plus fidèle à un suivi linéaire du mouvement du dialogue, que nous essaierons de comprendre à la lumière de l'anamnèse, qui, nous semble-t-il, y occupe une place centrale.

Dans un deuxième temps, le travail sera orienté vers la *reprise* par Gadamer de l'anamnèse platonicienne en vue d'une réflexion nouvelle sur l'expérience de l'art. Ce deuxième chapitre dévoilera aussi que l'idée herméneutique qui était à la base de notre lecture de Platon se fonde dans la repensée gadamérienne de l'herméneutique et du comprendre. Cette nouvelle manière de penser la compréhension nous permettra de voir dans l'expérience de l'art plutôt l'advenir de la vérité, que la jouissance esthétique. A travers l'expérience de l'art on éprouve en effet une sorte de *reconnaissance*, qui nous découvre une vérité. Cette reconnaissance représente selon Gadamer le sens de l'anamnèse platonicienne. L'anamnèse serait donc la reconnaissance d'une vérité dans la (re)présentation de l'art et non l'apanage de la mémoire. Ce qui s'explique par la manière dont Gadamer comprend la *mimèsis* et l'*anamnèsis* chez Platon. Les acceptions, de nouveau déterminées, de ces deux termes nous permettront de revaloriser l'anamnèse comme caractérisant non seulement l'expérience de l'art, mais aussi à l'expérience du

philosopher. Sera ainsi clarifié le concept d'expérience, qui nous dévoilera la manière dont le *philosopher* pourrait être compris comme un *se ressouvenir* – par le fait que philosopher est, de prime abord et le plus souvent, une *expérience*.

Finalement, dans le troisième chapitre, après avoir pris en compte ce *dialogue* entre Platon et Gadamer sur l'anamnèse, nous nous efforcerons de confirmer notre hypothèse de lecture en nous interrogeant directement sur son mode d'être. Pour cela, nous tenterons de relever, en partant de deux *évidences* – la quotidienneté du ressouvenir et la « philosophie académique » –, la spécificité de l'anamnèse philosophique. L'analyse des évidences sera cumulée avec l'analyse « historique » et, ainsi, on fera apparaître la structure de l'anamnèse philosophique qui se caractérise par le « re- ». Or, la mise en lumière de cette structure montrera aussi la spécificité de tout savoir advenu par anamnèse : il advient « trop tard ». Cet ensemble de remarques sera unifié par la description de l'anamnèse en tant qu'*expérience*. En d'autres termes, la pensée découvre et dévoile, à travers ses expériences et en tant qu'expérience, le fait que toute pensée et tout savoir sont marqués par la finitude. Pourtant, à travers l'anamnèse, la pensée métamorphose le sens de la limite. Ainsi, le philosophe ne ressent plus la limite de sa nature comme étant implacable ou négative. La limite est pour lui une « condition de possibilité », une « chance » pour *être* ce qu'il doit être.

Chapitre 1.

Redécouvrir l' ἀνάμνησις platonicienne. Ce que Platon « dit » et ce que Platon *nous* « dit »

Introduction

Parler de la pensée philosophique en tant qu'anamnèse ne peut pas trouver son point d'appui dans l'horizon d'interrogation propre à la modernité, un horizon déterminé généralement par l'idée que penser signifie *réfléchir*[17], que philosopher c'est réfléchir. À titre d'hypothèse, nous affirmons que la pensée philosophique ne peut pas être réduite à la structure de la réflexivité. Et l'horizon d'interrogation propre à Platon, semble nous permettre d'envisager un autre mode d'être du philosopher. Philosopher signifie *voir davantage* dans la réalité donnée, « voir » l'essence et non seulement « se préparer pour… », exercice préalable de tout savoir. L'ἀνάμνησις désignerait le fait de découvrir la

[17] Pour définir provisoirement ce concept, nous disons que *réfléchir* désigne, généralement, « se retourner vers ». Mais cela peut être compris comme mouvement de retour de la pensée sur un objet déjà donné et déjà rencontré, mais pas encore « explicité » et connu ; et, en même temps, comme retour de la pensée sur elle-même. Réfléchir signifie donc un retour sur l'objet, dans lequel la pensée boucle aussi la réflexion sur elle-même. Car chaque fois que la pensée réfléchit sur quelque chose, elle est poussée à réfléchir aussi sur elle-même, c'est-à-dire sur ses présupposés et sur les conditions de possibilité. Ce qui est intéressant d'observer c'est que de ce mouvement la pensée retient plutôt l'exigence d'un retour sur elle-même, à savoir l'exercice de *préparation* de la compréhension, que le retour « clarificateur » sur l'objet (voir, pour une discussion plus détaillée sur le sens de *réfléchir* et sur la différence entre *réfléchir* et *se ressouvenir*, le *chapitre* 3.3 de notre travail).

vérité à travers une reprise ou reconquête du « déjà donné ». Elle renvoie à l'idée que tout savoir advient par la reprise d'un non-savoir.

Lorsque nous lisons les deux dialogues platoniciens – *Ménon*, *Phédon*[18] – qui traitent de façon *explicite* et *directe* la question de l'anamnèse, et que nous essayons de comprendre l'enjeu ou la signification de celle-ci, nous sommes confrontés inévitablement à de nombreuses difficultés : faut-il rester à ce que la lettre dit sur l'ἀνάμνησις ou s'élever plutôt à une vision métaphorique ? Est-elle une description d'un mode d'être de l'homme ou une théorie philosophique rigoureuse ? Et décrit-elle le mode d'être de la compréhension humaine en général ou seulement celui de la pensée philosophique ? En outre, un autre problème qui nous met en difficulté consiste dans la méthodologie employée pour discerner le sens de l'anamnèse chez Platon : comment devrait-on l'interpréter ? Y-a-t-il vraiment une seule méthode *adéquate* pour le rendre visible ?

L'abondance et la diversité déconcertante des interprétations renvoient à cette difficulté ou impossibilité de rendre compte univoquement de l'anamnèse chez Platon. Il est évident qu'il n'y a pas de réponse facile aux questions posées ci-dessus. Pourtant, notre démarche ne consistera pas dans un exposé comparatif de toutes les interprétations existantes afin de trouver la meilleure ou la plus proche de la « vérité ». Notre lecture de Platon ne sera pas désintéressée, c'est-à-dire elle fera ses choix, elle mettra en jeu ses préjugés et ses questions. En conséquence, nous n'avons pas la prétention d'offrir ni une nouvelle ou meilleure interprétation ni un compte rendu fidèle de la conception de l'anamnèse chez Platon. Notre lecture « idiosyncrasique » tentera de poser au texte platonicien une question précise : en quoi l'anamnèse est-elle philosophique et vraie ? Pourquoi serait-elle plutôt philosophique au lieu d'être un simple phénomène quotidien, qui n'a rien affaire à la vérité ?

---

[18] Le *Phèdre*, où l'anamnèse ne sera pas soumise à une analyse détaillée mais où elle sera seulement *mentionnée*, ne retiendra pas notre attention. Ce sera aussi le cas pour les autres *mentions* de l'anamnèse dans les dialogues. Nous ne proposons pas une analyse exhaustive et rigoureuse de l'anamnèse chez Platon. Nous cherchons seulement à dégager une direction de compréhension de la pensée philosophique en tant qu'anamnèse ; nous cherchons à ouvrir l'horizon où l'anamnèse peut se préciser. Nous essayons, dans ce premier chapitre, uniquement de *poser* la question.

1.1. Comment faut-il interpréter l'ἀνάμνησις ?

Il est généralement accepté par les commentateurs que chaque description de l'anamnèse chez Platon est entourée d'un cadre mythique[19]. Mais comment faut-il expliquer l'anamnèse dans ce cadre donné par Platon ? Comment doit-on comprendre l'affirmation de Socrate que « le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence »[20] ? Mary F. Rousseau[21] remarque que généralement on peut diviser les commentateurs selon deux manières d'interpréter l'anamnèse. Ainsi, il y a l'interprétation *littérale* selon laquelle Platon ne ferait que décrire la façon dont on arrive à savoir quelque chose qu'on ne savait pas auparavant. La description de Platon supposerait la transcendance des Idées, la connaissance prénatale des Idées, le cycle des réincarnations de l'âme[22]. Et il y a l'interprétation *métaphorique* de l'anamnèse, ou l'effort de « démythifier » l'anamnèse, selon laquelle celle-ci est censée expliquer un certain aspect de la connaissance ou de la compréhension humaine : la formulation de définitions, l'organisation de l'expérience sensible par des structures psychiques innées, etc.[23]. Mais il y a aussi, observe Rousseau, une autre interprétation, *synthétique*, avancée pour la première fois par Schleiermacher, et continuée par ses adeptes, et qui propose une vision *holistique* des dialogues et l'anamnèse : concevoir les dialogues de Platon – et les théories qu'ils véhiculent – comme des psychodrames (de la connaissance) qui devraient secouer les certitudes du lecteur et le provoquer à la pensée et à la recherche philosophique ou à l'*action* philosophique.

Nous souhaitons insister davantage sur cette troisième possibilité d'interprétation, mais non sans la nuancer et la préciser. Ce parti-pris sera mieux justifié dans le deuxième

---

[19] Voir *Ménon* 81b-e, *Phédon* 107d-115a et *Phèdre* 246a-257b.

[20] *Ménon* 81d, traduit par Monique Canto-Sperber in Platon, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011. *N.B.* : pour toutes les citations en français des dialogues j'utiliserai la même édition des *Œuvres complètes*.

[21] Mary F. Rousseau, « Recollection as Realization: Remythologizing Plato », in *The Review of Metaphysics*, Vol. 35, No. 2, Dec. 1981, p. 337-348.

[22] Un exemple serait Harold Cherniss, « The Philosophical Economy of the Theory of Ideas », in *The American Journal of Philology*, Vol. 57, No. 4, 1936, p. 445-456.

[23] Il y a de nombreux exemples : Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophy: Socrates, Plato, and their tradition, Volume 2*, Princeton University Press, 1995 ; R. E. Allen, « Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo" », in *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1, Sep. 1959, p. 165-174 ; John E. Thomas, « Anamnesis in New Dress », in *The New scholasticism*, vol. 51, No. 3,1977, p. 328-349 ; etc.

chapitre de notre travail, avec le développement de la démarche herméneutique gadamérienne, qui détermine d'ailleurs notre rapport à la pensée de Platon. Mais nous considérons qu'il est nécessaire au moins de fournir ici certaines raisons pour lesquelles nous avons opté pour ce modèle herméneutique. Prendre les dialogues de Platon au pied de la lettre ou isoler les doctrines philosophiques (« insérées » dans les dialogues) dans une interprétation métaphorique nous semble désigner deux attitudes excessives vis-à-vis de la pensée platonicienne. S'appuyer exclusivement sur la *lettre* du texte ou sur le texte « en soi » nous expose à une interprétation réductionniste de Platon : le *sens* de ce qui est dit se réduit à ce qui est dit comme tel *explicitement*. Or, la validité d'une interprétation ne consiste pas dans la fidélité absolue à la lettre ; cette fidélité ne garantit pas la véracité et l'objectivité d'une interprétation. Rester près de la lettre du texte peut aussi bien rendre l'interprétation incohérente et inintelligible ; ou chercher à tout prix l'*objectivité* de l'interprétation peut rendre impossible la compréhension. En même temps, de la notion d' « objectivité »[24] ou de « texte en soi » relève tant de difficultés pour l'herméneutique. Il n'y a pas de rapport *pur* à un texte *pur*. Celui qui comprend un texte s'engage toujours d'une manière ou l'autre dans la compréhension, c'est-à-dire qu'il met en jeu ses anticipations de sens et ses *préjugés*[25]. Ainsi, l'interprète ne comprend pas le texte sans se trouver lui-même dans une certaine situation : un lieu, un temps, une culture. Et le texte ne nous « dit » pas les mêmes choses de toute éternité ; au contraire, il s'ouvre à chaque fois d'une manière différente pour l'interprète. Autrement dit, le texte, en tant qu'objet d'une compréhension, n'est pas déjà déterminé en son sens, mais il se *représente* à nouveau

---

[24] Nous nous opposons ici à l'idée ou l'idéal d'*objectivité* (dans l'herméneutique) entendu comme *l'effort de faire abstraction de conditions historiques du sujet* (qui comprend). Selon un tel idéal, une interprétation serait objective si elle n'est pas influencée ou façonnée par la situation historique de l'interprète.

[25] Selon Gadamer (cf. « L'universalité du problème herméneutique », (1967), dans *L'art de comprendre*, vol I, traduit de l'allemand par Marianna Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 33), les *préjugés* sont « des préventions (*Voreingenommenheiten*) qui marquent notre ouverture au monde, des conditions qui nous permettent d'avoir des expériences et grâce auxquelles ce que nous rencontrons nous dit quelque chose ». Ils déterminent la manière dont on expérimente tout ce qu'on expérimente, la façon dont on « rencontre » le monde. Ainsi, les préjugés sont insurmontables, parce qu'ils nous fraient la voie vers les choses ou parce qu'ils nous les rendent accessibles ou les font apparaître. Il ne faut donc pas concevoir les préjugés comme le produit des idiosyncrasies d'un individu. Tous nos préjugés sont in-formés ou déterminés par la tradition, l'histoire de notre communauté. Autrement dit, nos préjuges sont les préjugés de notre temps. Nous ne proposons pas ici un relativisme extrême où « tout est permis » (*anything goes*).

chaque fois qu'on l'interprète. Il n'y a pas de sens *en soi*, qui préexisterait à la compréhension, ou de texte *en soi*, qui se livrerait à la conscience de l'interprète. Le sens est un sens *constitué* par le travail de la compréhension. Le texte n'est donc pas une « chose en soi », tout comme l'interprète n'est pas une « instance objective ».

De l'autre côté, voir les dialogues à la lumière d'une doctrine ou, même, d'une théorie philosophique (rigoureuse) qu'on devrait deviner derrière l'apparence de la lettre, pose aussi de nombreux problèmes. Cette interprétation métaphorique suppose une « suspicion » généralisée : il n'y a plus de question ou de réponse « neutre » ou anodine dans les dialogues – tout a une signification précise pour la doctrine en cause, tout est valorisé dans la direction d'un sens plus vaste, qui sous-tend le dialogue. Il s'agit donc d'une attitude absolutiste et excessive vis-à-vis du texte et de l'auteur. Tout ce qui est dit serait essentiel, dans l'ensemble, pour l'interprétation du dialogue ou tout ce qui est dit renverrait à une certaine théorie, qui se trouverait à l'arrière-plan de la lettre comme telle. L'interprétation métaphorique trouve donc, en dépit de toutes les réserves implicites ou explicites, les hésitations, les fausses pistes et les ambiguïtés du texte, dans les dialogues de Platon, un système philosophique, à savoir une théorie de la connaissance, de la vertu, ou une ontologie. C'est-à-dire quelque chose qui unifie et explique tout et le tout du texte ou la pensée de Platon. Or, il nous semble qu'il faut prendre au sérieux le fait que les dialogues platoniciens sont notamment des *dialogues*, c'est-à-dire un genre littéraire ou, plutôt et plus généralement, un phénomène de la vie humaine[26]. Cela implique deux choses : le texte est conçu comme ayant la *forme* et la *dynamique* d'un dialogue, et le lecteur est quelqu'un qui entre ou doit entrer lui-même en dialogue avec le texte afin de le comprendre. Cela veut dire que le lecteur participe à un *dialogue* qui se déroule « sous ses

---

[26] Nous reprenons en fait ici l'idée de Gadamer sur l'interprétation des dialogues platoniciens. Mais nous verrons qu'il y a d'autres commentateurs qui partagent plus ou moins ce point de vue. Gadamer trouve que le texte platonicien nous « dit » davantage à *nous* sous (un) tel angle. Le caractère véritatif d'une interprétation repose, selon Gadamer, sur le fait que celle-ci *nous* découvre quelque chose sur nous-mêmes et sur notre monde, et que *nous* reconnaissons comme vrai ce qu'elle nous « dit ». Cela ne signifie pas que la vérité d'une interprétation consiste dans ce qu'elle peut bien avoir d'utile pour moi. Lorsqu'on comprend, on entre dans une relation dialogique, c'est-à-dire que je suis confronté au fait que l'autre (le texte, l'homme, l'évènement) parle, m'interroge et, donc, qu'il faut aussi l'entendre afin de comprendre. Ainsi, lorsqu'on comprend, notre perspective s'amplifie, se métamorphose, en présence du texte. Ce qui surgit donc dans une interprétation *transcende* l'apport des participants. Le texte platonicien représente donc une invitation à entrer en dialogue, à « rendre compte » *ensemble* de la « chose ».

yeux »[27] (et non à l'exposition d'un traité), et qu'il doit aussi poser des questions au texte pour que celui-ci lui réponde ou l'interpelle, pour que celui-ci fasse sens. Le lecteur a des questions et des certitudes. Il s'interroge sur certains aspects de la chose en question et il ignore d'autres. Il croit, d'entrée, qu'il sait, mais il « apprend » à travers le dialogue la « conscience » de sa propre ignorance. L'œuvre de Platon ne constitue pas en effet une collection des traités de philosophie, de morale, de politique, de cosmologie. Les dialogues de Platon n'expliquent pas, mais ils invitent à l'interrogation philosophique et à comprendre par soi-même. Cette idée est suggérée aussi par la *forme* même que prend l'écriture platonicienne.

Dans le cas des écrits de Platon, la différence par rapport à tout autre texte consiste dans le fait que le *dialogue* est construit d'une telle manière qu'il escompterait « la singularité de chaque lecture, de chaque lecteur, transformé par là même en interlocuteur susceptible d'être clairement individué et de faire acte de présence en prenant à son tour la parole »[28]. Le lecteur n'est pas seulement un *interprète* qui dialogue avec son texte à

---

[27] Nous cherchions à se distinguer ici de l'interprétation de M. Narcy (cf. « Enseignement et dialectique dans le *Ménon* », in *Les paradoxes de la connaissance – essais sur le* Ménon *de Platon*, Monique Canto-Sperber (dir.), Paris, Edition Odile Jacob, 1991), selon laquelle nous, en tant qu'interprètes de Platon, « n'assistons pas à ce dialogue, mais nous le lisons : il n'a pas lieu sous nos yeux, il est écrit. C'est au niveau de l'écriture, et de la lecture, au niveau de l'écriture en vue d'une lecture, en tant donc qu'il est une œuvre littéraire, qu'il faut chercher la signification du dialogue ». Nous considérons, en reprenant une idée gadamérienne, que la lecture ne s'arrête jamais seulement à l'écrit, au dialogue en tant qu'œuvre littéraire. Elle passe du simple statut de lecture au fait de participer et assister au dialogue en tant que dialogue vivant. Le dialogue de Platon a, en ce sens, lieu sous nos yeux. Il ne se réduit pas au simple fait qu'il est écrit et qu'il est lu, mais il représente l'échange vivant des questions et réponses, même si cet échange est figé dans l'écriture. Le dialogue platonicien nous engage aussi nous-mêmes dans la recherche, il nous « parle » en nous métamorphosant de lecteur en personnage. Il est vrai que la lecture représente, dans un certain sens, une forme de « vision » extérieure du texte, des idées véhiculées, mais en lisant on est aussi déjà entré dans le monde de l'œuvre littéraire ; et cette *entrée* ne peut plus nous rendre les personnages et les situations étrangères ou extérieures. Toute lecture représente *un mode d'être* dans le dialogue. Le dialogue, à cause de son inachèvement structurel et de son caractère ouvert, ne peut être lu et compris seulement comme une œuvre, c'est-à-dire comme ayant un sens tout fait, comme constituant une totalité donnée. Le lecteur est donc moins une « instance objective » qui juge, distingue et interprète, qu'un « personnage », qui cherche lui-même à « se clarifier » en posant de questions.

[28] M.-L. Desclos, « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », in *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Frédéric Cossutta et Michel Narcy (dir.), Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2001, p. 84.

comprendre, mais peut devenir aussi un *personnage* du dialogue, bien qu'au-delà du texte écrit. Platon a toujours laissé la place dans ses dialogues à un « interlocuteur anonyme », qui devrait devenir un acteur vivant « dans la construction commune du vrai »[29]. Les dialogues de Platon renvoient ainsi, par l'adresse à un « anonyme muet » en certains cas extrêmes ou par l'introduction de l' « anonymie »[30] en général, « hors des "limites scripturaires" du texte que nous lisons »[31]. L'introduction dans les dialogues de – par exemple – « l'anonyme muet », d' « un auditeur sans nom et sans mots »[32], d'un auditeur qui doit et peut devenir interlocuteur, mais toujours au-delà du texte écrit[33], nous indique quelle sorte de lecture Platon attend de son lecteur[34].

Platon escompte donc une certaine lecture (singulière), et transforme aussi son lecteur en quelqu'un qui ne doit pas avoir un rapport figé au texte. Ainsi, il s'agit non pas seulement du fait que Platon donne une certaine « structure » à ses écrits, mais aussi que, en réalisant cela, « le texte pourra s'ouvrir à – et pour – une forme d'écoute inhabituelle »[35]. La critique de l'écriture dans le mythe de Theuth (*Phèdre*, 274c-275b)

---

[29] *Ibid.*, p. 88.

[30] Ou, comme l'observe R. Schaerer, par le fait que les dialogues « débutent avec une sorte de soudaineté voulue, comme si l'entretien qu'ils introduisent suivait déjà son cours depuis longtemps avant de s'être cristallisé en texte. Il suscite ainsi un mouvement rétrograde de notre imagination, qui prolonge l'œuvre en deçà de ses limites scripturaires. […] ces brusques entrées en matière trouvent dans l'imprévu des dénouements une réplique évidente ; l'imagination du lecteur se voit alors projetée au-delà du texte ; le dialogue finit comme il commence : dans les deux cas il se dépasse lui-même » (cf. *Ibid.*, note 44, p. 82). On peut donc toujours trouver dans les dialogues platoniciens une référence à un au-delà et à un en deçà de la *lettre.*

[31] *Ibid.*, p. 82.

[32] *Ibid.*, p. 92.

[33] Cf. *Ibid.*, p. 87 : « Son absence à l'intérieur des limites du Dialogue est destinée à désigner le lieu de son actualisation : en deçà ou au-delà du texte écrit ».

[34] *Ibid.*, p. 93 : « Dialogisme, donc, mais un dialogisme qui ne doit pas être cherché uniquement dans les relations qu'entretiennent les personnages des Dialogues, mais également au niveau de ce qui se joue entre le lecteur et ces "écrits-parlants" qu'il est en train de lire, la forme dialogue devant alors être comprise comme la "représentation", par les écrits platoniciens, de la façon dont nous devons les lire, et l'anonyme silencieux comme cet expédient que nous offre Platon pour passer de la simple *mention* du texte à son *usage*, c'est-à-dire [...] pour passer de "quelque chose que l'on lit" à "quelque chose que l'on fait" ».

[35] Cf. Thomas Morvan, « Le problème des règles d'écriture pour le dialogue (relecture du mythe de Theuth, *Phèdre*, 274c5-275b3) », in *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Frédéric Cossutta et Michel Narcy (dir.), Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2001, p. 190 : C'est « [...] l'idée que ce mythe [de

implique aussi, observe Morvan, une critique de la lecture ou de la réception. Cette double critique s'adresse donc non pas à l'écriture en général et à la lecture, mais à un certain rapport à l'écriture et à l'écrit. Theuth défend son invention (de l'écrit), face à la critique de Thamous, en soutenant que les γράμματα sont « un φάρμακον à la μνήμη et à la σοφία »[36]. Selon la conception de Theuth, le livre serait « comme un trésor, la déposition écrite d'un message de prix, et déposée ainsi pour échapper à l'oubli ; l'écriture est ici comprise à partir d'un savoir, qu'elle capitaliserait avant de le véhiculer ; en rapport à quoi la lecture se comprend comme initiation, révélation […] »[37]. Mais Theuth ignore le fait que, vue sous cet aspect, l'écriture ne sert pas vraiment à la mémoire et au savoir, car tout savoir « vif » et toute mémoire « vive » supposent un processus d'intériorisation et de réflexion – sinon la *lettre* reste « morte » et extérieure à l'âme ; sinon il n'y a pas de savoir. Un tel usage de l'écriture

> […] perdra plutôt à la fois la mémoire et le savoir ; le savoir livresque, ce n'est effectivement que de la mémoire livresque, mais sans spontanéité aucune, où tout est reçu du dehors, doit toujours s'alimenter par le dehors (à l'image de Phèdre apprenant par cœur le texte du discours de Lysias) et doit rester finalement extérieur à l'âme. Faux savoir et piteuse mémoire, ce qui reste sans rapport avec la partie intellective de l'âme – ce qui condamne l'âme à la stérilité ; une correcte éducation irait dans le sens inverse ; on ne sait vraiment et l'on ne se souvient vraiment que de ce que l'on expérimente par son propre effort intellectuel[38].

La mémoire devrait donc être toujours le ressort de la pensée et non le simple moyen d'une transmission aveugle d'un texte, d'une parole, qui serait « dépositaire et véhicule d'un savoir tout fait ». Ainsi doit être comprise la distinction de Thamous « entre une mémoire "morte" (figée dans les γράμματα) et une autre mémoire "vive" (une ἀνάμνησις qui serait le ressort de la pensée), ou bien la distinction entre un *dehors* et un *dedans* de l'âme »[39]. Une distinction qui ne sépare pas, mais établit un rapport de nécessité : toute mémoire qui se fonde sur les γράμματα doit passer nécessairement par

---

Theuth] se destine à promouvoir une "écriture philosophique" [...]. Ainsi se formule la règle fondamentale pour une lecture philosophique des dialogues : lecture qui doit être un approfondissement de lecture – « repensée de lecture », « relecture en pensée » –, par-delà toute l'opposition de l'oral et de l'écrit ».

[36] *Ibid.*, p. 202.

[37] *Id.*

[38] *Ibid.*, p. 204-205.

[39] *Ibid.*, p. 199.

l'anamnèse – qui est une recherche active ou un effort de reconquête de la chose transmise – afin d'apporter sa contribution au savoir. L'anamnèse rend « vivante » la lettre « morte » du texte. La mémoire ne doit pas être purement commémorative ou rétrospective. Si l'on veut avoir affaire au savoir, il faut toujours passer par une « relecture en pensée »[40] du texte. Dit autrement, il n'y a pas de savoir « tout fait » ou « en soi » dans le texte, puisque tout savoir se constitue à travers la *reprise* en pensée de ce qui est dit.

Si nous prenons au sérieux cette prévenance de Platon à l'égard de son lecteur, alors il faut bien se garder de toute lecture qui prend les dialogues comme déjà déterminés en leur sens, comme des dépositaires de savoir, de théories, de doctrines figées. Les dialogues platoniciens sont une invitation au dialogue et à la pensée, c'est-à-dire au questionnement.

Pour illustrer la manière dont la mémoire pourrait être reprise à travers une anamnèse, nous pouvons donner l'exemple du rapport entre Socrate et Platon. Platon a bien évidemment le *souvenir* de Socrate et de son enseignement oral. Mais dans ses écrits Platon ne transmet pas d'une façon fidèle et exacte la pensée ou l' « enseignement » de Socrate. Ceci serait d'ailleurs impossible. Il *re-pense* – en se ressouvenant – le mode d'être de son maître en le dévoilant en son essence, en sa vérité : Socrate devient et représente ainsi, chez Platon, l'incarnation de la philosophie. Son mode d'être indique toujours et uniquement un mode de pensée. Sa corporéité dans les dialogues respire la philosophie. Nous ne pouvons penser au Socrate de Platon sans l'assimiler à la philosophie[41]. Et avec cette figure de Socrate nous apprenons le passage nécessaire de tout savoir philosophique par la question, par le dialogue. Cela ne signifie pas que Platon trahit son maître, mais qu'il ne transmet pas aveuglement sa pensée. Comme l'observe S. Nonvel Pieri, « si toutes les traditions – c'est-à-dire les transmissions – de la pensée entraînent inévitablement une sorte de trahison, cette trahison peut être due soit à un manque de fidélité [...], soit à un excès de fidélité – à la lettre, au détail – qui a pour conséquence de déformer les proportions et les

---

[40] L'expression appartient à Thomas Morvan (voir *Ibid*., p. 190).

[41] C'est-à-dire le corps de Socrate ne représente pas vraiment un corps *normal*, le corps de *tout homme*, de l'homme commun. C'est, dans un certain sens, un corps métamorphosé philosophiquement, c'est un « corps mémorable » (cf. N. Loraux, « Donc Socrate est immortel », in *Le temps de la réflexion*, 3, J.-P. Pontalis (dir.), Paris, Gallimard, 1982). Cela ne signifie donc pas, comme nous le verrons plus loin, que le corps de Socrate est absent dans le *Phédon*.

perspectives originales »[42]. Il y a donc une sorte de trahison dans les dialogues platoniciens – parce qu'il s'agit d'une transmission –, mais cette trahison consiste moins dans le manque ou l'excès de fidélité que dans le fait que Platon refuse la simple commémoration de Socrate ou la pétrification de Socrate dans la *lettre*. Il s'agit d'une « trahison » sous la forme d'une intériorisation de la pensée de Socrate et de ce que celle-ci enseigne. Platon *reprend* donc en modifiant, mais à travers cette reprise l'être de Socrate se montre en son essence. Avec Platon, nous pourrions dire que Socrate devient tout ce qu'il était *vraiment*, ou, plutôt, Socrate devient *plus* que ce qu'il était « de fait », c'est-à-dire qu'il devient le représentant par excellence de la philosophie. Platon réalise ainsi une *anamnèse* de sa « mémoire » de Socrate.

Pour aller plus loin dans nos observations, nous affirmons qu'à travers la figure de Socrate les dialogues platoniciens parviennent à une forme ironique, à savoir elles s'ouvrent « vers une multiplicité irréductible de perspectives »[43]. Cela veut dire qu'on ne peut pas parler seulement d'une ironie socratique mais, observe Nonvel Pieri, « l'ironie des dialogues est structurale ». Il faut comprendre l'ironie[44] comme « jeu entre distinction et

---

[42] S. Nonvel Pieri, « Le dialogue platonicien comme forme de pensée ironique », in *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions, op. cit.*, p. 26.

[43] *Ibid*., p. 30.

[44] Michel Narcy trouve (dans *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'*Euthydème *de Platon*, Paris, J. Vrin, 1984) que l'ironie socratique ne peut pas être comprise seulement comme un principe herméneutique, comme « la grille qui, appliquée au texte, en fait apparaître le contenu positif, ce qu'on peut en apprendre » (p. 37), et non plus comme « un art du sous-entendu ». M. Narcy remarque que l'*eironeia* n'a pas « nécessairement un sens péjoratif ». En prenant en compte trois témoignages (Aristophane, Platon et Aristote), Narcy observe que l'*eironeia* est moins mise en rapport avec un type déterminé de discours, qu'avec un certain silence (p. 45). Ainsi, on ne peut ni concevoir l'ironie socratique comme une forme de modestie ou « une façon de se diminuer vis-à-vis d'autrui » ; ni la voir comme « une moquerie trop fine pour être aperçue de sa victime », comme une manière dont Socrate assume une supériorité à l'égard de ses interlocuteurs. Mais, l'*eironeia* s'approche plutôt comme sens d'une manière de *se dérober*, de savoir éviter de répondre, de savoir éviter de perdre la « dispute » ; une « technique de l'esquive ». Il s'agit d'un sens, dit Narcy, « indépendant […] de toute interprétation d'ordre psychologique, ou tournant autour de la question : en quel sens faut-il prendre les paroles de Socrate ? Il n'importe pas de savoir si Socrate dit ou non ce qu'il pense […]. L'*eironeia* n'a donc trait ni à l'intention ni à la sincérité, mais à la tactique » (p. 50). Mais, que se passe-t-il lorsqu'on ne peut pas s'esquiver, là où il n'y a que les deux rôles, ceux de questionneur et de répondant ? Narcy dit que dans ces situations l'*eironeia* de Socrate prend la forme d'une question qui remplace la réponse demandée par l'interlocuteur, afin de renverser les rôles, pour que Socrate s'assure de garder toujours son rôle de questionneur (p. 50) : « mais ne pas répondre, questionner au lieu de répondre,

indistinction, [...] comme report dans la marge de la valeur que l'on entend faire ressortir »[45]. La « structure ironique » des dialogues consiste dans la possibilité de « relancer incessamment la discussion », dans le manque de limite, dans la « multiplication des tracés » et dans le « déplacement sans fin ». Les dialogues ne sont donc jamais pleinement réalisés. Ils ont toujours l'aptitude structurelle à se multiplier. Par conséquent, « la forme (dialogique) et le contenu (jamais fixable en un « savoir ferme ») se constituent ainsi comme de parfaits équivalents »[46]. Face aux dialogues platoniciens nous nous trouvons donc moins convaincus d'une vérité démontrée de manière logique, qu'incités à continuer à la rechercher par nous-mêmes, à poser des questions à l'égard de la chose cherchée.

En même temps, du point de vue de la *dynamique* du dialogue, nous pourrions admettre une attitude moins rigoureuse par rapport aux détails du texte platonicien ou par rapport à telle ou telle affirmation isolée, ou nous pourrions accepter comme possible une interprétation « synthétique ». Il est sensé de croire qu'il est possible de retrouver dans un dialogue platonicien des moments moins graves ou des affirmations moins lourdes. Tout dialogue *vivant* possède ses moments de tension et de détente, d'impasse ou de régression et de progrès. Parfois dans le dialogue on commence par suivre un chemin qu'on abandonne plus tard en faveur d'un autre. Il y a en effet une *dynamique* du dialogue que l'interprétation littérale ou métaphorique négligent. Cela ne suppose ni que les digressions n'ont aucune signification – mais seulement qu'elles n'indiquent ou soutiennent pas une certaine théorie élaborée – ; ni que le dialogue platonicien n'a rien de contraignant, que c'est un échange libre et facile, qui n'aurait pas de sujet précis ou qui parlerait de tout et de rien. Le dialogue philosophique suppose une discipline (et non une méthode) d'interroger et de chercher, une démarche interrogative vers la découverte de la réalité des choses. Tout

---

c'est le principe même de l'*eironeia* » (p. 57). Pourtant, nous ne pensons pas qu'il s'agit d'un rôle que Socrate cherche délibérément. Socrate ne cherche pas à garder toujours son rôle, mais il le garde parce qu'il s'interroge sans cesse, parce qu'il *a* des questions, ce que ses interlocuteurs n'ont pas l'habitude de faire. L'ironie socratique ne représente donc pas une tactique, mais un mode d'être de Socrate. Comme sa manière de questionner n'est pas une *technè*, de même son *ironie* n'est pas une tactique. L'*eironeia* semble plutôt désigner le fait que Socrate en la fermeté de son être, en l'unité du *logos* et de l'*ergon*, ne peut jamais s'ériger en *maître*, en *enseignant*, en *répondant*, et, par conséquent, il « s'en dérobe ».

[45] *Id*.

[46] *Ibid*., p. 46.

ce qui compte dans un dialogue c'est de s'interroger, d'ouvrir l'horizon où la chose peut apparaître. À travers le dialogue philosophique, les interlocuteurs ne cherchent pas de raisons qui soutiennent une affirmation plus qu'une autre, une théorie plus qu'une autre ; mais ils cherchent à éclairer, comme dit Gadamer, la chose visée par leur interrogation. Ils ne disposent donc pas encore (ou directement) de la *chose* sur laquelle ils vont discuter, car ils se trouvent dans un état d'interrogation. Ce qui signifie que les interlocuteurs ne savent pas, dans un certain sens, dès le début, ce qu'ils cherchent (vaguement). Et ils ne sont pas d'emblée en possession de la chose, ni capables de produire une construction théorique de la chose. Ils n'ont que des questions sur les données du sens commun (ou les opinions) à propos de la chose, ou des questions sorties d'une « précompréhension » de la « chose ». Ils ne savent pas non plus ce qui sortira de leur dialogue. Seulement l'entente obtenue à travers le dialogue peut rendre visible l'*eidos*, la chose en son essence. Le dialogue fournit donc l'horizon à l'intérieur duquel la chose deviendra visible, se montrera en tant que telle.

Il ne faut négliger l'importance de la *question* ni dans les dialogues platoniciens ni dans l'interprétation du lecteur des dialogues. Selon l'analyse de Gadamer[47], « la structure de la question est présupposée en toute expérience. On ne fait pas d'expérience si on ne se met pas à questionner. [...] pour reconnaître que quelque chose est ainsi et non pas tel qu'on l'avait cru auparavant, il faut évidemment passer par la question de savoir s'il est comme ceci ou comme cela »[48]. Il y a donc une évidence de la question dans toute expérience. La question offre une orientation, une direction « dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse ». Toute recherche suppose donc une question. Toute affirmation, réponse est sous-tendue par une question. La question est celle qui fait sortir la chose de son indétermination. Mais, « pour être en mesure de questionner, il faut vouloir savoir, c'est-à-dire savoir que l'on ne sait pas »[49]. C'est exactement ce que Platon a mis en évidence : l'« antériorité de la question par rapport à toute connaissance » :

---

[47] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 385-392.

[48] *Ibid*., p. 385.

[49] *Ibid*., p. 386.

> Voilà pourquoi la dialectique se réalise en activité d'interrogation et de réponse, ou mieux comme passage de tout savoir par la question. Questionner veut dire mettre en suspens. [...] Ce que l'on interroge doit rester en suspens dans l'attente de la sentence qui fixe et décide. Ce qui fait le sens de l'interrogation, c'est qu'elle découvre tout ce qu'a de problématique ce que l'on interroge. Il faut le mettre en suspens de manière à maintenir l'équilibre entre le pour et le contre. [...] Toute question authentique exige cette ouverture[50].

On ne parle pas ici de toute question, des questions « quotidiennes », mais de la question « philosophique » ou « authentique », celle qui ouvre un horizon d'interrogation, un horizon délimité où la « chose » peut apparaître. Ainsi, dans ce cas, il est toujours « plus difficile de questionner que de répondre ». Cela se voit, remarque Gadamer, lorsque les interlocuteurs de Socrate « en peine pour répondre aux questions embarrassantes de Socrate, veulent user des mêmes armes pour prendre l'offensive et prétendent à leur tour au rôle soi-disant avantageux de celui qui questionne, [et] c'est alors à plus forte raison qu'ils échouent »[51]. Questionner d'une façon philosophique, ce n'est pas chose aisée pour quelqu'un qui se trouve sous l'emprise de l'opinion. Car l'opinion « réprime l'interrogation ». L'opinion représente toujours déjà une réponse imposée de l'extérieur, une question déjà décidée sans aucun apport de notre part. L'opinion ne demande pas qu'on pose des questions, parce qu'elle nous fournit déjà une réponse toute faite. La question « inclut à la fois les deux aspects du jugement : le oui et le non ». L'opinion nous fait apparaître seulement le « oui » déjà établi. Ainsi, l'opinion ne contient pas un vrai savoir, mais elle *fait semblant* de savoir. Car savoir devrait passer par questionner.

> Dans la mesure où une question met en question, elle inclut à la fois les deux aspects du jugement : le oui et le non. C'est là-dessus que repose la relation essentielle entre « questionner » et « savoir ». Car ce qui fait l'essence du savoir, ce n'est pas seulement la justesse du jugement mais, encore et pour la même raison, l'exclusion de son opposé. C'est en tranchant la question que l'on parvient au savoir. [...] Mais ce n'est pas encore la pleine connaissance : le savoir ne saisit la chose même qu'en éliminant les instances négatives, en décelant la fausseté des arguments contraires. [...] car, précisément, savoir veut toujours dire se tourner en même temps vers les opposés. Sa supériorité sur la prévention par l'opinion consiste dans sa capacité de penser le possible en tant que possible. Le savoir est fondamentalement dialectique. Seul a du savoir celui qui a des questions. Or les questions contiennent l'opposition du oui et du non, de l'ainsi et de l'autrement[52].

---

[50] *Id.*

[51] *Id*. Voir, par exemple, *Protagoras*, 335 sq.

[52] *Ibid*., p. 387-388.

Tout savoir serait donc dialectique pour Platon, c'est-à-dire qu'il advient d'une « opposition » et il est marqué par une « opposition ». C'est pour cette raison qu'il choisit le dialogue comme forme de ses écrits, ou que la philosophie trouve son expression dans le dialogue. Cela ne veut pas dire que Platon voulait enseigner son lecteur à questionner à travers une méthode. Il cherchait seulement à montrer, à travers la figure de Socrate, que « tout questionnement et toute volonté de savoir présupposent un savoir du non-savoir, tel que ce soit un non-savoir déterminé qui conduise à une question déterminée »[53] ; et que savoir ce que l'on ne sait pas n'est pas chose aisée, car, afin d'arriver à reconnaître son ignorance, on doit toujours s'opposer à la puissance de l'opinion commune[54]. En venir au non-savoir signifie donc parvenir à l'interrogation. La question « vient à l'esprit » et cela représente « déjà irruption dans l'immensité sans relief de l'opinion courante ». « C'est pourquoi nous disons aussi qu'une question nous vient à l'esprit, qu'elle surgit ou se pose – plutôt que de dire que c'est nous qui la soulevons ou la posons »[55] ; la question s'impose et « on ne peut pas s'y soustraire plus longtemps et s'en tenir à l'opinion commune ». Mais la question s'impose lorsqu'on *reconnaît* notre ignorance en tant que *non-savoir*[56], c'est-à-dire lorsqu'on *sait qu'on ne sait pas*. Savoir qu'on ne sait pas signifie se libérer de l'ignorance ; la reconnaissance du non-savoir renvoie à l'interrogation. En d'autres termes, on n'accepte pas les questions qui nous nous sont posées ou qui nous sont imposées sans reconnaître qu'on ne sait pas, qu'on n'a pas encore mis en suspens, mis à l'épreuve ce qu'on prétendait savoir déjà.

Le non-savoir n'est donc jamais total. Il n'est que le pendant du *savoir prétendu*, de l'opinion commune ou des opinions préconçues qui se donnent comme savoir. C'est le pendant qui apparaît uniquement dans la pensée philosophique, qui voit dans l'opinion commune un *non-savoir*. Il ne s'agit donc pas du fait qu'on ne sait rien en général, mais qu'on ne sait pas vraiment cette chose-là qu'on croyait savoir, qu'on ne sait pas vraiment *l'ainsi et l'autrement* de la chose en question. Le non-savoir signifie, dans un certain sens,

---

[53] *Ibid*., p. 389.

[54] *Id.*

[55] *Id.*

[56] Comme nous le verrons plus loin dans notre travail, le *non-savoir* se trouve pour Platon à mi-chemin entre l'ignorance et le savoir. Être ignorant n'est pas exactement la même chose qu'être dans l'état de non-savoir. Le non-savoir signifie qu'on sait qu'on ne sait pas. Il est donc une sorte de « savoir ».

« savoir » qu'on n'a jamais essayé de voir si la chose pouvait être autrement ou si on a pris pour le tout tel ou tel aspect de la chose en question. Cette reconnaissance ne représente donc pas le simple fait d'accepter un défaut. Elle est plutôt le *savoir* du non-savoir, c'est-à-dire savoir ce que c'est *ce que l'on ne sait pas* et savoir ce que signifie le fait qu'on ne sait pas quelque chose. Elle est donc *savoir* et non *pure ignorance* :

> Ce que l'on ne sait pas, encore faut-il savoir ce que c'est, et c'est en se voyant réfuté qu'on l'apprend. Savoir ce que l'on ne sait pas n'est justement pas pure ignorance. Ce savoir inclut toujours un savoir préalable qui guide toute recherche ou toute question : la connaissance consiste toujours à partir en reconnaissance[57].

On est peut-être tenté de croire que la manière de questionner propre à Socrate serait une sorte d'*art* « de résister à la pression des opinions ». Mais Socrate n'est pas quelqu'un qui a développé une τέχνη du questionner[58]. Il est, d'abord, observe Gadamer, quelqu'un qui a des questions, quelqu'un qui *veut* savoir. Si l'on voulait nommer « art » son infatigable préoccupation de poser des questions, alors il aurait fallu préciser qu'il ne s'agit ici d'aucun souci de transmettre un *contenu*, un savoir tout fait ou une *méthode*. Ainsi, « l'art de questionner, c'est l'art de continuer à questionner, donc l'art de penser. On l'appelle dialectique parce qu'il est l'art d'avoir un vrai dialogue »[59]. Et tout vrai dialogue se concentre non pas sur le fait de « réduire l'autre au silence par l'argumentation », mais de « déterminer le poids réel de son opinion ». Tout ce que fait Socrate, c'est de *mettre à l'épreuve* son interlocuteur, à savoir ses opinions préconçues. En questionnant, Socrate « met en suspens » les opinions avancées sur le sujet en cause. Cela ne veut pas dire non plus qu'on reste « à la pure indécision », car de tout dialogue authentique jaillit une *vérité*, un sens :

---

[57] H.-G. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 56.

[58] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 390 : « Il n'est même pas un art au sens où les Grecs parlaient de *technè*, un pouvoir qui puisse s'enseigner et qui permettrait de s'emparer de la connaissance de la vérité ».

[59] *Id.*

> Ce qui se dégage en sa vérité, c'est le *logos*, qui n'est ni le mien ni le tien, et dépasse donc l'opinion subjective des interlocuteurs, à tel point que celui qui est en dialogue reste toujours celui qui ne sait pas. En tant qu'art du dialogue, la dialectique est en même temps l'art de rassembler du regard sous l'unité d'une perspective (*synhoran eis hen eidos*), l'art de la conceptualisation qui dégage une pensée commune. Ce qui caractérise en propre le dialogue [...], c'est qu'ici, dans la question et la réponse, dans le don et l'accueil, que l'on ne s'entende pas ou que l'on parvienne à l'accord, de toute manière le langage réalise la communication de sens, qu'il revient à l'herméneutique d'élaborer avec art vis-à-vis de la tradition littéraire. Que le travail herméneutique se conçoive comme une entrée en dialogue avec le texte, c'est là par conséquent plus qu'une simple métaphore ; c'est le rappel de la situation originelle[60].

Même si les dialogues platoniciens finissent en aporie, même si leur contenu ne comporte pas de théories ou de doctrines toutes faites, une vérité se dégage lors de la rencontre avec leurs lecteurs. Une vérité rendue possible par le dialogue des interlocuteurs à l'intérieur des limites du texte et par le dialogue *prolongé* au-delà de la *lettre*. Les dialogues *nous* communiquent donc quelque chose. Mais leur sens s'actualise vraiment au-delà du texte écrit, de la forme figée en *lettre*, dans le *dialogue* avec son lecteur. Peut-être le titre de ce chapitre, « Ce que Platon dit et ce que Platon *nous* dit », est-il désormais plus clair. À travers la forme dialogue, Platon réussit à préserver le *logos*, comme le remarque Gadamer, « de tout abus dogmatique ». Ses dialogues « disent » toujours donc quelque chose de nouveau, car Platon place les concepts et le langage dans la dynamique du dialogue. Mais c'est seulement le fait que nous entrons aussi en dialogue qui réalise l'actualisation de ce « dit » ; « ce qui a été transmis sous forme littéraire est donc tiré de l'aliénation (*Entfremdung*) dans laquelle il se trouve, pour être rendu au présent vivant du dialogue, dont la réalisation originelle est, depuis toujours, question et réponse »[61].

Par conséquent, il nous semble qu'il ne faut entendre par l'affirmation de Socrate – « je sais que je ne sais rien » – ni la fausse modestie qui mettra à l'aise son interlocuteur ni tout simplement la reconnaissance d'une insuffisance personnelle, mais plutôt la condition *sine qua non* d'une interrogation et d'un dialogue philosophiques. Cette « prise de conscience » de sa propre ignorance représente la condition de possibilité pour parvenir à l'entente à travers un dialogue. C'est vers cette reconnaissance de l'ignorance que Socrate

---

[60] *Ibid*., p. 391.

[61] *Ibid*., p. 391-392.

s'efforce d'amener ses interlocuteurs. S'ils n'arrivent pas à un tel *savoir*, alors il n'y a pas de dialogue ou de recherche et de découverte de la vérité. Pour cette raison nous considérons que le dialogue *philosophique* ou la recherche philosophique ne commence chez Platon qu'une fois que Socrate réussit à amener l'interlocuteur à son niveau d'interrogation, à savoir dans l'état de reconnaissance de l'ignorance. Et cela pourrait ne se réaliser jamais ou ne se produire que rarement à l'intérieur des limites du texte comme tel, c'est-à-dire avec les interlocuteurs *actuels* de Socrate. Mais il y a toujours la possibilité que le dialogue philosophique commence avec quelqu'un, avec un « l'on ne sait au juste qui (*quilibet*) »[62].

Il n'y a donc pas de dialogue si l'un des interlocuteurs croit qu'il sait et l'autre sait qu'il ne sait pas, ou si l'un sait tout et l'autre ne sait rien. La dynamique du dialogue philosophique ne suppose donc pas un interlocuteur qui sait et qui doit chercher à convaincre les autres de *sa* vérité. La réalité dynamique du dialogue ne se prête pas à l'exposition des théories, des doctrines, du système philosophique, mais à la recherche *vivante* de la vérité. Et même si le dialogue de Platon finit la plupart du temps en queue de poisson, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas eu de dialogue philosophique. Il faut bien distinguer entre le fait de parvenir à une conclusion dans une conversation et le fait d'éclairer la chose visée par l'interrogation dans un dialogue philosophique. L'éclaircissement de la chose à travers le dialogue philosophique n'implique pas nécessairement une connaissance totale ou le fait de mettre fin à la recherche de la chose. Le dialogue peut bien nous apporter une nouvelle et une meilleure « vision » de la chose, sans que cela suppose qu'il nous fournirait un savoir absolu ou une connaissance totale.

Nous souhaitons proposer en effet de lire les dialogues platoniciens comme une invitation à *rendre raison* de la « chose » et « à se rendre à la raison »[63]. Le dialogue ne représente pas une démarche déductive, rigoureuse et calculée, censée nous fournir à la fin une théorie philosophique. Il est plutôt une démarche vivante de compréhension ou une démarche à travers laquelle on surmonte doute et conflit, ce qu'on dit communément de la chose et ce qu'on n'interroge pas. Lorsque nous choisissons de s'inscrire dans cette perspective sur les dialogues, il est possible de parler de l'anamnèse non pas comme une théorie ou en la situant dans le cadre d'une théorie, mais plutôt comme se montrant dans un certain horizon d'interrogation. En outre, le fait même de choisir à analyser l'anamnèse

---

[62] Cf. M.-L. Desclos, « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », *op. cit.*, p. 91.

[63] H.-G.. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 42.

suppose que nous avons nous-mêmes une question directrice, qui nous a déterminé à viser cette « chose » et non pas une autre. Si nous voulions la poser d'une manière explicite, alors on dirait que la *question* serait de savoir si nous pouvons parler de l'anamnèse comme d'un phénomène d'advenir de la vérité ; si l'anamnèse peut représenter le mode d'être de la pensée philosophique. L'horizon d'interrogation de Platon est-il vraiment irréductible à notre recherche ? Risquons-nous d'être accusés de *faire violence* au texte ? L'anamnèse est-elle l'apanage de la mémoire ou plutôt de la pensée ?

1.2. *Ménon* et l'ἀνάμνησις - l'esquisse d'une pensée « rétrospective »

La soudaineté avec laquelle débute le *Ménon* ne doit pas nous laisser indifférents. Pourquoi Ménon assaille-t-il Socrate de questions, dès le commencement ? Peut-être faut-il imaginer que ce moment ne représente pas vraiment le début de leur entretien. Soit. Mais il y a une autre possibilité qui n'exclut pas la première. Comme en témoigne aussi la description de Socrate faite à 80 a-b, Ménon connaissait bien son interlocuteur –bien que seulement par ouï-dire. Ainsi, il paraît qu'il veut mettre Socrate à l'épreuve. « Est-il capable de répondre à des questions précises et non connues à l'avance, ou est-il seulement capable de questionner ? », semble se demander Ménon, sans se rendre compte du fait que *questionner* n'est pas chose aisée et que cela ne suppose pas qu'on ne sait pas *où* il faut chercher. L'intention est claire : Ménon cherche à comparer Socrate à son maître, Gorgias – un homme, à son avis, capable de répondre à n'importe quelle question –, afin de décider s'il doit se soumettre à son autorité.

Plus encore, il cherche, peut-être, à mettre Socrate dans l'embarras, comme il a entendu dire qu'il en usait toujours ainsi avec ses interlocuteurs. Mais Socrate déjoue facilement la tentative de Ménon. Il la déjoue ironiquement et renverse la situation. En se déclarant incapable, à cause de son ignorance, de répondre aux questions posées sur l'acquisition de la vertu, il affirme qu'il est également ignorant quant à « ce que peut bien être la vertu ». La question si la vertu s'enseigne ou advient d'une autre façon présuppose nécessairement, d'après Socrate, la question de l'*essence* de la vertu, de ce qu'elle est. Socrate sait qu'il ne sait pas. En effet, Ménon se trouve dans la situation de celui qui doit rendre compte de la vertu et de celui qui doit l'enseigner. Il devient ainsi manifeste qu'il savait déjà la réponse à ses questions : la vertu s'enseigne, car elle est une forme de compétence, de τέχνη, qu'il a déjà appris de quelqu'un d'autre – Gorgias. Ménon n'est pas

quelqu'un qui *a* des questions et qui les *pose* ; il ne *veut* pas vraiment savoir, car il a seulement des certitudes. Il semble être quelqu'un qui formule des questions à partir d'une réponse déjà donnée. Sa démarche est exactement l'inverse de toute vraie interrogation et recherche. De plus, ceci semble être pour lui une situation aisée et un rôle qu'il cherchait à assumer, car il prétend savoir et il regarde l'essence de la vertu comme allant de soi. Un rôle par conséquent recherché par Ménon, parce qu'il veut montrer à Socrate son savoir sur la vertu et le convaincre du fait que la vertu peut constituer une matière d'enseignement. Le fait qu'il est pourvu de ce savoir devrait se soutenir, observe Socrate, par l'appel à l'autorité de son maître, Gorgias, qui lui a *enseigné* tout ce qu'il fallait savoir sur la vertu. Ainsi, Ménon s'en fera devant Socrate le porte-parole (71 c-d). Car il ne représente que le lieu de résonance de la doctrine de Gorgias. Il n'est capable que de *reproduire* une pensée tout faite.

On est tenté de dire que c'est la situation classique des dialogues « socratiques » : Socrate affirme ouvertement son ignorance face à un interlocuteur qui prétend savoir ; interlocuteur qui sera mis dans l'embarras et qui finira par *dialoguer* avec Socrate. Classique en forme, pourtant, en contenu et développement, elle est singulière. Comme nous le verrons plus loin dans le dialogue (80 a-d), Ménon n'est pas un personnage qui s'embarrasse de sa « mise dans l'embarras », c'est-à-dire qu'il n'arrive pas à voir la valeur positive de l'embarras. C'est pour cette raison qu'il voudra mettre fin au dialogue avec Socrate à travers le paradoxe (80 d). Mais avant de passer à l'analyse de ce moment il faut suivre le mouvement du dialogue. Ménon expose ses définitions de la vertu (71 e, 73 d et 77 b), et à chaque fois il est mis en difficulté par les questions de Socrate. Il ne nous semble pas que Socrate cherche, dans la première partie du dialogue, à vraiment dialoguer avec Ménon, car il perçoit celui-ci comme incapable de dialoguer. Il sait qu'il est face à un *adversaire* et non à un *« ami* de la vérité ». C'est pour cette raison qu'il suggère à Ménon de regarder, lui aussi, leur entretien sous le signe de l'amitié :

> Mais quand ce sont des amis, comme toi et moi maintenant, qui souhaitent s'entretenir l'un avec l'autre, il faut répondre avec une plus grande douceur et en se conformant davantage aux règles de l'entretien. Or, s'y conformer ne consiste sans doute pas seulement à répondre la vérité, mais aussi à répondre en se servant de ce que l'homme qui interroge admet déjà connaître (75 d).

On pourrait observer que, pour Socrate, le but de l'entretien n'est pas la transmission d'un enseignement, d'une doctrine, d'une théorie bien élaborée, mais de poursuivre ensemble la vérité en s'assurant que les interlocuteurs suivent aussi pour leur compte le mouvement de la recherche. Cela ne signifie pas seulement être d'accord sur le sens de mots et concepts utilisés, mais aussi s'assurer que les interlocuteurs *posent* la même question, c'est-à-dire qu'ils cherchent dans le même horizon et que ce qui est *en question* fait l'objet d'un accord. Certes, Socrate ne l'affirme pas explicitement. Il semble parler uniquement du « sens des mots », mais toute la première partie du dialogue (jusqu'à 80 a) est sous-tendue par un seul souci : *comment* la question se pose-t-elle et *quelle* est la question qui s'impose vraiment à nous ? Ou quelle est la chose qu'on cherche ? Nous savons que Ménon parle toujours non pas de l'*essence* de la vertu ou de la « vertu unique », mais d'un « essaim de vertus », d' « une partie de vertu » ou de la vertu sans « vertu ». Il n'arrive donc pas à suivre Socrate en son interrogation. Il ne veut même pas prendre en compte la question, car il croit qu'il est toujours pourvu d'un savoir et qu'il peut encore fournir une réponse satisfaisante pour Socrate.

Socrate n'essaie pas de faire céder Ménon devant sa question (« qu'est-ce que la vertu ? ») et, donc, de renoncer à la sienne. Il veut uniquement lui faire reconnaître que ce qu'il considère comme allant de soi – l'essence de la vertu – n'est pas du tout déjà clarifié. On ne peut pas se demander si la vertu s'enseigne ou si elle advient d'une autre façon, sans savoir ce que la vertu *est*. Et ce savoir ne peut surgir que si l'on questionne l'*évidence* de la vertu, que si l'on se *retourne* sur ce qu'on *sait déjà* de la vertu.

Il ne faut pas croire, comme disent certains commentateurs, qu'il y a une inconsistance entre les exemples de Socrate (71 b, 72 b-c, 72 d-e) et le *sujet* de l'entretien avec Ménon. Il nous semble qu'on ne doit pas les lire comme des exemples sur différents types de connaissance et, donc, comme ne soutenant pas vraiment les prétentions de Socrate sur la connaissance de la vertu en son essence. Il semblerait évident que connaître la vertu et connaître Ménon ou parler des abeilles et des vertus n'est pas exactement la même chose. Mais, il faut bien déceler l'enjeu de ces exemples. Socrate montre sa propre démarche d'interrogation : il faut toujours partir des évidences afin de frayer sa voie dans un domaine où règne la confusion, à savoir le « domaine » du « bien »[64]. Socrate veut donc

---

[64] Car pour Socrate, parler de la vertu suppose parler du *Bien*. La vertu est toujours la « vertu du savoir pratique », c'est-à-dire « quête du bien ». Car ce savoir « pratique », ce savoir du bien manque à chacun. Comme observe Monique Canto-Sperber (cf. *Les paradoxes de la connaissance – essais sur le* Ménon *de*

habituer ou pousser Ménon à un certain type d'observation, qui prend son point de départ dans ce qui est déjà donné, déjà « compris », déjà « connu ». Les exemples sont simples, quotidiens et ils sont donnés pour montrer à Ménon la manière dont la rencontre quotidienne des choses nous *impose* la question sur la nécessité de la connaissance de l'essence d'une chose. On ne peut pas parler de Ménon et de ses caractéristiques sans connaître aucunement Ménon en son « essence ». On ne peut pas connaître et reconnaître que l'abeille est une abeille sans savoir ce qu'est l'abeille. De même, on peut dire d'une femme ou d'un homme, d'un enfant ou d'un adulte, d'un maître ou d'un esclave, qu'il est en bonne santé, car on « sait » quelque chose comme la santé. Ces réalités simples vont de soi en leur essence, quotidiennement on les connaît sans la moindre incertitude. De même, dans le cas de la vertu, on croit savoir déjà ce qu'est la vertu, mais on « sait » ce qu'est la vertu car il y a quelque chose comme l' « essence » de la vertu qui s'ouvre d'une manière implicite, pourtant confuse, à la pensée. On peut parler de la vertu, on peut l'identifier comme existante, car on comprend d'une certaine manière la vertu, on la *saisit* dans *notre*

Platon, Monique Canto-Sperber (dir.), Edition Odile Jacob, Paris, 1991), ἀρετή se traduit mieux par « excellence » que par « vertu ». Car, généralement, pour les Grecs l'ἀρετή représente « une excellence proprement humaine, qui assure l'épanouissement des capacités de l'individu et l'accomplissement de son rôle de citoyen » ou encore « la qualité d'un outil qui le rend bien adapté à sa fonction » ou « l'accomplissement des capacités de l'individu dans la communauté humaine » (p. 12). Bien évidemment, ἀρετή a un sens encore plus général en grec : le mot renvoie à l'idée de valeur en parlant de qualités du corps et du cœur ; ou dans le cas du héros homérique, celui-ci « vit et meurt pour incarner un certain idéal, une certaine supériorité que symbolise le mot d'ἀρετή » (cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* : *histoire de mots*, Paris, Klincksieck, 2009). L'ἀρετή « se laisse rapprocher de ἀρείων », comparatif de ἀγαθός, qui signifie « meilleur, plus fort, plus brave » et qui « se rapporte à tous les mérites du corps, de la naissance, de la fortune » (cf. *id.*). Mais, nous voulons retenir plutôt le sens « moral » et l'idée que pour les Grecs il n'y avait pas une norme morale abstraite à laquelle il fallait se conformer. Or, remarque M. Canto-Sperber, cela ne veut pas dire que l'ἀρετή est complètement dépourvue des connotations morales, pourtant c'est plutôt avec Socrate qu' « agir conformément à l'ἀρετή, c'est se soumettre à un bien objectif, par rapport auquel les formes de réussite humaine ou le sentiment de sa propre réalisation personnelle ne sont plus déterminants ». Socrate « fait de la vertu à la fois un bien et une forme de connaissance ». Personne ne fait donc le mal volontairement, mais par simple ignorance. Mais si l'homme reconnaît son ignorance, il est « attiré » vers le Bien, vers l'accomplissement de son *propre* bien, c'est-à-dire de son bien en tant qu'être humain et non en tant qu'individu qui a des désirs et préférences particulières. Ce *Bien* n'est jamais donc extérieur à l'homme et il ne se manifeste jamais sous la forme d'un devoir imposé de l'extérieur à l'homme. La « vertu » serait donc, nous semble-il, une forme d'excellence de l'humain en l'homme.

vie. C'est ce que l' « opinion commune » nous dit sur la vertu. Ce sont toutes les opinions vraies et fausses sur la vertu. C'est ce que *tout* homme « sait » sur la vertu. Mais cela ne nous dit pas *tout ce qu'il faut savoir* sur la vertu ou *uniquement* la *vérité* sur la vertu, car l'opinion ne fait que prendre pour le tout tel ou tel aspect de la vertu. Ainsi on serait censé comprendre la vertu partiellement, en sa multiplicité irréductible ou d'une manière implicite.

Mais Ménon n'arrive pas à suivre Socrate, même pas lorsque celui-ci s'offre, en prenant l'exemple de la figure (73 e - 75 c et 76 a - d), à montrer comment faut-il chercher et définir quelque chose. La première définition de la figure est cataloguée par Ménon comme naïve. La deuxième définition, qui prend aussi en compte la couleur, est, selon Ménon, excellente. La première est faite plutôt *à la manière de Socrate*, tandis que la seconde est *à la manière de Gorgias*. Il faut noter que la façon de définir propre à Socrate ne peut pas exactement être caractérisée comme *stricte, rigoureuse* et *contraignante*, mais comme « vraie ». La deuxième définition ne manque pas de rigueur – les termes sont définis à l'avance –, mais elle est, observe Socrate, moins « vraie » que l'autre. Socrate ne veut pas seulement souligner le fait qu'une définition est reconnue dans une moindre mesure par Ménon car elle est plus inhabituelle, et l'autre est acceptée parce qu'elle est « conforme à ce dont [Ménon a] l'habitude » (76 d9) ; mais il cherche à mettre l'accent sur le fait qu'elle est plus « vraie ». Il veut seulement faire remarquer à Ménon que la première définition est meilleure, car elle est plus pertinente pour le *sujet* de leur entretien. Il faut penser à la raison pour laquelle on l'a donnée : c'était un exemple fourni pour montrer comment il fallait chercher et définir la « vertu unique, qui relie toutes les vertus », pour aider Ménon à *bien* chercher (75 a9). C'est pour cela que la première définition se formule de la manière suivante : « Appelons figure cette chose qui, *seule entre toutes*, s'accompagne *toujours* de la couleur »[65]. L'accent est mis sur ce qui *différencie* et *singularise* la figure en général de tous les autres cas particuliers de figures, ce qui est *identique* dans tous ses cas particuliers. Mais, nous pourrions observer que la seconde définition parle aussi de ce qui « s'applique à toute figure ». Soit. Néanmoins, elle peut être comprise, observe Socrate, seulement si on se sert des termes définis à l'avance, des termes déjà établis en géométrie. Autrement dit, cette définition représente une sorte de « solution » connue, qui fait partie d'un savoir constitué, d'un savoir tout fait. Elle est déjà

[65] C'est nous qui soulignons.

connue et il faut seulement l'*appliquer.* L'autre définition n'était pas connue avant de prendre en compte tous les cas particuliers, avant de passer par la saisie et l'analyse de ces cas. Elle était en fait formulée en rapport avec toutes les figures et non par appel à des principes. De la même manière il fallait chercher la définition de la vertu, en partant de la pluralité de vertus pour arriver à ce qui est identique et « vrai » en toutes ces manifestations.

Ces exemples des définitions de la figure entraînent l'observation suivante : Socrate n'attend pas de la part de Ménon une définition exacte, rigoureuse de la vertu qui puisse clarifier le sujet une fois pour toutes, car il sait qu'à l'égard de la vertu il n'existe pas une telle définition. Socrate ne cherche donc pas une théorie de la vertu où les concepts seraient bien définis, les axiomes bien établis. Ainsi, tout ce qu'il veut faire c'est attirer l'attention de Ménon sur le fait qu'il ne s'agit pas uniquement d'une *inadéquation* de ses deux premières définitions[66], mais aussi d'une manière défectueuse de chercher l'essence de la vertu. Il souhaite prouver à Ménon qu'il n'attend pas *la* définition *bonne* et *exacte* ou de nouvelles définitions jusqu'à la découverte de celle qui serait adéquate ; qu'il ne faut plus persévérer dans ses essais de définir la vertu à la façon dont il le faisait jusqu'à ce moment-là. Socrate sait qu'aucune recherche sur la vertu ne doit finir par nous fournir une série de définitions reproductible à jamais. Aucune recherche de la vertu n'aboutit à un savoir qu'on puisse enseigner. Ce qui compte c'est de s'interroger sur la vertu, c'est de parcourir le chemin de la recherche dialogique. Il faut donc se rendre compte du fait que le

---

[66] Ménon donne, au total, trois définitions de la vertu. La première (71 e – 72 a) affirme qu'il y a une multitude de vertus et qu'il faut chercher à définir chacune d'entre elle. Ainsi, par exemple, « la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires de sa cité ». Socrate rejette cette définition parce qu'il cherche « une seule et unique vertu », c'est-à-dire « une seule forme caractéristique identique chez toutes sans exception, qui fait d'elles des vertus », et non pas « un essaim de vertus ». La deuxième définition (73 c10 – d2) consiste à dire que la vertu est « la capacité de commander aux hommes ». Une définition de nouveau réfutée par Socrate, à cause de son caractère non-universel, partiel et, même, non-vertueux. Après une digression, où Socrate essaie de montrer comment il faut définir, Ménon propose sa troisième définition (77 b3-6) : « la vertu, c'est le désir des belles choses avec le pouvoir de se les procurer ». Mais désirer des belles et bonnes choses est valable pour tout homme, il n'y a rien d'*exceptionnel*. Alors, la définition de Ménon se réduit au fait que la vertu représente « la puissance de se procurer les biens » (78 b13 – c1). Mais par rapport à cette définition Ménon oublie d'ajouter au « procurer de biens », la précision « avec justice et avec piété ». Or, cela signifie que cette définition de la vertu intègre « une partie de la vertu », qu'elle se sert « de ce qui était encore en question ». Ainsi, sa définition de la vertu est fallacieuse et elle est de nouveau rejetée.

savoir de la vertu ne représente pas une τέχνη et qu'on ne doit pas le chercher dans l'horizon d'une τέχνη[67]. Mais, une fois de plus, Ménon, en fournissant la troisième définition de la vertu, fait preuve de mécompréhension à l'égard des propos de Socrate. Une fois de plus, Socrate ne réussit pas à percer le mur de certitudes que Ménon construit autour de lui.

On peut deviner à ce moment-là que leur entretien va vers une impasse. La nouvelle définition de Ménon est de nouveau rejetée. Et suite à ce nouvel échec, Ménon refuse de continuer. Il avoue qu'il est engourdi, « ensorcelé », « absolument incapable de dire ce qu'est la vertu ». Pourtant, non pas parce qu'il *sait qu'il ne sait pas*, mais plutôt car il sait que *maintenant* il ne sait pas à cause de l'influence négative de Socrate. Il accuse Socrate d'être quelqu'un qui ne fait que « mettre les autres dans l'embarras ». Certes, il lui reconnaît le mérite d'en être capable, mais uniquement pour l'amener à le louer en retour (80 c). Néanmoins, Socrate ne se prête pas à un tel échange de bons procédés. Il ne fait que se défendre et clarifier la situation. Son intention n'est pas uniquement de mettre Ménon dans l'embarras, mais de déterminer aussi le poids réel de son « savoir », de mettre à l'épreuve son *savoir prétendu*. Prétendu, car Socrate sait bien qu'il n'y a pas de savoir dans un tel domaine. Socrate connaît bien son propre embarras[68] à l'égard du sujet.

---

[67] Nous reprenons ici la distinction faite par Gadamer (cf. *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 40) : « [...] une différence essentielle apparaît immédiatement visible, qui différencie la rationalité pratique de la rationalité théorique et technique. Quand, d'ordinaire, celui qui sait doit fournir des raisons, il peut les tirer d'un savoir général qu'il a acquis en apprenant. Cela caractérise justement la *technè*, c'est-à-dire l'*épistèmè* et s'appelle encore, chez Platon, *mathèma* ("objet d'un apprentissage") ». Gadamer observe que dans la recherche du savoir de la vertu on ne peut pas s'appuyer sur un savoir tout fait ou un savoir général acquis à l'avance. Toute recherche dans le « domaine » du « bien » s'appuie sur un « exercice pratique de la raison ». En dépit de cette « contrainte » à laquelle la pensée doit se soumettre, on peut cependant chercher, sans « savoir », la vertu en son *essence*. Car, dans ce « domaine », la pensée prend comme point d'appui la « pratique » même de la vie.

[68] Il ne faut pas lire cet *embarras* socratique comme de la fausse modestie. Le fait que Socrate *guide* l'entretien, et qu'il sait parfois ce qu'il faut chercher et comment, ne signifie pas qu'il est en possession d'une vérité vers laquelle il essaie de mener son interlocuteur. Le dialogue est toujours pour Socrate une manière de chercher *ensemble* la vérité. Le fait qu'il « sait » quelque chose ne signifie pas qu'il sait déjà tout ce qu'il cherche. Socrate « sait » la direction dans laquelle il faut chercher et comment faut-il chercher, parce qu'il est quelqu'un qui *a* des questions. Il a donc toujours « une longueur d'avance » sur son interlocuteur.

> Car c'est n'est pas parce que je suis moi-même à l'aise que je mets les autres dans l'embarras ; au contraire, c'est parce que je me trouve moi-même dans un extrême embarras que j'embarrasse aussi les autres. Tu vois bien qu'*à présent*, parlant de la vertu, *je ne sais pas* ce qu'elle est, tandis que *toi*, qui *le savais sans doute avant d'entrer en contact avec moi*, tu ressembles tout de même maintenant à quelqu'un qui *ne le sait pas* ! Cependant, je *veux bien mener cet examen avec toi*, pour que nous recherchions *ensemble* ce que peut bien être la vertu (80 d 1-5)[69].

Socrate essaie de faire prendre conscience à Ménon de l'évidence que *maintenant* il est possible de chercher *ensemble* ce qu'est la vertu ; ce qui avant n'était qu'un effort individuel vain. Toute la mésentente de la première partie du dialogue peut constituer maintenant le fond sur lequel l'entente peut se réaliser. Même si Ménon ne reconnaît pas la valeur positive de l'embarras du moment, Socrate s'efforce de souligner la différence au niveau des états de la recherche : *avant* l'un croyait savoir tandis que l'autre savait qu'il ne savait pas ; et *maintenant* ni l'un ni l'autre ne savent. Certes, *maintenant* n'est pas exactement le moment de commencer vraiment la recherche, car il est encore nécessaire que Ménon se rende compte qu'il ne sait pas et qu'il ressent le *désir* de savoir. Pourtant, c'est l'occasion d'ébranler Ménon dans ses habitudes de pensée et de *suggérer* la recherche. Socrate sait que Ménon est habitué à chercher seulement par le fait d'être enseigné, c'est-à-dire seulement s'il y a une certaine distribution des rôles : on doit avoir un maître qui est pourvu de savoir et qui enseigne un disciple. Ménon ne peut chercher que s'il se soumet à une autorité, qui sait déjà ce qu'il cherche. En revanche, Socrate indique une autre manière de chercher : *rechercher ensemble* en partant d'une *ignorance partagée* ; rechercher sans savoir et sans être enseigné ou sans avoir un *maître*. Le fait de chercher et d'apprendre quelque chose ne doit pas reposer nécessairement sur un enseignement.

Néanmoins, cette suggestion n'ouvre pour Ménon que la possibilité d'avancer un « argument éristique » afin de mettre fin à leur discussion. En exagérant et en radicalisant l'idée de Socrate, il le demande quel est *le mode d'être* de cette recherche qui suppose qu'on ne sait *absolument* pas ce qu'est la réalité qu'on cherche. Et, de plus, « laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche ? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurait-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas ? » (80 d 6-9). Socrate reformule l'objection de Ménon sous la forme d'un paradoxe :

---

[69] C'est nous qui soulignons.

> [...] il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas ! En effet, ce qu'il connaît, il ne le chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaissant, n'a aucun besoin d'une recherche ; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher (80 e).

Ce qui nous semble important dans la version de Socrate c'est qu'elle pousse aux limites ou aux conséquences ultimes l'objection de Ménon, elle radicalise l'argument. Cette *double exagération* fait ressortir l'absurdité des conséquences des questions posées par Ménon. Car les questions en elles-mêmes ne constituent que des observations sensées. Mais, ce qu'elles impliquent est absurde, c'est une fausse difficulté, un faux problème : *on ne peut rien chercher*. Elles suggèrent, d'un côté, une sorte d'immobilité du savoir : soit on sait soit on ne sait pas. On ne peut pas parcourir le chemin du non-savoir au savoir. Socrate observe en outre que ces questions supposent l'idée que ce qu'on sait on le sait bien et pour toujours. Ainsi, soit on sait et on sait à jamais, soit on ne sait pas et on ne va jamais savoir. Et, de l'autre côté, elles suggèrent une fausse rigueur de la recherche : en toute recherche on devrait avoir ou pouvoir identifier un point de départ fixe et stable, et une fin bien déterminée ; on devrait savoir à l'avance où il faut qu'on s'arrête. Autrement dit, toute recherche aurait besoin d'un point de départ absolu et une fin absolue. Ménon ne fait donc, à travers cet argument, que soutenir et renforcer sa position. C'est la position de celui qui prétend savoir et qui ne veut pas être ébranlé dans sa certitude. Et il réalise tout cela en révélant une image fausse de la recherche et du savoir.

On verra que, selon Socrate, l'argument ne tient pas car il contredit la *réalité* et l'*expérience* de la recherche et du savoir, c'est-à-dire sa « pratique » de la philosophie. La recherche ne part jamais ni d'une ignorance totale ni d'un point ou objet singulier. Il faut seulement *vouloir* savoir et partir à la recherche. Savoir qu'on ne sait pas ne signifie pas ne *rien* savoir. En même temps, le savoir n'est pas une affaire de tout ou rien. Il n'y a pas de savoir total comme il n'y a pas d'ignorance totale. La reconnaissance du non-savoir que Socrate escompte de la part de Ménon ne représente pas une sorte de postulat philosophique, à partir duquel on constituerait une théorie rigoureuse. C'est plutôt une exigence de la nature humaine ; une nature qui se trouve à mi-chemin entre la bête et le dieu. Il faut se connaître soi-même, il faut « se saisir soi-même comme *lieu de tension*

entre la bête et le dieu »[70], afin de dévoiler cette exigence. C'est le propre de l'homme de chercher à partir d'un non-savoir et de demeurer toujours sur ce chemin intermédiaire et provisoire. Le non-savoir n'est donc pas pour Socrate l'ignorance totale, mais plutôt quelque chose d'intermédiaire entre l'ignorance et le savoir. Comme l'homme n'est ni ignorant ni sage, de même le non-savoir n'est ni ignorance ni savoir. Reconnaître le non-savoir signifie se mettre sur la route au savoir, chercher à la seule manière dont l'homme est capable ; ou saisir la tension de notre être et vouloir savoir afin de la « neutraliser ». La réalité humaine de la recherche désamorce donc le paradoxe : on peut chercher ce qu'on ne sait pas, parce que le non-savoir ne désigne pas le fait d'être figé dans un état d'ignorance permanente et totale ; et on peut chercher ce qu'on « sait » déjà, parce que savoir ne représente jamais pour l'homme un état, quelque chose de complet, de réalisé, de stable.

Ménon devrait normalement saisir déjà, dans sa discussion avec Socrate, qu'on sait toujours quelque chose sur la vertu, qu'il ne s'agit pas d'une recherche où on ne sait *absolument rien*. Il devrait se rendre compte que le problème de ses définitions de la vertu ne résidait pas dans le fait qu'il ne savait rien sur la vertu, mais qu'il croyait *tout* savoir. Le problème de son « savoir » consistait donc dans le fait qu'il n'était pas mis en question, mis à l'épreuve.

Néanmoins, Socrate ne va pas formuler son objection à l'argument de Ménon de cette manière. Il sait, comme il le déclarera plus tard, qu'il n'a aucune autorité sur Ménon et que celui-ci cherchera toujours à exercer son autorité sur lui et à « rester libre » par rapport à lui (86 d 3-8). Par conséquent, sa réponse prétendra s'originer dans les discours « des prêtres et des prêtresses » (81 a). Socrate semble faire appel à une autorité supérieure afin de déterminer son interlocuteur (méfiant) à entendre la vérité de ses paroles. Ce récit, comme l'on sait bien, porte sur l'anamnèse. L'anamnèse est dépeinte ici comme une capacité de l'âme, qui, étant née plusieurs fois et ayant vue « toutes les réalités », est capable de « se remémorer ces choses dont elle avait justement, du moins dans un temps antérieur, la connaissance » (81 c). Chaque âme serait donc pourvue de connaissance, mais celle-ci est oubliée lorsque l'âme se joint à un corps. Ainsi, « le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence » (81 d).

---

[70] Voir pour la discussion détaillée le *chapitre* 3.5 de notre travail.

Socrate ne tarde pas à expliquer l'enjeu de ce récit. Il n'attend pas que Ménon croit à la réalité des choses relatées, mais il attend l'acceptation de la vérité de ce qui est indiqué à travers ce discours, la vérité à laquelle ce langage renvoie : il *faut* chercher, même si l'on croit savoir ou même si l'on sait qu'on ne sait pas. Comme il le dira plus tard (86 b), Socrate ne s'acharne pas à défendre certains points de cette description de l'anamnèse. Pourtant, il voudrait faire comprendre à Ménon que ce qu'on a nommé anamnèse renvoie à l'idée de mener une incessante recherche – qu'il y ait savoir ou non savoir –, et de la possibilité de découvrir ce qu'on ne sait pas, autant que de réviser (et de rendre compte de) ce qu'on croit déjà savoir. Ainsi, l'introduction de l'anamnèse n'est pas tant un encouragement visant à motiver Ménon dans sa recherche que le mode d'être de toute recherche et de toute découverte : « le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence ».

Les propos sur l'anamnèse réussissent à dissiper la méfiance et à attirer la curiosité de Ménon. Celui-ci veut maintenant sincèrement savoir comment on peut se ressouvenir, et en quoi consiste l'anamnèse. Il demande à Socrate de lui montrer *comment* se concrétise ce processus d'anamnèse et non *pourquoi* c'est comme cela qu'il faut chercher. Il voudrait savoir que ce processus est comme Socrate le soutient, c'est-à-dire qu'il attend un exemple, une illustration – comme Socrate a toujours l'habitude de le faire dans ses entretiens. Il *veut* seulement savoir que c'est ainsi.

Socrate choisit d'interroger l'esclave de Ménon afin de lui montrer comment on se « ressouvient ». L'interrogation de l'esclave ne représenterait pas vraiment une démonstration – comme le prétend Socrate – de la *théorie de l'anamnèse*, du fait qu'on n'apprend vraiment rien de personne, mais qu'on ne fait que se ressouvenir d'un savoir oublié. Nous verrons que l'interrogation est un exemple qui sert de repoussoir – par rapport à l'entretien entre Ménon et Socrate dans la première partie du dialogue – pour l'exposition de ce que devrait être vraiment un dialogue et une recherche. En donnant cet exemple, Socrate souhaite montrer comment il faut *chercher* vraiment *ensemble* quelque chose[71] ; et

---

[71] Afin de développer notre propos, nous faisons référence à l'ouvrage de M.-L. Desclos (*Aux marges des dialogues de Platon*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2003) dans lequel nous retrouvons une analyse de la dialogicité des dialogues platoniciens similaire à la nôtre. M.-L. Desclos observe que « chaque dialogue, indépendamment de son contenu doctrinal spécifique, est aussi le lieu d'une réflexion sur sa propre dialogicité » (p. 191). L'auteur montre que, par exemple, dans le *Cratyle* nous pouvons déceler, par le fait que le dialogue boucle aussi la réflexion sur lui-même, une distinction entre l' « échange dialogique » et

cela ne peut pas se faire à la manière dont ils l'ont fait jusqu'à ce moment-là. À travers l'exemple de l'esclave qui se « ressouvient », Socrate cherche à montrer à Ménon qu'en le suivant, qu'en acceptant ses « règles » de dialogue, on peut trouver ce qu'on cherche. L'exemple serait donc un cas *idéal* de recherche et de découverte. Il ne s'agit donc pas, comme croit M. Narcy[72], du fait que la forme de cet épisode renvoie à l'idée d'une répétition exacte de la partie du dialogue que nous venons de lire. Il ne nous semble pas qu'il y ait vraiment « un parallélisme évident entre le passage opéré par l'esclave de l'assurance initiale à l'embarras, et ce qui est arrivé précédemment à Ménon » ou que « non seulement les points de départ et d'arrivée sont les mêmes, mais la progression de l'un à l'autre est identique : l'esclave, tout comme Ménon, tâtonne et répond sans méthode, au hasard ». Ménon n'éprouve pas un embarras semblable à celui de son esclave. Il n'effectue pas non plus le même parcours. Il n'est toujours pas ébranlé dans ses certitudes. C'est, donc, exactement l'inverse, c'est le manque de parallélisme qui va mettre en valeur par contraste la sorte d'entretien qu'attend Socrate. L'épisode avec l'esclave fait apparaître toute l'inadéquation de la discussion entre Ménon et Socrate avec les « règles » du dialogue, du questionnement et de la recherche philosophique. Il rendra visible les deux manières dont on peut dialoguer : *contre* Socrate et *avec* Socrate. Socrate étant compris là non pas en tant que personnage historique, mais en tant que la personnification de la philosophie, en tant que la figure de l'homme qui *a* des questions et qui *veut* savoir – c'est

---

l' « échange monétaire ». Autrement dit, l'échange monétaire ne peut pas constituer pour Platon le modèle sur lequel devrait être compris l'échange dialogique (p. 196). Cela signifie que tout *échange* dialogique ne peut pas supposer le fait de « posséder *quelque chose* en propre », d' « avoir *quelque chose* à échanger ». Le dialogue platonicien suppose donc une sorte de condition de la « pauvreté », soutient M.-L. Desclos, c'est-à-dire « il ne peut y avoir échange dialogique, qui si l'on n'a *rien* à échanger ». Ainsi s'explique aussi la reconnaissance de l'ignorance par Socrate. En outre, l'échange dialogique représente la « mise en commun » de ce que « nous ne possédons pas » (p. 198-199). Ainsi, Socrate ne peut que proposer à ses interlocuteurs de conduire *en commun* la recherche. Il ne cherche pas à donner des *leçons* sur la vertu, puisqu'il veut seulement exhorter son interlocuteur à *vouloir* chercher et à *vouloir* devenir vertueux (p. 200). Socrate choisit donc de donner l'exemple à la place d'une leçon, un « exemple en forme de dialogue ».

Quant à l'entretien que Socrate a avec l'esclave de Ménon, peut-on toujours affirmer qu'il s'agit d'une recherche en commun ? Non, répond M.-L. Desclos, parce qu'il s'agit d'ailleurs d'un « pseudo-dialogue » ; « pseudo-dialogue car véritable "interrogatoire" et non "authentique interrogation" » (p. 201). Le dialogue est toujours entre Ménon et Socrate, même lorsque celui-ci parle avec l'esclave. Il faut donc voir dans cet « interrogatoire » de l'esclave un contre-exemple du vrai dialogue (p. 201).

[72] Cf. M. Narcy, « Enseignement et dialectique dans le *Ménon* » in *op. cit.*

l’homme-philosophe. Il ne s’agit donc pas ici de sacraliser Socrate, mais d’indiquer une manière de se positionner face à la recherche et au savoir.

Socrate interroge l’esclave (82 b – 85 c) sur un problème de géométrie – le doublement d’un carré. L’interrogation comporte plusieurs étapes. D'abord, Socrate provoque, en posant uniquement des questions, une réponse incorrecte de la part de l'esclave (82 c1 – 82 e5). Mais, à ce moment, l'esclave croit qu'il a donné une réponse correcte (83 e6 - 15). Or, Socrate va amener l'esclave à éprouver de l’embarras : l'esclave réalise que ce qu’il avait cru être une réponse correcte, était en fait incorrecte (83 e16 – 84 a2). L'esclave prend donc conscience de son ignorance et il conçoit, en effet, le désir de savoir (84 a3 - c9). Subséquemment, l'esclave passe de la prise de conscience de son ignorance à la découverte des opinions vraies (84 d3 – 85 b7). Néanmoins, il n'a pas encore découvert une connaissance – les opinions ont été suscitées en lui « à la manière d'un rêve » –, mais si l’on interrogerait « à plusieurs reprises sur les mêmes sujets, et de plusieurs façons », l'esclave finirait par avoir une connaissance (85 c6-12). Socrate conclut donc que l'esclave s’est engagé dans un processus d’anamnèse et doit le continuer pour atteindre une connaissance :

> [...] s'il arrive qu'on l'interroge à plusieurs reprises sur les mêmes sujets, et de plusieurs façons, tu peux être certain qu'il finira par avoir sur ces sujets-là une connaissance aussi exacte que personne. [...] En ce cas, sans que personne ne lui ait donné d'enseignement, mais parce qu'on l'a interrogé, il en arrivera à connaître, ayant recouvré lui-même la connaissance en la tirant de son propre fonds. [...] Mais le fait de recouvrer en soi-même une connaissance, n'est-ce pas se la remémorer ? (85 c11 - d7)

Le caractère exemplaire de la recherche, avec un esclave, sur un problème de géométrie, entraîne plusieurs observations. En premier lieu, Socrate indique la manière dont il faut chercher sans avoir aucun savoir de ce qu’on cherche. Il choisit un esclave, car Ménon peut certifier que le garçon ne savait pas ce qu’il cherchait. Certes, comme nous pouvons l’observer, l’esclave connaît le grec, il sait ce qu’est une surface carrée et que dans un carré les côtés sont égaux et que les « lignes qui passent par le milieu sont égales », mais il ne connaît pas la solution à ce problème de géométrie. Les interventions explicatives de Socrate, tout au long de l’interrogation de l’esclave, soutiennent le fait qu’il veut s’assurer que Ménon suit et se rend compte de la différence entre leur discussion et celle qui se déroule sous ses yeux. Ainsi, à la fin de chaque étape, Socrate réclame l’attention de Ménon sur le fait que l’esclave croit avoir trouvé par sa première réponse le

bon chemin dans la recherche (82 e6-15) ; mais également sur le fait qu'il arrive à être mis dans l'embarras et, ainsi, à ne plus croire qu'il sait (84 a4 – c10). À ce moment-là, précise Socrate, l'esclave ne sait pas encore, mais il est « dans une meilleure situation à l'égard de la chose qu'il ne savait pas » (84 b3-4). Et c'est là le point essentiel de cet exemple : Socrate essaie de faire comprendre à Ménon la valeur positive de l'embarras[73] (84 b6 – c2). Être mis dans l'embarras ne signifie pas être incapable de chercher et de savoir la réponse. Bien au contraire, c'est le véritable point de départ de la recherche et ce qui fraie la voie vers la découverte de la solution.

> Or, penses-tu qu'il entreprendrait de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir et qu'il ne sait pas, avant d'avoir pris conscience de son ignorance, de se voir plongé dans l'embarras et d'avoir aussi conçu le désir de savoir ? (84 c4-6)

On n'aurait donc fait aucun effort pour trouver quelque chose qu'on croyait savoir ou quelque chose de déjà su, si on ne reconnaissait pas notre ignorance. Ce n'est que lorsque le *su* est *reconnu* comme *non-su* qu'on peut éprouver le désir de savoir et, ainsi, se « ressouvenir ». Lorsqu'on fait l'expérience du *non-su* on s'ouvre l'horizon de la recherche ou on ouvre l'horizon du *su*.

En second lieu, il s'agit d'une recherche dans le domaine de la géométrie. Cela signifie que Socrate voulait choisir de développer une recherche pour laquelle on connaissait déjà la réponse, la solution. La géométrie représente un savoir constitué, qui peut être l'objet d'un enseignement et d'un apprentissage. Et cela veut dire aussi qu'il s'agit d'un domaine où ne règne pas la confusion et où il y a des maîtres. Même l'esclave, comme le remarque M. Narcy, fait figure d'élève et Socrate ne dialogue pas vraiment avec lui, mais ne fait que guider l'entretien[74]. Comment donc cela pourrait-il être important pour leur recherche de la vertu et pour l'illustration de l'anamnèse ? S'agit-il d'un exemple fallacieux[75] ? Ceci semblerait absurde. La réponse de Narcy à cette difficulté consiste à dire que Socrate voulait seulement « faire découvrir à Ménon la valeur positive de son embarras » et non de montrer qu'apprendre est une réminiscence. Mais nous pensons que

---

[73] Voir aussi M. Narcy, « Enseignement et dialectique dans le *Ménon* » in *op. cit.*, p. 184.

[74] Cf. M. Narcy, « Enseignement et dialectique dans le *Ménon* » in *op. cit.*

[75] *Ibid.* : pour Narcy, Socrate veut montrer qu'on peut connaître sans être enseigné, pourtant il le fait en enseignant.

l'objectif est aussi de décrire le mode d'être de l'anamnèse. Ainsi, nous proposons de faire une distinction entre *guider* l'entretien et *enseigner* quelque chose. Socrate n'enseigne rien à l'esclave, c'est-à-dire ne transmet pas la solution sous la forme d'une *information*. Il ne lui dit pas : « ceci est la solution ! » Il lui sert seulement de guide dans sa *recherche* de la solution au problème. C'est pour cette raison que l'esclave n'arrive pas à reconnaître la solution immédiatement. Ce que Socrate cherche donc à montrer c'est exactement le fait que tout en guidant quelqu'un on ne peut pas le *forcer* à reconnaître la solution comme « l'objet de la recherche »[76]. Cette reconnaissance doit surgir de lui-même. On peut la provoquer, mais on ne peut pas l'enseigner. En effet, Socrate n'essaie d'ailleurs que de montrer l'*essence* de la recherche et de l' « apprentissage » ; montrer ce qui est essentiel et non pas fortuit dans l'expérience de la recherche. Même dans un domaine où il y a déjà un savoir tout fait, *apprendre véritablement* quelque chose ne suppose pas avoir un maître qui nous enseigne – ne peut pas se réduire tout simplement à un enseignement –, mais *reconnaître* par soi-même la véritable solution, et les autres solutions comme étant fausses. Et cela ne peut se réaliser que si on s'engage dans un dialogue, si on s'interroge et si on se laisse interroger. Telle est la leçon de cet exemple. Il faut mener une interrogation, même si on ne sait pas. Ce qu'on ne sait pas n'est pas quelque chose qu'on ne sait pas, mais quelque chose dont on ne sait pas si elle est ainsi ou autrement. Le *non-su* se dévoile toujours comme *questionnable* et non comme *vide* ou comme *rien*. On est déjà pourvu d'opinions vraies et fausses à son égard (85 b13 – c9). Le rôle du questionnement est de faire ressortir les opinions vraies comme *vraies* et de établir les fausses comme *fausses*. C'est cette *reprise* ou ce *recouvrement* qui prend le nom d'anamnèse. L'anamnèse représente donc, dans un certain sens, le moment d'un « c'est ainsi ! » ou d'un « la chose est ainsi ! »[77] Mais ici l'idée est que toute connaissance n'est en fait qu'une re-connaissance[78]. Ou « la connaissance consiste toujours à partir en reconnaissance »[79].

---

[76] Voir H.-G.. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 55.

[77] Voir aussi le *chapitre* 2.3 de notre travail pour la clarification de cette question, chez Gadamer, par rapport à l'expérience de l'art.

[78] *Ibid*., p. 53.

[79] *Ibid*., p. 56.

Il convient de souligner que le mot grec, ἀναλαμβάνω, qui a été traduit par « recouvrer » (80 d), comporte plusieurs nuances. Le préverbe ἀνα- désigne soit « en haut », soit « de nouveau », soit « en arrière »[80]. Le verbe λαμβάνω signifie « prendre avec soi, pour soi ou sur soi », « prendre possession de », « saisir », « atteindre par les sens ou par l'intelligence », « recevoir ». Si nous prenons en compte la phrase du paragraphe 80 d, Τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστιν, alors nous voyons que le verbe ἀναλαμβάνω est suivi de la préposition ἐν, qui se construit avec le datif, et de deux pronoms. Nous pourrions donc la traduire par : « Mais *reprendre de soi-même en soi* une connaissance, n'est-ce pas se la remémorer ? » Le verbe ἀναλαμβάνω renvoie donc à l'idée de *re-prendre* (*possession* de) quelque chose qui est déjà là, qui est déjà *su*, mais aussi de *se ramener en arrière* dans le temps. Il y a donc une certaine ambiguïté dans le langage de Socrate : il s'agit de l'idée de saisir de nouveau et à nouveau quelque chose de déjà su – et cela a affaire à la pensée –, et aussi de rappeler ou recouvrer quelque chose – cela a affaire à la mémoire.

Etant donné que Platon décrit le fait de « se ressouvenir » - ἀναμιμνήσκω - comme ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ, nous serions tentés de croire que le sens du verbe ἀναλαμβάνω est lié à ἀναμιμνήσκω, et qu'il désigne donc un processus qui a affaire à la mémoire. Mais il faut se demander quel est le rapport, chez Platon, de l' l'ἀνάμνησις à la μνήμη (la mémoire). Le nom ἀνάμνησις (« réminiscence », « souvenir ») vient du verbe ἀναμιμνήσκω. Celui-ci consiste dans : la préposition ἀνά qui signifie « de bas en haut » et en composition, comme préverbe, « souligne souvent l'effort pour faire aboutir le procès ou pour le mettre en train »[81] ; et du verbe μιμνήσκω qui signifie « faire se souvenir », « faire penser à », « rappeler quelque chose », « amener dans l'esprit », « se mettre dans l'esprit ». Nous devons souligner que parmi les noms d'action du μιμνήσκω se trouve aussi μνήμη. Et que ἀνάμνησις s'est formé avec les suffixes de noms d'action[82]. Le nom μνήμη signifie « souvenir » – qui a une réalité psychologique –, mais aussi « mémoire en tant que faculté » ; et elle se distingue de μνῆμα – le souvenir objectif et matériel[83].

---

[80] Cf. Anatole Bailly, *Le grand Bailly. Dictionnaire grec-français,* Paris, Hachette, 2000.

[81] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* : *histoire de mots,* Paris, Klincksieck, 2009.

[82] Chantraine dit que μνησις tout simple n'existe pas dans le grec, mais seulement avec le préverbe ἀνά.

[83] *Id*.

Ainsi, ἀναμιμνῄσκω pourrait être traduit par « faire ressouvenir », « rappeler le souvenir de quelque chose », « ressouvenir activement quelque chose », « s'efforcer de se ressouvenir quelque chose ». En conséquence, ἀνάμνησις signifie « l'action de rappeler à la mémoire »[84] ou « l'action pleine d'effort de rappeler à la mémoire ». En grec, le mot semble avoir le sens d'un processus ou plutôt d'une *activité* de souvenir et indiquer la nécessité d'un effort de la part du sujet de l'action pour *entrer en possession* de quelque chose qui est déjà là, pourtant restant « extérieur » et « implicite ». L' ἀνάμνησις renvoie donc à l'idée de *reprendre* quelque chose qui n'est plus « dans la main » ou « à la portée de la main », qui n'est plus à l'emprise du sujet, même si jadis il l'a été.

Bien qu'au niveau étymologique il y ait une liaison μνήμη et ἀνάμνησις, Platon fait explicitement la distinction entre les deux dans le *Philèbe* 34a-b. Il dit qu'il ne faut pas les confondre : μνήμη représente la simple préservation ou la sauvegarde de la sensation, c'est-à-dire des impressions qui affectent notre corps et aussi meuvent notre âme, et l'ἀνάμνησις représente la reconquête de quelque chose (d'un savoir) par et dans l'âme. D'une part, la sensation représente un mouvement de l'âme qui passe par le corps : le corps et l'âme sont affectés par quelque chose d'extérieur. Ainsi, la mémoire consiste dans la pure réceptivité et l'enregistrement de l'affect. L'anamnèse, d'autre part, est une activité de l'âme qui s'efforce de ressaisir, « indépendamment du corps et par elle-même », ce qui elle a su jadis (34b).

On voudrait aussi souligner une autre distinction[85], qui s'appuie sur un passage du *Phèdre* (228a-d) : entre ἀναμιμνῄσκω (remémorer) et ἀπομνημονεύω (mémoriser). En prenant en compte les préverbes ἀνα- et ἀπο-, nous pouvons remarquer que : d'un côté, ἀναμιμνῄσκω signifie se re-saisir d'un souvenir à travers un effort de la part du sujet de l'action et l'ἀνάμνησις (réussie) représente le résultat de cet effort ; de l'autre côté, ἀπομνημονεύω désigne le simple fait de garder, conserver un souvenir. Le préverbe ἀπο- renvoie, remarque M.-L. Desclos, à l'idée d'éloignement, d'extériorité, d'accomplissement d'une action inutile et, au bout du compte, vers la négation même de cette action, ἀπο- pouvant avoir le sens d'un ἀ- privatif. Ainsi, l'ἀπομνήμονευσις serait « le simple "rappel", la simple "mention" de quelque chose qui reste fondamentalement *à distance* du sujet de l'action : l'absence d'une mémoire vivante ». En plus, M.-L. Desclos observe que, dans ce

---

[84] Cf. Anatole Bailly, *Le grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000.

[85] Nous reprenons ici la distinction faite par M.-L. Desclos dans un séminaire de *Philosophie Ancienne* à l'Université Pierre-Mendès-France, Grenoble, en 2012.

passage du *Phèdre*, ἀπομνημονεύω est associé aux verbes ἐξεπίστασθαι et ἐκμανθάνω, en suggérant, en effet, que « le savoir prétendu restait *extérieur* à celui qui est censé le posséder ». Par conséquent, à travers cette distinction, nous pourrions déceler quelques aspects importants de l'ἀνάμνησις chez Platon : celle-ci implique l'effort de « reconquérir » un souvenir en l'intériorisant et en le rendant vivant en nous-mêmes.

En dernier lieu, il faut observer que le fait d'interroger un esclave sur un problème de géométrie peut nous faire penser aussi à l'idée que la recherche de la vertu devrait être d'une « généralité d'ordre eidétique »[86]. H.-G.. Gadamer interprète d'une telle manière cet exemple. Il croit être « significatif qu'il s'agisse ici d'une connaissance mathématique et non pas du résultat d'une généralisation empirique »[87]. C'est précisément cela que Ménon était incapable de comprendre dans les demandes répétées de Socrate pour une « définition » de la vertu. Socrate ne cherchait pas à parler de telle ou telle vertu ou de tel ou tel phénomène concret de la vie humaine, mais de ce qui rend possible toutes ces manifestations, toute cette pluralité. L'enjeu de ses questions est toujours *philosophique*.

Néanmoins, il faut aller plus loin dans le mouvement du dialogue. Socrate semble vouloir maintenir l'ambiguïté dans son langage seulement pour s'assurer d'une forme d'autorité sur Ménon. L'*anamnèse* n'est donc pas vraiment l'apanage de la mémoire et elle ne nous reporte pas vraiment à un temps antérieur où l'âme aurait tout appris. Si l'esclave possède « à présent » un savoir qu'il ne possédait pas avant, cela ne signifie pas que ce savoir était déjà en lui, tout fait, latent. Si l'esclave *sait* c'est *parce qu*'il a été interrogé et *parce qu*'il s'est laissé interroger. Et son savoir représente l'effet d'un effort de rechercher. C'est d'une telle façon qu'on doit comprendre la continuation de la présentation de l'anamnèse comme ayant affaire à la mémoire et à un savoir qui s'origine dans une vie antérieure (85 d10 – 86 b4). Socrate veut faire découvrir à Ménon non pas le fait qu'il est nécessaire d'établir cette origine mystérieuse de la connaissance dont son esclave s'est « ressouvenue » –, qu'il l'a reçue « en un autre temps, [...] le temps où il n'était pas un être humain » et non dans sa vie actuelle –, mais qu'on ne lui a jamais enseigné la géométrie – il ne savait donc « rien » – et, pourtant, il est arrivé à *reconnaître* la solution à un problème de géométrie. Plus encore, que c'est plutôt le fait qu'on croît savoir qui nous empêche de

---

[86] Voir *ibid.*, p. 55-56.

[87] *Id*.

chercher et de trouver, et non l'embarras qu'on éprouve face à notre non-savoir. Socrate propose donc de regarder le non-savoir comme la *possibilité* imminente du savoir. Questionner, *vraiment* questionner, veut toujours dire trouver : trouver une clarification et une direction possible de recherche.

Comme nous pouvons facilement l'observer en 86 b6 – c4, Socrate ne s'acharne pas à défendre ce côté invérifiable de l'anamnèse, « mais, le fait que si nous jugeons nécessaire de chercher ce que nous ne savons pas, nous serons meilleurs, plus courageux, moins paresseux, que si nous considérons qu'il est impossible de le découvrir et qu'il n'est pas non plus nécessaire de le chercher, ce fait, pour le défendre, je me battrais avec la dernière énergie, aussi fort que j'en serais capable, et dans ce que je dis et dans ce que je fais ! ». Socrate n'attend donc pas de la part de Ménon la foi religieuse, mais une sorte d'assurance ou de foi *philosophique*.

Après cette digression, Socrate souhaite chercher avec Ménon ce qu'est la vertu (86 c7-9). Mais, il se heurte de nouveau au problème de l'autorité. Pourtant, cette fois-ci Ménon veut bien mener une recherche avec Socrate, mais il veut examiner si la vertu s'enseigne ou non, et non pas savoir ce qu'elle est. Comment peut-on expliquer ce refus ? Ménon n'est-il pas convaincu par l'exemple donné par Socrate ? Ne devrait-il pas s'imposer comme un impératif le fait de chercher ce qu'est la vertu ? Pourquoi le dialogue reprend-il sa question initiale ? L'anamnèse ne devrait-elle pas annuler cette question ? Non, parce que, comme nous l'avons déjà dit, l'anamnèse ne représente ni une théorie ni une recette infaillible pour savoir. L'exemple donné par Socrate ne fait que *décrire* l'anamnèse comme le mode d'être d'un type à part de recherche et de découverte. De plus, la *reprise* de la question du début ne représente pas exactement poser *de nouveau* la même question, mais de la poser *à nouveau*, c'est-à-dire prenant en compte tout le chemin parcouru par Ménon et toute la métamorphose qu'il a subi. Ménon ne fait ainsi que se « ressouvenir », qu'accepter la *leçon* de Socrate.

Ménon est convaincu et il a compris partiellement la *leçon* de l'exemple. Et ce qu'il *désire* chercher maintenant c'est si la vertu s'enseigne ou non. Il semble qu'il n'a pas compris ce qu'il en était de l'anamnèse, mais seulement l'exemple socratique. Comme dans l'interrogation de l'esclave au moment où, le jeune garçon reconnaissant qu'il a donné une réponse incorrecte et qu'il ne « sait » pas, Socrate reprend l'examen de la question déjà posée, Ménon, à son tour, demande de réexaminer sa question. Il comprend donc l'anamnèse uniquement dans son aspect « rétrospectif » et non dans ce qu'elle donne à comprendre *de neuf*. Il ne s'aperçoit pas que l'anamnèse décrit aussi la découverte,

qu'elle vise l'essence des choses. La reconnaissance que l'anamnèse engendre par la *reprise*, par la « rétrospection », c'est une reconnaissance de l'*essence*[88]. Ainsi, on devrait normalement chercher en ce moment ce qu'est la vertu et non pas *comment* elle est. Mais, Socrate va céder face à la demande de Ménon, car il sait qu'un Ménon disponible et qui se laisse guider vaut mieux qu'un Ménon méfiant et qui n'est pas prêt au dialogue. Socrate accepte donc seulement parce que Ménon ne croit plus savoir ce qu'il cherche. Ou, peut-être, Socrate espère qu'en s'engageant à se « ressouvenir » avec Ménon, cela va amener celui-ci à reconnaître ce sur quoi l'anamnèse doit vraiment porter.

Dans cette dernière partie du dialogue, même si Socrate ne réussit pas à mener l'interrogation qu'il voulait, il s'agit de montrer de quel type de savoir on parle dans le cas de la vertu, de montrer pourquoi l'anamnèse rend compte de ce savoir et, au bout de compte, de savoir ce qui fait exactement qu'un homme soit vertueux. Et ce dernier point semble constituer vraiment l'enjeu de ce dialogue ; non pas l'anamnèse en soi, non pas la « définition » de la vertu, non pas si la vertu s'enseigne ou non – tout cela ne faisant que rendre possible la question de savoir *comment* on peut devenir un homme vertueux. Mais, en essayant de trouver la réponse à cette question, Socrate réussit aussi à démontrer la nécessité et la priorité de la recherche de l'essence de la vertu. Car reconnaître l'essence de la vertu ne signifie pas trouver une définition ou établir une théorie, mais « reconnaître » quelque chose comme « bon », quelque chose comme *nous* faisant « vertueux ». Peut-être Socrate n'arrive-il pas à convaincre complètement Ménon de cette nécessité, pourtant Platon réussit à *nous* convaincre de mener l'anamnèse jusqu'au bout. Sinon, nos propos sur la vertu resteraient toujours obscurs et confus (100 b) et, par conséquent, nos actions seraient « mauvaises ». Sinon, on demeurerait toujours prisonniers de nos habitudes, de nos opinions indistinctes – vraies et fausses – sur la vertu, c'est-à-dire qu'on resterait ignorants du bien et on finirait par prendre le mal pour un bien. L'anamnèse ne nous garantit pas vraiment une connaissance, mais elle nous garantit la capacité de se tenir fermement à quelque chose que *nous* « reconnaissons » comme étant *bon*.

---

[88] Cette définition de l'ἀνάμνησις trouvera sa justification à la fin du dialogue et lors de l'analyse du *Phédon*. Mais, nous observons qu'on peut déjà retrouver dans le sens du mot ἀνάμνησις, tel que Platon le modifie philosophiquement, l'idée d'une reprise, d'un ressaisissement de quelque chose de *su* afin de le rendre *actif* dans l'esprit, c'est-à-dire afin de le rendre *neuf* et *puissant*. Il nous semble donc que le mot suggère déjà que ce qui est *repris* se montre différemment et essentiellement.

La dernière partie du dialogue se caractérise comme hypothétique (86 e – 87 b). On ne peut parler de *comment est la vertu* qu'à titre d'hypothèse. Pourtant, cette hypothèse permet à Socrate de dialoguer avec Ménon, et à Platon de nous donner à comprendre que la vertu est un type à part de connaissance ; une connaissance qui ne s'enseigne pas, mais qui fait l'objet d'une « réminiscence », c'est-à-dire, d'une reprise des opinions dont, d'une certaine manière, on est déjà pourvu.

« Comment peut-on devenir vertueux ? » et non pas « la vertu s'enseigne-t-elle ou non ? », c'est la vraie question de cette dernière partie du dialogue et, même, du dialogue tout entier. L'absence d'une « définition » de la vertu, l'absence d'un savoir sur la vertu, le manque d'hommes vertueux ou l'impossibilité de transmettre la vertu, autant de questions pour désigner un seul souci : *être* vertueux. La discussion entre Ménon et Socrate révèlera qu'on ne peut être vertueux que si on est capable de *rendre compte* de la vertu, si on *sait* pourquoi considérer « bonne » telle ou telle chose, telle ou telle action. Être vertueux signifie chercher à se rendre à la raison.

La vertu est une *forme* de « science », elle est raison et un bien (87 b – 89 a). La vertu devrait être connaissance et raison, sinon elle ne serait pas un bien, car « il n'y a aucun bien que la connaissance n'enferme » et que « ce que l'âme entreprend et ce qu'elle supporte, tout cela aboutit au bonheur si la raison en est le guide, mais si c'est la déraison, le résultat obtenu est alors tout à fait contraire » (88 c2-4). La vertu est « une des choses qui sont en l'âme » et « elle ne peut être que raison », sinon elle serait nuisible pour l'homme ; or la vertu est un bien. C'est donc « l'âme raisonnable [...] qui dirige et guide de façon droite, au lieu que l'âme déraisonnable dirige en se trompant » (88 e5-6). Tout ce qui est *bon* dans l'âme de l'homme « dépend de la raison même ». Ainsi « la vertu est la raison (φρόνησις), soit toute la raison, soit une partie de la raison » (89 a5-6).

L'enjeu de cette « démonstration » consiste à établir que la vertu serait au moins partiellement raison. Cela veut dire qu'elle ne nous advient pas par nature, que les hommes bons ne sont pas nés bons, qu'ils ne sont pas bons par leurs instincts et par leurs dons naturels : « les bons ne deviennent pas bons par nature ». Ou, plutôt, ce qui fait qu'un homme est *bon* ne peut jamais se réduire à sa nature, mais strictement à sa φρόνησις. Il ne faut pas comprendre ici la « raison » comme quelque chose de statique, comme un simple trait inscrit dans la nature humaine, comme quelque chose dont l'homme est pourvu. La

raison, comme l'observe Gadamer, signifie la *rationalité*[89], c'est-à-dire le fait de chercher à se rendre à la raison. La φρόνησις est, pourrait-on dire, la *raison en fonction*, *effective*, l'exercice « pratique » de la raison.

L'homme *bon* est un homme pourvu de « connaissance » et de φρόνησις. Il faut lier cette affirmation à celle de la première partie du dialogue, lorsque Socrate dit que l'homme ne désire et ne fait le mal que par ignorance et non pas volontairement (77 c - 78 a). L'homme ignorant et non-vertueux n'est pas quelqu'un qui désire le mal, mais quelqu'un qui prend le mal pour un bien, quelqu'un qui ne « connaît » pas le bien. Mais tout homme veut ou désire le bien (78 b8). Tout le monde est à la recherche du *bien*, qu'il le sache ou non. Il est à la recherche du bien, mais cela ne signifie pas qu'il cherche dans la bonne direction et qu'il reconnaît ce qui est bon comme étant « bon ». Ici intervient la nécessité de l'« anamnèse » ou d'une pensée qui se caractérise comme « anamnestique ». Le savoir du bien ou le fait de devenir vertueux ne peut pas être quelque chose imposé de l'extérieur à l'homme, mais une « affaire » que chacun doit prendre à son compte.

Le bien et la vertu ne peuvent jamais être enseignés à la manière dont on enseigne n'importe quelle τέχνη. Car il n'y a pas de *savoir* préalable sur le bien qui puisse être découvert et appris. Car « le savoir du bien manque à chacun »[90]. Et c'est précisément cela que Socrate veut faire découvrir à Ménon : si l'on a dit que la vertu est connaissance, alors où sont les maîtres qui l'enseignent ? (89 d7-9) Mais leur absence ne nous montre-elle pas qu'il s'agit plutôt d'un type à part de « connaissance » que du fait que la vertu n'est pas connaissance et raison ? Où l'absence des maîtres et des élèves nous fait entendre seulement que la vertu ne s'enseigne pas et non qu'elle n'est pas connaissance.

Mais il faut suivre encore une fois le mouvement du dialogue. Socrate affirme qu'il n'arrive pas à trouver de maîtres de vertu, mais qu'il y a peut-être des gens « plus expérimentés en la matière » que lui (89 e). À ce moment, apparaît Anytos, belle « ironie » de Platon. Anytos, celui qui sera le chef des accusateurs dans le procès contre Socrate. Anytos, celui qui prétendait être un des hommes de bien d'Athènes. C'est lui qui va « aider » Socrate à répondre à la question de savoir s'il y a ou non des maîtres de vertu à Athènes et si la vertu s'enseigne ou non. Anytos soutient que la vertu s'enseigne, pourtant, ce ne sont pas les sophistes qui l'enseigne, mais « les hommes de bien » d'Athènes (90 a – 92 e). Mais lorsque Socrate essaie d'apprendre le nom de ces hommes et de savoir

---

[89] Voir H.-G.. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 40-42.

[90] *Ibid*., p. 39.

comment exactement ils sont devenus tels, Anytos n'indique pas quelqu'un en particulier et reporte leur état à des autres hommes de bien, qui les ont précédés et qui leur ont appris la vertu. Il semble donc que la vertu peut être transmise à quelqu'un d'autre. La seule condition serait de trouver un homme de bien prêt à nous enseigner.

Socrate semble reconnaître qu'il y a des hommes de bien à Athènes, mais cela ne veut pas dire qu'il y ait aussi des maîtres de la vertu, car ces hommes de bien ne sont même pas capables d'enseigner la vertu à leurs enfants (93 c – 94 d). Cette conclusion suscitera l'irritation d'Anytos, qui accusera Socrate de « dire du mal des gens », de calomnie. « Ironie » redoublée : le « futur » calomniateur de Socrate l'accuse de calomnie. Néanmoins, l'observation de Socrate est sensée. Anytos, une fois de plus, ne parle pas « en connaissance de cause » – comme il le faisait aussi à l'adresse des sophistes (92 b-d). Comment peut-il donc attester l'existence d'hommes de bien sans savoir ce qu'est le bien, sans avoir aucune connaissance du bien ? Comment peut-il juger qui est vertueux et qui ne l'est pas, s'il n'essaie jamais de connaître ce qu'il juge ? Anytos semble être le cas exemplaire de quelqu'un qui est soumis à la confusion qui règne dans le « domaine du bien », de quelqu'un qui ne peut pas s'opposer à la pression à l'opinion générale (*doxa*) et arriver à reconnaître son ignorance parce qu'il refuse de se soumettre au questionnement. Anytos est la personnification de la mauvaise situation à l'égard de la vertu et du bien à Athènes. Moyennant la figure d'Anytos Socrate essaie de montrer la raison pour laquelle il n'y a pas d'hommes de bien à Athènes.

Anytos sort de scène mais, avec cette digression, la discussion est menée plus loin. Ménon est capable de saisir maintenant la difficulté de sa question : il y a de la confusion par rapport à la vertu. On dit qu'il y a des hommes vertueux, pourtant ceux-ci ne sont pas capables de rendre autrui vertueux. Ménon reconnaîtra le fait qu'il y a de la confusion même chez les hommes de bien à l'égard de la question de savoir si la vertu s'enseigne ou non, et que même les sophistes ne prétendent pas l'enseigner (95 b-c). On dit, commente Ménon, « tantôt que la vertu s'enseigne, tantôt qu'elle ne s'enseigne pas ». Là, Socrate, en faisant appel à Théognis, souligne aussi la contradiction (apparente) : en restant auprès des hommes de bien on apprend des choses bonnes, mais, en même temps, par l'enseignement on ne fera « jamais qu'un méchant devienne bon ». Il semble que tout le monde se contredit lorsqu'il parle de la vertu. Néanmoins, ne s'agit-il pas ici de deux choses différentes ? Apprendre des choses bonnes et devenir bon, ce n'est pas exactement la même chose. On peut bien apprendre des choses sur le bien – avoir l'image des choses bonnes, avoir l'exemple et le modèle des hommes de bien –, mais cela ne veut pas dire

qu'on *devient* immédiatement des êtres bons. Il nous semble que c'est cela que Socrate voulait faire entendre : l'être vertueux n'est pas tel grâce à un enseignement ou à la proximité des hommes de bien. Il y a quelque chose qui doit intervenir afin de devenir vertueux, une démarche *nécessaire* et *propre* à chacun. Ce n'est qu'en « se ressouvenant » qu'on devient *bon*.

« Si ni les sophistes ni les hommes de bien eux-mêmes ne savent enseigner cette matière, il est évident que personne d'autre ne le saura », conclut Socrate (96 b7-9). Mais s'il n'y pas de maîtres et d'élèves, alors on ne peut pas enseigner la vertu. Cette conclusion ouvre la recherche en direction d'une nouvelle question, cette fois-ci posée, « avec étonnement », par Ménon : « s'il a même jamais existé d'êtres bons ou, à supposer qu'il y en ait, de quelle façon [le deviennent-ils] » ? La réponse de Socrate n'est pas moins étonnante : peut-être « ce n'est pas seulement lorsque la science (ἐπιστήμη) les guide que les actions des hommes se font avec rectitude et bonheur » (96 d). Peut-être ne doit-on pas être pourvu de la connaissance de la vertu afin d'être des hommes vertueux, des hommes de bien. Que veut donc dire Socrate ? Que les hommes de bien qui existent – s'ils existent vraiment – ne font pas le bien *par raison*, mais *par opinion* (97 a6 – b et 98 c9 – d1). Qu'une « opinion vraie n'est pas un moins bon guide, pour la rectitude de l'action, que la raison (φρόνησις) ». Mais, est-ce que Socrate veut établir ici une opposition entre l'opinion vraie (δόξα ἀληθὴς) et la raison (φρόνησις) ? Ou considère-t-il que l'opinion vraie et la connaissance ont deux sources distinctes : la *faveur divine* et la *raison* ?

Il nous semble qu'il s'agit plutôt de faire une *distinction* entre deux niveaux différents de la recherche et de la découverte du *bien*. Tout comme c'était le cas de l'esclave en qui Socrate, à travers l'interrogation, a suscité, *à la manière d'un rêve*, les opinions, de même les hommes de bien d'Athènes sont pourvus d'opinions vraies, mais « sans rien connaître à ce dont ils parlent » (99 c3-4), sans être pourvus également d'intelligence à l'égard de ces opinions. L'opinion vraie n'est que la marque d'un état intermédiaire et non la fin de la recherche. Comme l'esclave avait besoin d'être interrogé « à plusieurs reprises sur les mêmes sujets, et de plusieurs façons » afin d'avoir une « connaissance exacte » sur la géométrie, de même les hommes de bien d'Athènes – s'il y en a vraiment –, qui font le bien par opinion – s'il est vraiment possible d'être bon

seulement grâce à l'opinion vraie –, ont besoin de se laisser interroger et de s'interroger sur leurs opinions afin d'avoir une ἐπιστήμη – un « savoir fermement établi »[91] – du bien.

Il faut se demander aussi quel est le sens de l'exemple concernant la route qui conduit à Larisse. S'agit-il vraiment de dire que l'opinion vraie représente *un aussi bon guide* que la connaissance ? Nous pensons que l'accent est mis sur le fait de *guider* quelqu'un d'autre. Il ne s'agit pas du fait que quelqu'un qui a une opinion correcte veuille aller à Larisse sans y être jamais allé auparavant et qu'il soit capable d'y arriver. Avant de donner cet exemple, Socrate parle de l'action politique et des hommes qui sont responsables de la conduite des affaires dans la cité. Ainsi, l'exemple décrit le fait d'être capable de *conduire* d'autres personnes à Larisse *sans* avoir la *connaissance* de la route, sans être jamais allé à Larisse, mais seulement par le fait d'avoir une opinion correcte sur la route à prendre. Pourtant, il nous semble que Socrate ne voit dans cette « capacité » de conduire et de guider sans *raison* qu'une absurdité ou, plutôt, un manque, un défaut. Si nous risquons une comparaison, nous pourrions dire que ce serait comme si l'esclave voulait commencer à donner des leçons de géométrie ou interroger quelqu'un d'autre sur un problème de géométrie.

Si vraiment il existe des hommes bons à Athènes – et Socrate le déclare toujours avec réserve[92] et seulement d'une manière hypothétique – alors ils ne sont pas bons grâce à une connaissance, mais grâce à une opinion vraie. Pourtant, peut-on être *bon* si on est seulement pourvu d'une opinion vraie sans *raison* ? Les derniers paragraphes du dialogue nous semblent témoigner du fait que c'est impossible. Car Socrate ne dit pas que *nous* devenons vertueux grâce à l'opinion vraie et sans raison, mais que les hommes « bons » qui existent sont « bons » grâce à l'opinion. Il ne fait ainsi que constater qu'il n'y a pas vraiment d'hommes vertueux capables de rendre compte de la vertu, d'hommes qui

---

[91] Nous reprenons ici la traduction du mot ἐπιστήμη proposée par Stefania Nonvel Pieri (cf. « Le dialogue platonicien comme forme de pensée ironique », in *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, *op. cit.*, p. 32). S. Nonvel Pieri observe que « "savoir fermement établi" est l'équivalent correct d'ἐπιστήμη, et non pas "science", comme on traduit d'habitude » : « [...] si on remonte aux origines d'ἐπιστήμη à ἐπίσταμαι et à ἐφίστημι, ce qui tient unies les différentes acceptions de ces termes, c'est la stabilité, le "s'arrêter" ».

[92] Socrate garde toujours une certaine réserve à l'égard de l'existence de ces hommes, peut-être parce qu'il ne croît pas vraiment que leurs opinions vraies sont vraiment les opinions obtenues à travers une interrogation (comme l'esclave l'avait fait) ou peut-être parce qu'il sait que leurs opinions représentent pour eux la fin de la recherche du bien et non pas seulement une étape intermédiaire.

connaissent ce dont ils parlent et ce qu'ils font. Il est vraisemblable que l'opinion vraie *en soi*, sans être « reliée » par un « raisonnement qui en donne l'explication », ne peut pas faire de nous des hommes bons, mais peut uniquement produire une action bonne isolée.

Les hommes « bons » d'Athènes ne sont donc pas vraiment, selon Socrate, *bons*, car ils ne sont pas pourvus d'intelligence à l'égard de la vertu et du bien. Il faut donc lire l'idée qu'il n'y aucune différence entre ces hommes et « les diseurs d'oracles et les prophètes » (99 c2-4) comme une manifestation de la moquerie socratique[93]. Car les hommes auxquels Socrate fait référence (Thémistocle, Périclès) ne sont pas vraiment des gens que Platon estime être bons ou juge être bons[94]. Le fait que ces hommes seraient possédés par le dieu signifie qu'ils se comportent et qu'ils parlent *comme* s'ils étaient possédés par un dieu, c'est-à-dire sans avoir la moindre intelligence de leurs actes et paroles. Ainsi, la conclusion de Socrate que « la vertu ne saurait ni venir par nature ni s'enseigner, mais [qu'] elle serait présente comme une faveur divine, dépourvue d'intelligence, chez les hommes où elle se trouve » (99 e6 – 100 a1) c'est une belle raillerie à l'adresse de Ménon. Un Ménon qui croyait toujours dans la possibilité d'être vertueux sans chercher et sans questionner à propos de la vertu. Un Ménon qui attendait de la part de Socrate une solution facile pour devenir vertueux : soit on l'apprend et on devient *immédiatement* vertueux, soit on est né « bon », soit il y a une autre manière *immédiate* pour s'orienter dans le domaine de la vie humaine où sévit la confusion (la « faveur divine »). Nous ne pensons donc pas que Socrate fournit une solution acceptable à la fin du dialogue. Sa conviction réside plutôt dans ce qu'il affirme au moyen de la notion même d'anamnèse.

L'anamnèse, comme nous le voyons au paragraphe 98 a, représente une *reprise* des opinions vraies afin qu'elles soient « reliées par un raisonnement qui en donne l'explication », car « ces opinions ne consentent pas à rester longtemps en place, plutôt cherchent-elles à s'enfuir de l'âme humaine ». Le savoir que l'anamnèse nous « apporte » diffère de l'opinion vraie par le fait d'offrir une « liaison », un « lien ». L'opinion vraie est « instable », et ce « lien » la fait *rester en place*, la « stabilise ». Mais que veut dire Socrate

---

[93] Pour une interprétation similaire de ce passage voir Dominic Scott, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, New York, Cambridge University Press, 1995.

[94] Dominic Scott renvoie pour soutenir une telle affirmation à *Gorgias*, 515 c – 516 a. Mais nous pouvons penser également, et ceci rend l' « ironie » de Socrate plus évidente, à la référence à Anytos et au fait que c'était lui celui qui avait mentionné ces hommes.

par cette image du mouvement et de la stabilité ? Et quelle est la signification de ce « raisonnement qui en donne l'explication » – l'αἰτίας λογισμός ? Nous pensons qu'il ne faut pas interpréter l'αἰτίας λογισμός à la lumière de la théorie des formes intelligibles ou à la lumière de la démarche géométrique[95] ; ou de le voir comme l'assimilation et l'intégration des opinions à un système conceptuel cohérent[96]. Nous suggérons de traduire λογισμός par « pensée » ou « raison » et αἰτία par « cause » dans le sens de « ce qui est responsable du fait que la chose est » ou « ce qui tient ensemble en donnant le sens, la direction » ou, même, « ce par quoi quelque chose commence ou se produit ». L'αἰτίας λογισμός qui « relie » les opinions vraies, en d'autres termes le processus d'anamnèse,

---

[95] C'est la manière dont Yvon Lafrance (cf. « Les fonctions de la doxa-épistémè dans les dialogues de Platon », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 38, No. 2, 1982, p. 115-135) classifie, sur ce point, les commentateurs. Selon cette classification, pour une partie de commentateurs, αἰτία est assimilée à la Forme intelligible, et λογισμός représente le mouvement dialectique vers la Forme : l'αἰτίας λογισμός désignerait un « raisonnement causal » ou « un raisonnement de causalité », c'est-à-dire la recherche et la découverte de la cause ontologique ; et pour l'autre partie l'αἰτίας λογισμός représente un processus de déduction et systématisation, c'est-à-dire un processus logique. L'αἰτίας λογισμός consiste à intégrer les opinions vraies dans un raisonnement, dans un rapport logique de nécessité, et non pas à trouver la cause ontologique (cf. *ibid.*, p. 128).

[96] Comme le fait Francisco J. Gonzalez (cf. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1998), qui pense qu'il faut faire appel aux autres dialogues où l'anamnèse et le λογισμός apparaissent. Autrement dit, on devrait supposer une continuité entre les trois acceptions de l'anamnèse dans les trois dialogues. Par conséquent, on ne peut pas restreindre le sens de λογισμός simplement au « calcul » ou à l'« estimation ». Il semble qu'il signifie plutôt un processus raisonné, qui aboutit à une connaissance – une « vision » – de ce qu'est une chose – d'une « Forme ». Ainsi, λογισμός désignera l'acte de réflexion ou le raisonnement qui rend compte de l'unité d'une pluralité de sensations. Le λογισμός ne fait que dévoiler l'unité présupposée par la pluralité des sensations. A l'égard de l'αἰτία, Gonzalez souligne le fait qu'elle a un sens plus large que celui de « cause logique » ; et, il observe que ni la « raison » ni l'« explication » ne rendent pas compte du mot grec. Il y a, chez Platon et en grec, une dimension ontologique du concept : αἰτίαι ne sont pas seulement des entités logiques – des raisons, des explications –, mais pour Platon elles représentent des entités réelles qui sont vraiment et directement responsables de la manière dont les choses sont – on pourrait considérer comme αἰτίαι des objets sensibles aussi que des Formes intelligibles. Pour cette raison, Gonzalez pense qu'il faut entendre par « cause » la chose la plus générale possible – et non pas seulement une « cause efficiente » –, c'est-à-dire la « cause » de x représente le fait qu'elle est réellement responsable pour ce que x est, pour x en tant que tel, pour l'« essence » ou l'être de x ou pour le mode d'être de x. Platon, dit Gonzalez, n'essaie pas de préciser la manière dont le Bien ou les Formes sont des « causes ». Par conséquent, il semble qu'il faut traduire αἰτίας λογισμός par « reasoning out of the cause », c'est-à-dire discerner, dévoiler et rendre explicite la « cause » ou l'Idée.

représente la pensée « rétrospective », la pensée qui se tourne vers ce qui rend possible l'unité et le commencement d'une chose. C'est la pensée qui dévoile l'« essence » des choses, qui « voit » les choses à la lumière de leur « passé ». Tout savoir surgit dans cette pensée « rétrospective ». Selon Platon, l'anamnèse signifie la redécouverte de l'essence d'une chose à travers une reprise unificatrice de ces manifestations multiples.

De plus, la *stabilité* de la « connaissance » obtenue à travers l'anamnèse diffère de l'*instabilité* de l'opinion vraie ; pourtant, cela ne signifie pas que l'anamnèse nous livre une connaissance absolue. Il ne faut pas confondre la *stabilité* avec la *fixité*. Cette image du mouvement et de la stabilité nous fait entendre l'idée que l'opinion vraie n'est pas quelque chose de définitif, qu'elle n'est peut-être qu'un guide *du moment* pour une *action isolée*. Et que le savoir de l'anamnèse est totalisateur et « stabilisateur ». L'anamnèse décrit donc aussi bien le mode d'être de la recherche du bien que le mode d'être de la découverte du bien. Elle cherche parmi le mélange des opinions sur le bien afin de reconnaître l' « essence » du bien. Cela signifie que l'anamnèse n'a pas proprement une fin, car sa recherche et sa découverte ne sont jamais absolues ; on peut toujours *reprendre* ce qu'on sait déjà, on peut toujours faire l'expérience du *su* comme *non-su*, car l'homme est un être qui veut toujours le *bien*, mais sans l'avoir jamais vraiment « en possession ». Ce que fait l'anamnèse c'est de réunir par sa *reprise* la multiplicité confuse de manifestations du bien dans la vie humaine ; c'est de la réunir en (re)découvrant l'*essence* de toutes ces manifestations, en (re)découvrant leur *vérité*. Et on ne peut reconnaître la vérité que d'une manière médiate, qu'à travers une reprise de ce qu'on a déjà « connu » ou « pâti ».

Nous pensons pourtant que le *Ménon* ne fait qu'anticiper et esquisser l'anamnèse, qui sera soumise à un examen plus détaillé dans le *Phédon*. Ainsi, nous avouons d'avoir anticipé parfois dans notre interprétation l'analyse de *Phédon*, qui mettra l'anamnèse dans un autre horizon de compréhension. Notre interprétation de *Ménon* ne se meut donc pas toujours à l'intérieur des limites tracées par le mouvement du dialogue. Nous faisons aussi référence, même si d'une manière implicite, au *Phédon.* Nous pensons donc trouver une continuité de fond entre les deux dialogues. Une continuité soutenue par la référence explicite dans le *Phédon* (72 e3 – 73 b3) à l'analyse du *Ménon*, et par le fait que dans le *Phédon* nous découvrons, dans le cadre d'un dialogue entre amis, l'explication de l'anamnèse dans un langage moins ambigu. Nous verrons plus clairement que « se ressouvenir » a affaire à la pensée et non pas à la mémoire.

1.3. *Phédon* – l'ἀνάμνησις en tant que mode d'être de la pensée philosophique

Si dans le *Ménon* Socrate s'efforce toujours de pousser Ménon au dialogue, de le convaincre de la nécessité de leur recherche, de vaincre sa réticence et de bouleverser ses certitudes, dans le *Phédon* la discussion se greffe sur la toile de fond de l'amitié. Le dialogue nous fait assister à la mort de Socrate. Socrate, avant de boire le poison, a le temps de dialoguer une dernière fois avec ses amis. Il fait de nouveau et pour la dernière fois l'éloge de la vie philosophique et de ses effets bienfaisants. Il s'agit peut-être aussi d'encourager ses amis ou les philosophes à persévérer dans cette vie, même lorsqu'il ne sera plus là. L'encouragement de Socrate viserait donc le fait que ses disciples seront seuls après sa mort et privés de son aide. Socrate veut donc souligner que sa présence physique n'est pas exactement une condition nécessaire et suffisante pour philosopher et dialoguer. On peut philosopher, car cette *action* ne demande pas d'avoir un maître qui nous enseigne quelque chose et que ce mode d'être caractérise l'être humain en son *essence*. En conséquence, l'enjeu du *Phédon* est de *nous* convaincre que *nous* sommes capables de continuer la recherche et la découverte sans Socrate ; que Socrate ne s'absentera que physiquement dans les futurs entretiens de ses amis et que ce qui compte c'est ce qu'il représente, à savoir l'incarnation d'une manière de chercher et d'interroger : « Vous, si vous m'en croyez, ne vous occupez pas de Socrate, occupez-vous plutôt de la vérité » (91 c1-2).

Si nous regardons la structure du dialogue à la lumière de cette idée, alors nous pensons qu'il est possible de déceler deux grandes sections : la première consiste dans la discussion sur le *sens* de la mort pour le philosophe, de son attitude face à elle, et, subséquemment, dans le dégagement du *propre* du philosopher ; la seconde porte sur les arguments de l'immortalité de l'âme et sur la destinée finale des âmes. Mais, comme nous le verrons plus tard, la seconde section décrit en fait la pensée philosophique en tant qu'anamnèse afin d'assurer l'homme-philosophe dans sa recherche du bien et de la vérité, dans son « avenir ».

Il s'agit dans le *Phédon* d'un jeu entre deux sens de la mort : la mort imminente de Socrate qui consiste dans sa disparition physique, et la mort comme « exercice » de la pensée philosophique qui consiste dans une *dissociation réflexive* des deux natures de l'homme : la nature corporelle et la nature incorporelle. Mais les deux morts ont la même

chose en commun : elles impliquent l'incertitude. Les « arguments » de l'immortalité de l'âme répondent donc à cette incertitude. Pourtant, Socrate est moins préoccupé par son incertitude quant à sa mort imminente, que par *l'incertitude philosophique*. Pour cette raison, sa disparition ne représente que le point de départ d'une réflexion philosophique sur la mort. Socrate réalise une métamorphose philosophique de la mort concrète, « naturelle ». Ainsi, toute la discussion qui suit – les « arguments » – porte sur l' « avenir » de la philosophie et non sur l'avenir de l'âme de Socrate ou de chaque individu. La question serait de savoir pourquoi *philosopher* ou pourquoi on doit être l'*ami du savoir* (φιλόσοφος) et non pas l'*ami du corps* (φιλοσώματος), si la philosophie ne peut pas nous garantir la vérité ou le savoir absolu, total.

Comme nous l'avons déjà dit, Socrate ne représente pas vraiment dans les dialogues de Platon l'homme en chair et en os, qui naît, qui vit, qui meurt. Socrate est l'incarnation de la philosophie. Socrate en tant que homme commun (*anthrôpos*) n'existe pas dans le *Phédon*[97]. Socrate est la *pensée philosophique*, qui métamorphose le corps dont

---

[97] Cf. N. Loraux, *art. cité*, p. 26-28. N. Loraux identifie Socrate à un *anèr philosophos* – c'est-à-dire, à la figure d'un « homme viril », d'un héros – et le distingue des *anthrôpoi* – « le commun des mortels ». Socrate est quelqu'un qui « sait mourir », puisqu'il assume un « beau risque », « qui consiste à parier pour l'âme immortelle » (p. 29). Pourtant, elle observe que, bien que Socrate soit identifié à son âme et « concentré sur l'immortalité et sur ce qui est immortel », son corps est présent dans le *Phédon*. Elle remarque « que, pour la tradition comme pour nous, ce dialogue doit sa force à ce que le philosophe générique y est doté d'un nom et d'un corps, et qu'il affirme avoir une âme ; […] pour la grande gloire de l'âme, bien sûr. Mais aussi, sans aucun doute, pour celle de ce Socrate mortel, à jamais immortalisé ».

Le *logos* de Socrate est soutenu, dit Loraux, « de toute la force vivante de sa présence physique ». La présence du corps est toujours importante pour le mouvement du dialogue. Socrate a encore « beaucoup à voir avec son corps » (p. 39). Bien que Socrate parle de la *meletè thanatou*, bien que l'âme soit engagée dans le processus de séparation, « c'est au langage du corps que recourt l'écrivain Platon ». Voir, par exemple, le « régime » dont a besoin l'âme comme tout autre vivant ou « la corporéité des mouvements qu'accomplit l'âme pour quitter le corps (67 c) ». Nous retrouvons donc un certain vocabulaire « technique » utilisé par Platon, tout au long du *Phédon*, qui témoigne de la présence du corps et, de plus, d'une valeur symbolique du corps de Socrate (voir p. 41). En outre, le corps de Socrate ne représente pas le corps de l'homme en général. Son corps est (r)accordé à une âme philosophique ou obligé à suivre le *rythme* d'une âme livrée à la philosophie. Ainsi, il faut observer que « c'est à partir de son corps qu'il a lancé le dialogue » et, que, dans un certain sens, le corps de Socrate « est miroir de l'entretien dialectique » (p. 42). Néanmoins, le moment le plus important qui témoigne du rôle essentiel du corps de Socrate dans le Phédon c'est lorsque Socrate boit la ciguë. Loraux commente que Platon modifie l'effet normal que la ciguë devrait avoir sur celui qui la boit. Normalement, la ciguë atteint en premier la tête, l'intelligence et la conscience. Or, dans le *Phédon* tout cela

elle est associée. Socrate est plutôt constitué dans le *Phédon* comme un « philosophe générique »[98], doté d'un « corps mémorable ». Ainsi, il nous semble que l'attitude de Socrate devant la mort représente plutôt l'attitude de la philosophie devant la mort, à savoir devant la limite[99]. La mort est comprise ordinairement comme une limite de la vie. Vivre signifie, pour tout homme, exister comme union d'un corps et d'une âme. Mourir serait donc mettre fin à cette union. Mais comment Platon voit-il la mort et la limite ? Et quelle est la nature du rapport entre l'âme et le corps, entre la pensée et le corps pour Socrate ou Platon ? La première section du *Phèdon* pose la question de la mort et arrive à penser la mort, et cela découvre un des traits propres à la pensée philosophique : penser c'est toujours penser la mort et mourir c'est penser.

Pour Socrate la mort n'est pas la limite dans son sens négatif. D'après lui, ce n'est pas la mort en tant que fin absolue de la vie humaine qui compte, mais la mort en tant que *partie* de la vie, à savoir la mort *reprise* dans et par la pensée. Car mourir désigne toujours l'exercice préalable de la pensée puisque philosopher signifie aussi mourir. Il semble donc qu'il conçoit différemment la mort en tant que limite. Si pour le sens commun il y a une prééminence du sens négatif de la limite : elle est ce au-delà de quoi on ne peut aller, au niveau philosophique – c'est-à-dire au niveau de la pensée – la limite prend aussi, et plutôt, un sens positif ou, pour mieux dire, un sens *ontologique*. La limite serait en effet la condition de possibilité de l'existence *vraiment* humaine et de la découverte de la *vérité*. Tout être reçoit la limite afin qu'il *soit* et il meurt afin qu'il *sache*. Et la pensée peut penser parce qu'elle a un terme, parce qu'elle est « limitée ». La limite serait pour Platon ce qui

---

est décrit différemment : « de fait, la progression de la ciguë dans le corps du philosophe est symbolique : jamais la tête ne sera atteinte » ; « c'est du bas vers le haut que progresse la marche du poison » (p. 43-44). Ainsi, « la mort de Socrate, cette mort si vraie, devient pure construction philosophique » (p. 43). Platon voulait donc (dé)montrer par la mort physique de Socrate, l'immortalité de son âme. Car si dans le cas de Socrate la ciguë progresse d'une manière inhabituelle de bas en haut, cela signifie que Socrate avait raison, que son *logos* était fondé : il était capable de renverser la progression de la poison, car il était capable de renverser le rapport de l'âme au corps, et de la mort à la vie. Le corps de Socrate devient un corps mémorable grâce à la philosophie, à l'exercice de mourir. Son corps mémorable « fait croire à la survie de l'âme » (p. 45). N. Loraux conclut : « tel est le double jeu fondateur d'immortalité qu'on a tenté de lire dans le dialogue platonicien sur l'immortalité : immortelle est l'âme, mais elle l'est surtout d'avoir pris support le corps mémorable de Socrate » (p. 46).

[98] L'expression appartient à N. Loraux, *art. cit.*, p. 27.

[99] Pour une discussion détaillée sur la limite chez Platon voir le *chapitre* 3.5 de notre travail.

donne la *mesure*, ce qui *détermine* les choses ou ce qui les fait accéder à l'être et à la vérité. La limite doit être comprise aussi de manière *existentielle*, comme ce qui constitue le mode d'être de l'homme et comme ce qui rend complète la nature humaine. La mort en tant que limite serait donc une condition positive de la découverte de la vérité et du propre de l'homme. Mais la limite n'est pas *déjà donnée*, elle doit être assumée et connue afin d'être « opérationnelle » en l'homme. L'homme doit se « révolter » contre son manque initial de limite, afin qu'il atteigne sa *mesure* réelle, afin qu'il découvre ce qui lui est *propre*. Mais, le propre de l'homme c'est de mourir, ou plus exactement, de penser, de penser la mort, de penser en mourant. Penser c'est mourir. Penser signifie toujours assumer la mort.

Ayant pris comme point de départ le sens commun pour qui la mort est « séparation de l'âme d'avec le corps », Socrate va montrer que la mort ne désigne pas uniquement le terme d'une vie humaine, mais l'exercice préparatoire que la pensée *doit* réaliser afin qu'elle *pense la vérité*. Pour le dire d'une manière paradoxale, avant d' « expérimenter » *la* mort, on doit *mourir*. *Mourir* devrait être le seul souci de l'homme et non pas *la mort* en tant que moment concret, qui marque la fin de la vie de quelqu'un. En pensant, l'homme assume la mort et sa pensée consiste dorénavant à mourir afin de savoir. Le philosophe comprend la mort comme limite, c'est-à-dire comme condition d'accès à la vérité. Mourir signifie se préparer pour penser et pour accéder à la vérité. Car le corps et les plaisirs sont illimités[100]. « Prendre au sérieux » le corps ou se servir du corps pour tenter d'examiner quelque chose signifie se rendre à la confusion et à la multiplicité déconcertante et non-mesurée des manifestations de la chose. Si on laisse le corps se mêler à la recherche, si on n'effectue pas la « séparation », alors on relève tout ce qui est fortuit, non-essentiel pour la chose en question, car c'est « dans l'acte de raisonner, et nulle part ailleurs, qu'en vient à se manifester à elle ce qu'est réellement la chose en question » (65 c3-5).

Pourtant, comment faut-il comprendre cette *séparation* de l'âme d'avec le corps ? Platon condamne-t-il vraiment le corps ? S'agit-il vraiment d'un dualisme, ou associe-t-il tout simplement le corps au mal et l'âme au bien ? Ou parle-t-on plutôt d'un certain rapport que l'âme doit avoir au corps ? « L'exercice même qui est propre aux philosophes consistent en ceci : en une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps » (67 d9-

[100] Voir le *Philèbe* et le *chapitre* 3.5 de notre travail pour l'analyse de la limite et de l'illimité dans le *Philèbe*.

11). Philosopher, selon Socrate, signifie *s'exercer à mourir*. Mais s'agit-il vraiment d'un exercice de *purification*, c'est-à-dire de séparation du bien et du mal ? Faut-il vraiment ne point se laisser « contaminer » par la nature du corps ? Est-il possible que tout ce que les sens nous « disent » sur la réalité soit faux et trompeur ? Les désirs et les « simulacres » (εἴδωλον) du corps sont-ils mauvais en eux-mêmes (66 c) ? Mais si tel est le cas, alors comment explique-t-on le fait que dans la description de l'anamnèse à 73 a – 76 a les sensations jouent un rôle essentiel, en représentant l'*occasion* de concevoir « une autre réalité qu'on avait oubliée » ? Peut-être convient-il de remarquer que c'est seulement lorsque le corps prétend *conduire* la recherche et la pensée qu'il doit être condamné. Le corps en soi et les sensations ne sont pas mauvaises, hormis le cas où on les prend comme seul guide dans la recherche de la vérité ; sauf lorsqu'on leur permet de « parler » à la place de la pensée[101]. Comme nous le verrons plus loin dans notre analyse, les sensations peuvent nous ouvrir, à travers les « simulacres » donnés, la « porte » vers les essences des choses mais elles ne peuvent pas nous « dire » les essences. Le corps constitue un point de départ, une étape nécessaire, pourtant il n'est pas un intermédiaire *certain* entre l'homme et ce qu'il cherche ou un « miroir » où se reflète la vérité. Les « simulacres » donnés par le corps peuvent nous frayer la voie d'accès à la vérité, mais elles ne peuvent pas nous rendre à destination. Ce n'est que si ces « simulacres » sont accompagnés de pensée, qu'ils sont utiles et bons pour l' « advenir » de la vérité. Comme l'observe Socrate, on ne peut pas *voir de nos yeux* « ce qui, pour chaque chose […] constitue son essence : ce que chacune se trouve être » (65 d - e), sauf en pensant. Socrate insiste que c'est *lorsqu'nous pensons* qu'on ne doit pas laisser les sensations intervenir et non pas que les sensations ne peuvent constituer un point de départ pour la recherche de l'essence d'une chose.

---

[101] Cf. 79 c : « […] toutes les fois que l'âme a recours au corps pour examiner quelque chose, utilisant soit la vue, soit l'ouïe, soit n'importe quel autre sens (par "avoir recours au corps" j'entends : "utiliser les sens pour examiner quelque chose"), elle est traînée par le corps dans la direction de ce qui jamais ne reste même que soi, et le voilà en proie à l'errance, au trouble, au vertige, comme si elle était ivre, tout cela parce que c'est avec ce genre de choses qu'elle est en contact ».

> C'est donc lui qui mènerait cette activité de la façon la plus pure, en ayant, le plus possible, recours à la pensée seule pour aller vers chaque réalité, sans faire, *quand il pense*, intervenir ce qu'il voit, sans traîner avec lui aucune sensation d'aucune sorte *quand il est en train de raisonner* ? Se servant au contraire de la pensée en elle-même et sans mélange, c'est ainsi qu'il entreprendrait de faire la chasse à ce que chacun des êtres est en lui-même et sans mélange. Cela, en se séparant autant qu'il peut de ses yeux, de ses oreilles, et pour ainsi dire de son corps tout entier, car il jugerait que c'est le corps qui trouble l'âme et l'empêche, *toutes les fois qu'elle est associée à lui*, d'acquérir vérité et pensée ? (65 e8 – 66 a7)[102]

Toutes les fois que la pensée *s'associe* au corps on est *empêché* d'acquérir la vérité. Le mot grec traduit par « s'associer » est κοινωνέω, qui signifie aussi « être en communauté avec », « avoir en commun avec », « prendre part à » ou « avoir du rapport avec », et même « communiquer », « faire part ». Il fallait donc, selon Socrate, *dissocier* le corps de l'âme afin d'être capable de chercher et trouver la vérité. *Lorsqu'nous pensons* il faut *dissocier*, c'est-à-dire rompre la communauté du corps et de l'âme. Cette idée du corps qui *s'associe naturellement* à l'âme désigne le fait que l'être humain est *communauté* d'un corps et d'une âme. Cela veut dire qu'il y a aussi une sorte d'affinité originaire et de « communication » entre le corps et l'âme. Nous savons, pourtant, que pour Platon cette communauté n'est pas complètement harmonieuse, mais se caractérise aussi par une tension[103]. Car c'est une communauté de deux natures différentes et opposées : l'une qui est semblable « à ce qui est divin » et l'autre « à ce qui est mortel » (79 e9 – 80 a). Ainsi, quand Socrate dit qu'il faut chercher à séparer l'âme d'avec le corps il parle moins d'une dissociation réelle – cela serait en fait impossible à réaliser de notre vivant, pendant que la *communauté* constitue le mode d'être de l'homme –, que d'une sorte de *neutralisation* de la tension entre l'une et l'autre. La nature corporelle est quelque chose dont l'homme ne s'affranchir de son vivant, pourtant elle peut être soumise à une sorte d' « apprivoisement » ou d' « adoucissement ». Et à travers cet « apprivoisement » nous donnons à la pensée la possibilité de « commander et de diriger ». Mais le corps et l'âme continuent à « communiquer ».

Néanmoins, la « séparation » de l'âme d'avec le corps n'est jamais absolument réalisée, car « tant que nous aurons le corps », tant que nous serons « en la compagnie du corps » il est impossible que nous le *soumettions* pour toujours à la pensée (66 e – 67 a).

---

[102] C'est nous qui soulignons.

[103] Voir aussi le *chapitre* 3.5.

Les sensations auront toujours la prétention de « dire » la vérité sur quelque chose. Le corps affirmera aussi ses droits dans sa communauté avec l'âme. Ainsi, de notre vivant, « nous nous approcherons au plus près de savoir » mais jamais nous ne connaîtrons d'une manière « pure ». L'homme est, à cause de sa nature « en tension », « condamné » à *s'approcher* du savoir et non à *savoir*.

Mourir signifierait donc établir une *hiérarchie* ou soumettre *provisoirement* le corps à la pensée. Car une âme « liée » aveuglement au corps « tient pour vrai tout ce que le corps peut bien lui déclarer être tel » (83 d7-8). Mais cette « séparation » ne suppose pas exactement un *exercice de purification*, c'est-à-dire, par exemple, en pratiquant des « rites initiatiques ». L'*exercice* c'est l' « exercice » de la *pensée philosophique* : « […] la pensée en elle-même [est] comme un moyen de cette purification » (69 c2-3). Et, comme nous le verrons plus tard dans notre analyse de *Phédon*, le mode d'être de la pensée philosophique est décrit par l'anamnèse. Chaque fois qu'nous pensons nous établissons cette hiérarchie. Chaque fois que nous pensons nous mourons, nous recevons une limite. Chaque fois qu'on « meurt », on se « ressouvient », c'est-à-dire qu'on prend, dans un certain sens, notre distance vis-à-vis du « présent » pur du corps en intégrant le « passé » de la pensée. La pensée philosophique « cultive » la tension d'une manière productive. Elle naît en fait de cette tension. Car, quel besoin un être ignorant cette tension aurait-il de la philosophie – l'animal ou le dieu ? Néanmoins, la tension de notre nature pourrait nous entraîner soit à philosopher soit à aimer notre corps. Platon parle donc, avec la distinction entre le φιλόσοφος et φιλοσώματος, de deux modes d'être de l'homme ; deux modes d'être qui consistent en deux types de vertu : « la vertu vraie qu'accompagne de la pensée » et la « vertu en trompe-l'œil » (69 a-b)[104].

Mais, le discours de Socrate sur la mort pose une autre question. Car on reste toujours soumis à l'incertitude : « Mais sans doute est-il grand besoin ici d'une parole qui rassure et qui nous convainque que l'âme existe après que l'homme est mort, qu'elle conserve aussi une certaine puissance et de la pensée » (70 b2-4). Nous pensons que l'observation de Cébès porte moins sur l'existence de l'âme après la mort que sur l' « existence » de la pensée après la « mort » de Socrate. Il s'agit donc moins de l' « avenir » de l'âme après sa mort, que de l' « avenir » de la philosophie et de la certitude

[104] Rétrospectivement, nous voyons maintenant plus clairement la raison pour laquelle la vertu des hommes de bien – décrite dans le *Ménon* – n'était qu'une vertu *en trompe-l'œil*, parce qu'elle n'était pas accompagnée de la pensée, à savoir d'anamnèse.

du philosopher. En d'autres termes, il faut assurer la « vie » de la philosophie, c'est-à-dire le dynamisme, le caractère ouvert du savoir et l' « immortalité » du *logos* et du *dialogos*. Cette interprétation est recevable si nous regardons la manière dont Socrate choisit de répondre à cette question. Il commence par faire appel à « une antique tradition » (70 c5) ; pourtant Socrate en remarque l'insuffisance et souligne la nécessité d'un « autre raisonnement » (70 d6). Et cet *autre raisonnement* portera sur le mode d'être de la pensée philosophique.

L' « argument des contraires » pour « démontrer » l'immortalité de l'âme ne fait qu'ouvrir l'horizon dans lequel la question de l'anamnèse peut être posée à nouveau. La mort provient de la vie et la vie provient de la mort. Toutes les choses adviennent de la même façon : « les choses contraires à partir de rien d'autre que de leurs contraires ». Si quelque chose possède un contraire alors c'est « une nécessité que ce contraire ne provienne d'absolument rien d'autre que de son contraire » (70 e). La conséquence la plus importante de cet « argument » ne consiste pas vraiment dans ce qui est explicitement dit dans le dialogue – qu'on a maintenant un « indice suffisant de la nécessité, pour les âmes des morts, d'exister quelque part d'où justement elles viennent de nouveau à naître » –, mais plutôt dans le fait que toute ignorance provient d'un savoir et, inversement, que tout savoir provient d'une ignorance. Si toute chose qui possède un contraire comporte un *devenir* – elle devient ce qu'elle *est* à partir de son contraire –, alors le savoir également ne peut pas *provenir* que de son contraire, l'ignorance, ou, plus précisément, le *non-savoir*. La pensée philosophique trouve ainsi une sorte d'assurance dans sa recherche.

Ainsi, il nous semble qu'il ne faut pas non plus comprendre la réaction de Cébès (72 e3 – 73 a3), face à l' « argument » avancé par Socrate, seulement par son versant « démonstratif », c'est-à-dire comme faisant appel à l'anamnèse pour confirmer de plus l'immortalité de l'âme. Nous verrons en ce qui suit que le souvenir de Cébès – de la « théorie » de l'anamnèse – permettra que la discussion soit orientée vers une recherche du mode d'être de la pensée philosophique. Car jusqu'à présent Socrate ne fait que *préparer* le terrain pour *philosopher*, il ne fait que remarquer que tout philosopher suppose une mort, mais il ne dit rien encore du *comment* de cette pensée philosophique, de son « avenir ». En quoi exactement consiste-t-elle ? Comment faut-il *chercher philosophiquement* quelque chose ? Autrement dit, à quoi bon le philosophe meurt-il ?

Si nous ne prenons pas au sérieux ou, pour mieux dire, si nous ne prenons pas au pied de la lettre les arguments avancés sur l'immortalité de l'âme ou les preuves de cette immortalité, c'est parce qu'il nous semble qu'il y a un contraste entre la manière dont on

démontre et ce qu'on cherche à démontrer. Il s'agit même d'un contraste comique[105]. Platon ne cherche pas à démontrer à travers l'anamnèse que l'âme préexistait quelque part avant d'être entrée dans la forme humaine et que l'âme serait donc quelque chose d'immortel. L'anamnèse platonicienne n'a rien à faire d'une conception d'origine religieuse et ne peut pas nous offrir une assurance religieuse. L'anamnèse représente cet « autre raisonnement » que Platon cherchait afin de suppléer l' « antique tradition ». Nous proposons donc de voir toute cette discussion sur l'immortalité de l'âme comme portant plutôt sur l' « immortalité » de la pensée philosophique. Il nous semble qu'en lisant le *Phédon* on a deux grandes options d'interprétation : on le lit comme portant soit sur la mort de Socrate et sur la démonstration de l'immortalité de l'âme, soit sur la philosophie, étant donné le fait que la vie de Socrate ne peut être décrite qu'en vertu du *philosopher*.

Dans le cas de Simmias, la simple mention de l'anamnèse ne lui dévoile pas son mode d'être. Il a besoin de *se ressouvenir* « par quels moyens le démontrer » (73 a4-6). Et même le résumé fait par Cébès n'éclaire pas en quoi consiste l' « acte » d'anamnèse. Cébès ne fait que reprendre la manière dont Socrate a *esquissé* l'anamnèse dans le *Ménon* :

> […] quand on pose des questions aux hommes, et si on pose les questions comme il faut, d'eux-mêmes, ils disent tout ce qui est comme c'est. Or si un savoir ne se trouvait pas présent en eux, et un raisonnement droit, ils ne seraient pas capables de le faire. Ensuite, si on met quelqu'un en face de figures géométriques ou d'une autre réalité de ce genre, c'est alors que s'affirme de la manière la plus claire qu'il en est bien ainsi (73 a7 – b3).

Cébès ne se rend pas compte que cette description de l'anamnèse ne dévoile rien sur son « contenu ». Il ne fait que reproduire fidèlement la « démonstration » du *Ménon*. Pour cette raison, Simmias précise à Socrate que ce n'est pas le manque de croyance en cette « théorie » ou l'incapacité de la raconter qui le rend incapable de comprendre l'anamnèse, mais le fait qu'il n'a pas encore *appris en quoi* consiste *l'acte de se*

---

[105] Comme l'observe H.-G. Gadamer dans *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 54-55 : « La façon dont la doctrine de la préexistence est démontrée à l'aide du « savoir préalable » au fondement de tout savoir ne manque pas de comique. Si ce que la preuve de la préexistence démontre de façon aussi imperturbable que fantaisiste est certes éminemment respectable, parce que faisant partie du patrimoine religieux, cela se prête fort peut, en revanche, à un tel style de légitimation rationnelle, d'où l'effet comique ».

ressouvenir (73 b). Dans ce qui suit, Socrate cherchera à « enseigner », à *faire se ressouvenir* à Simmias ce qu'est l'anamnèse. Nous observons aussi que Simmias n'est pas complètement dépourvu de connaissance par rapport à l'anamnèse. Il se ressouvient *presque* et il est *presque* persuadé. Il n'est donc pas dans la même situation que l'esclave ou Ménon dans le dialogue éponyme : il n'est pas ignorant, mais il sait qu'il ne sait pas assez, qu'il doit encore chercher. Il y a donc accord entre les interlocuteurs sur le sens de mots, il y a un accord de fond entre les interlocuteurs sur ce qu'ils cherchent. Ainsi, le dialogue philosophique peut avoir lieu.

En général et normalement, si on peut se ressouvenir de quelque chose, cela suppose qu'on est déjà pourvu d'un savoir de cette chose. Ou plutôt, si on *doit* se ressouvenir alors on ne peut le faire que si on est déjà pourvu d'un savoir : « si quelqu'un doit se ressouvenir de quelque chose, il faut qu'auparavant, à un moment quelconque, il ait eu un savoir de cette chose » (73 c2-5). Autrement dit, si on n'a pas déjà eu une première « rencontre » avec une chose, il est impossible, dans l'avenir, de se ressouvenir de cette chose. Bien plus, si on n'a pas déjà eu une première *expérience* d'une chose, c'est-à-dire si on n'est pas arrivé à savoir quelque chose sur la chose « rencontrée », alors il n'y a pas de ressouvenir. Seulement ce qui est *resté* ou ce qui a été *attaché, arrêté* d'une manière ou d'une autre peut constituer l'objet d'une anamnèse. Par exemple, on est capable de se ressouvenir de Socrate si on a lu les dialogues de Platon. Ou Simmias est capable de se ressouvenir de Socrate parce qu'il a été son ami et son fidèle. Socrate parle ici plutôt de l'anamnèse dans son sens *commun*. Mais ce sens cèle la « vérité » sur l'anamnèse.

À partir de ce sens ordinaire, Socrate va dégager la manière d'être de l'anamnèse en tant que pensée philosophique : « chaque fois qu'un savoir survient d'une certaine manière, c'est une réminiscence » (73 c6-7). Dire qu'on peut se ressouvenir seulement de ce dont on a déjà eu un savoir n'est pas exactement la même chose que dire que *chaque fois* qu'un savoir survient, on se ressouvient. Dans le premier cas on parle plutôt du ressouvenir comme l'apanage de la mémoire : on se ressouvient uniquement si on sait déjà, si on a déjà « rencontré » ce dont on se souvient. Dans le second cas, l'anamnèse est plutôt l'apanage de la pensée *: tout* savoir advient par une anamnèse. Autrement dit, s'il y a déjà un savoir de quelque chose, alors même qu'on l'a oublié on peut le rappeler – anamnèse quotidienne. Mais s'il y a du savoir alors il y a déjà eu de l'anamnèse – mode d'être de la pensée. On dit qu'en ce deuxième cas l'anamnèse a affaire à la pensée, car il s'agit du fait que *pour savoir* il ne suffit pas de « rencontrer » quelque chose pour la première fois et de la « retenir » en mémoire, mais il faut toujours la *re-prendre, re-découvrir, re-conquérir* en pensée. Il ne

suffit donc pas de *voir* la chose, il faut toujours la « re-voir » en pensée. Cette reprise, redécouverte, reconquête d'un « savoir » de quelque chose n'est pas l'œuvre de la mémoire ou des sens, mais de la pensée ; car ce « savoir » n'est pas, à proprement parler, *oublié*, mais uniquement insuffisant, implicite, confus. Mais pourquoi affirme-t-on que *se ressouvenir* signifie *re-prendre* quelque chose en pensée ? Parce que, selon Platon, l'essence d'une chose ne peut pas se dévoiler seulement en percevant la chose, c'est-à-dire en la rencontrant dans le « présent » du corps, en la rencontrant pour la première fois. On a besoin de se « ressouvenir » de la chose.

Socrate parle du fait suivant : lorsqu'on voit une chose ou on l'entend ou on la saisit « par une sensation quelconque », on ne connaît pas seulement cette chose, mais « on conçoit en plus une autre chose – qui est objet non pas du même, mais d'un autre savoir » (73 c8-12), et ainsi on peut dire qu'on se ressouvient de cette autre chose qu'on a conçue. Par exemple, l'amoureux voit une lyre, un objet utilisé aussi par son aimé, et il se ressouvient de son aimé. Ou on voit Simmias et on arrive à se ressouvenir de Cébès. Nous pourrions observer à l'égard de cette description de l'anamnèse qu'il s'agit du fait que quelque chose de familier qui est *présent* nous fait penser à quelque chose de familier – mais différent – qui est *absent*. Nous pouvons bien évidemment observer aussi qu'il s'agit d'une certaine « simultanéité du savoir et du non-savoir » et que l'anamnèse décrit en fait « l'entrelacement de la connaissance et de la re-connaissance »[106].

Mais Socrate continue en remarquant qu'on parle de réminiscence « surtout quand on l'éprouve à l'occasion de choses que, par l'effet du temps écoulé ou du manque d'attention, on avait déjà oubliées » (73 e3-4). Il y a donc une certaine dimension temporelle de l'anamnèse. Pourtant, il nous semble que cela ne suppose pas qu'à travers l'anamnèse on se ressouvient d'un savoir oublié, qui est absent au présent. Il s'agit du fait que l'anamnèse décrit aussi la temporalité propre à la pensée philosophique, qui ne représente pas une pensée du présent et de la présence, mais la pensée du passé et de l'absence. Ou bien plus, c'est la pensée qui intègre le « passé » au « présent » par un retour, par une reprise. Nous pensons que le mouvement décrit ici consiste dans l'intégration du « passé » de la pensée dans le « présent » du corps. Ce sont les sensations qui nous font *retourner* vers quelque chose du « passé ». Mais la pensée est toujours *pensée du passé* ; elle appartient donc au « passé », elle est livrée au « passé ». On *voit* une

---

[106] C'est l'interprétation que Gadamer propose pour ce passage sur l'anamnèse dans *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 55.

lyre et on se ressouvient d'un homme qu'on a « connu ». On *voit* quelque chose et on découvre un *savoir*. En d'autres mots, le *présent* appartient au corps et le *passé* à la pensée ; les sensations appartiennent au présent et le savoir au passé. Si nous disions tout à l'heure que philosopher signifie mourir, c'est-à-dire dissocier le corps de l'âme, nous ajoutons maintenant que cette dissociation consiste dans une intégration. La pensée philosophique dissocie en intégrant. Elle dissocie le corps de l'âme en intégrant le « passé » de la pensée au « présent » du corps. Ainsi, le corps est soumis à la pensée. Tout « présent » du corps s'enracine dans le « passé » de la pensée. Ou, tout savoir appartient à la pensée du « passé ». Lorsqu'nous pensons nous nous retournons vers le « passé », nous essayons de reconquérir le « passé ». Et ce retour découvre l'essence de ce qu'on cherche.

Socrate donne encore des exemples de réminiscence (73 e6-8) : « voyant le dessin d'un cheval, ou le dessin d'une lyre, c'est d'un homme qu'on se ressouvient ? Ou que, voyant le portrait de Simmias, on se ressouvient de Cébès ? […] Possible aussi, donc, qu'en voyant le portrait de Simmias, c'est de Simmias lui-même qu'on se ressouvienne ? » Et il conclut : « d'après tous ces exemples, ce qui se produit, c'est qu'il y a réminiscence aussi bien à partir de choses semblables qu'à partir de choses dissemblables » ; dissemblables, mais non pas sans aucun lien entre elles, et semblables, mais non pas identiques.

Dans son interprétation de l'anamnèse dans le *Phédon*, Gadamer observe que les exemples donnés par Socrate ne sont pas vraiment de cas d'anamnèse dans son sens commun : « l'amant qui contemple la lyre de l'aimé ne se souvient tout de même pas de quelqu'un qu'il aurait oublié ! De l'amant l'aimé est si proche, il lui est si présent que les choses les plus diverses le font penser à lui »[107]. Il ne s'agit donc pas ici de l'oubli et de l'annulation de l'oubli. Les exemples de Socrate nous font penser à toute autre chose : à une forme de *reconnaissance* et non de « souvenir ». Avec l'exemple du portrait de Simmias qui nous fait nous ressouvenir de Simmias, l'idée devient plus claire : « […] nous ne dirons pas en effet que le portrait "rappelle" l'ami en question, mais que nous "reconnaissons" cet ami en voyant son portrait. Or, c'est précisément du fait qu'ici "re-connaître" apparaît comme une sorte de "souvenir" que Socrate atteint ce qui lui importe, à savoir que connaître est bien autre chose qu'"apprendre" »[108]. Selon Gadamer, le sens de l'anamnèse est mieux représenté par la *reconnaissance* que par le fait de se ressouvenir de

---

[107] *Ibid*., p. 57.

[108] *Id.*

quelque chose d'oublié. Il s'agit plutôt d'une « nouvelle ouverture sur quelque chose de connu. Quand je reconnais quelque chose comme étant ceci ou cela, je vois sous un nouvel éclairage quelque chose qui ne m'était pas inconnu. Je l'interprète à partir de quelque chose qui à son tour m'est familier et que j'ai sous les yeux […] »[109]. Ainsi, l'anamnèse aurait plus affaire à la pensée qu'à la mémoire, car toute *reconnaissance* suppose raison, compréhension et, donc, pensée.

Néanmoins, même si nous acceptons l'idée que l'anamnèse représente plutôt la *reconnaissance* qu'un acte de mémoire, cela ne veut pas dire qu'elle doit être dépouillée de toute dimension temporelle. Ce n'est pas au hasard que Platon choisit le terme grec ἀνάμνησις, qui suggère l'idée de retour vers (quelque chose du) passé afin de l'amener de nouveau et à nouveau dans l'horizon du présent. Il est fort possible que dans les exemples l'accent soit mis moins sur le présent, en tant que moment de la reconnaissance ou d'anamnèse, que sur le passé en tant que toile de fond sur laquelle se greffe tout savoir. Si pour l'amant tout objet le fait se ressouvenir de son aimé, c'est parce que il a déjà connu et il s'est déjà épris de son aimé. Si en voyant le portrait de Simmias on se ressouvient de Simmias, c'est parce qu'on connaissait Simmias. Ou, plutôt, l'accent est mis sur l'idée de mouvement « rétrospectif » que la pensée réalise. C'est en se retournant vers le passé que la pensée découvre quelque chose de nouveau. S'il n'y a pas de *distance*, temporelle ou d'une autre nature, le « présent » ne peut rien nous offrir de nouveau. S'il n'y a pas de *mise en perspective*, d'intégration du passé dans le présent, on ne sait rien sur ce qu'on *voit*. Mais cela ne signifie pas que tout ce que l'anamnèse réalise c'est de répéter ce qu'on sait déjà ou de répéter fidèlement le passé. L'idée de *reconnaissance* qui peut être retrouvée dans l'anamnèse suppose que toute reprise du passé ne soit pas une simple répétition et exhibition, mais le « prolongement » du passé dans le présent sous la forme d'une rupture. Le passé se trouve « réanimé » dans le présent mais sous la forme de ce qu'il donne à comprendre[110] et non pas en tant que répétition fidèle. La temporalité propre au philosopher ne peut pas donc être assimilée au temps chronique[111]. Ainsi, nous pourrions dire que l'anamnèse, en tant que mode d'être de la pensée philosophique, décrit, ce

---

[109] *Id.*

[110] Cf. M.-L. Desclos, « Instituer la philosophie : le temps de la succession dans le *Parménide* de Platon », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, C. Darbo-Peschanski (dir.), Paris, CNRS Éditions, 2000, p. 248.

[111] *Ibid.*, p. 249.

mouvement vers le passé sous l'angle de l'*à-venir*. L'anamnèse n'a rien donc affaire à la mémoire, pourtant, elle a affaire au temps. De plus, elle ne porte pas sur un savoir oublié, mais nous découvre quelque chose de nouveau, un nouveau savoir, en intégrant le passé au présent.

Mais en quoi consiste ce « passé » de la pensée et en quoi se distingue-t-il du passé de la mémoire ? Le passé de la pensée « accueille » les essences des choses. Pourtant, il ne les accueille pas d'une manière « statique », c'est-à-dire les essences ne sont pas « sédimentées » dans le passé. La pensée dévoile l'essence d'une chose seulement à travers une reconquête du « passé ». Les essences adviennent ou elles se dévoilent seulement à travers la reprise du « passé », à travers l'intégration du « passé » dans le « présent ». Cela peut être observé dans la discussion sur l'égal en soi et les choses égales (74 a6 – 75 b10). L'anamnèse ne représente pas la simple évocation du « passé ». Lorsqu'on se ressouvient de quelque chose, à partir d'objets semblables, on est toujours « forcé également d'éprouver ceci : réfléchir et se demander s'il manque ou non quelque chose à un objet donné quant à sa ressemblance avec ce dont on se ressouvient ». En voyant quelque chose on est forcé de *réfléchir* au rapport entre le « présent » de ce qu'on voit et son « passé ».

De quoi parle exactement Socrate ? Il donne l'exemple suivant : il y a de l'égal en soi et il y a des choses égales, et il y a aussi une *différence* entre les deux réalités. Chaque fois qu'on perçoit l'égalité entre un bout de bois et un bout de bois, un caillou et un caillou, on sait déjà ce qu'est l'égal en soi. Car le savoir de l'égal en soi ne peut pas avoir son origine dans des bouts de bois, des cailloux et dans « tous les objets que nous voyons égaux ». On peut penser à l'égal en soi *à partir* des objets égaux, mais ce n'est pas à partir d'eux qu'on peut le connaître. Car les cailloux ou les bouts de bois égaux apparaissent parfois, « tout en restant les mêmes, égaux à un moment, mais non à un autre ». Ainsi, la vision de ces objets égaux ne peut constituer que *l'occasion* pour nous de concevoir l'égal en soi : « Dès lors que, voyant un objet, cette vision a été l'occasion pour toi d'en concevoir un autre – soit semblable, soit dissemblable –, ce qui s'accomplit est nécessairement une réminiscence » (74 d1-3). Ces objets égaux peuvent constituer l'occasion pour nous de concevoir l'égal en soi, parce qu'il y a quelque chose qui leur manque « de cette réalité-là pour être tels quel l'égal ». Cette déficience des objets égaux par rapport à l'égal en soi constitue l'objet d'une réflexion. Et « toutes les fois que, voyant une chose, on se fait cette réflexion », on observe comment quelque chose qu'on voit est semblable à une autre réalité, mais tout en restant en défaut. Ainsi, « celui qui réfléchit à cela doit nécessairement, je pense, se trouver avoir eu auparavant un savoir de la réalité à

laquelle, comme il l'affirme, la chose tend à ressembler tout en restant passablement déficiente » (74 e3-6). Socrate affirme qu'il a donné cet exemple afin de montrer qu'il est nécessaire « que nous ayons eu un savoir de l'égal avant ce temps où pour la première fois, à la vue d'objets égaux, nous avons réfléchi qu'il aspirent tous à être semblables à l'égal, mais qu'ils restent passablement déficients » (75 a). Nous pouvons observer qu'il insiste sur le fait qu'on était déjà pourvu de ce savoir avant d'avoir réfléchi pour la première fois à la différence. Socrate continue en disant que c'est la réflexion qui a son origine dans les sensations, et non pas le savoir. La réflexion est rendue possible par l'acte de voir, de toucher, d'une perception quelconque[112], mais aussi par le savoir dont on est déjà pourvu[113]. La conclusion (explicite) de cet exemple serait que ce savoir n'a pas pu être acquis qu'avant la naissance, car on est censé être entré en sa possession avant l'usage de nos sens et sensations. Et ce savoir qu'on a acquis avant de naître porte non seulement sur l'égal, mais aussi sur « tout ce qui est de même ordre » : « […] il va de soi que notre raisonnement présent ne porte pas plus sur l'égal que sur le beau en soi, le bon en soi, ou le juste, ou le pieux – en un mot sur tout ce à quoi nous imprimons la marque "ce que c'est", aussi bien dans nos questions quand nous questionnons que dans nos réponses quand nous répondons » (75 c-d).

Cet exemple renvoie à l'idée que l'anamnèse représente une sorte de « réflexion », c'est-à-dire de retour sur quelque chose afin de le découvrir en son essence. En voyant quelque chose on commence à penser à son essence. Cette « réflexion » dont parle Socrate signifie moins un jugement momentané qu'un processus de recherche et de découverte. L'exemple ne porte donc pas vraiment sur le « savoir de l'égal en soi », mais sur la manière d'être de tout savoir « pratique », c'est-à-dire sur les choses à l'égard desquelles tout homme doit bien se faire un « jugement », sur les choses qui « préoccupent » chacun d'entre nous. Ainsi, l'anamnèse ne doit pas être conçue comme quelque chose de momentané, tout comme le savoir n'est pas tout fait ou « sédimenté » en nous. Le savoir

---

[112] Cf. 75 a11 – b3 : « Alors, en vérité, c'est à partir des sensations elles-mêmes qu'on doit réfléchir à ce fait : toutes les propriétés sensibles à la fois aspirent à une réalité du genre de celle de l'égal en soi, et restent pourtant passablement déficients par rapport à cette réalité ».

[113] Cf. 75 b5-10 : « Avant d'avoir commencé à voir, à entendre, à user de nos autres sens, il fallait bien que de quelque manière nous nous trouvions en possession d'un savoir de ce qu'est l'égal en soi, si nous devions par la suite lui rapporter les égalités perçues à partir des sensations, puisqu'elles s'efforcent toutes avec une belle ardeur de ressembler à ce qu'il est, lui, alors que, comparées à lui, elles sont bien imparfaites ».

nous advient chaque fois qu'on « se ressouvient », à savoir chaque fois qu'on cherche et qu'on interroge. Le savoir surgit de la reprise du « passé » dans le « présent ». Cet *avant* comme « lieu » où « réside » le savoir ne désigne ni un moment déterminé – « avant de naître » – ni un lieu – une autre vie et un autre monde. C'est plutôt l' « avant » de la pensée qui détermine tout « maintenant » du corps. L' « avant » doit être compris comme quelque chose qui est *toujours déjà là*, mais non pas sous la forme d'un savoir tout fait ou d'un savoir « explicité ». C'est quelque chose qui est déjà là, dans notre vie, dans la vie marquée par l'expérience du *non-su*. C'est quelque chose qui est déjà là lorsqu'on se met à questionner. C'est le « ce que c'est » (implicite) d'une chose qui nous guide dans notre recherche et qui se dévoile en sa vérité dans la découverte. Dans une vie marquée par l'expérience du *non-su*, on se laisse guider par ce qui est, d'une *certaine* manière, *su*. Autrement dit, « on ne peut chercher que si l'on sait ce que l'on cherche – alors seulement, le regard fixé sur ce qui est su, on peut circonscrire, délimiter, et, en un mot, connaître »[114]. A l'égard des choses comme le bien, le beau, le juste, etc. on est toujours déjà pourvu d'un *certain* savoir. C'est ce « savoir » qu'on doit reprendre dans la pensée afin de le « préciser », afin d'être « capable de rendre raison » de ce « savoir ». Et on peut le « préciser » en le confrontant au « présent ».

Si « ce que nous appelons oubli, c'est bien la perte d'un savoir » (75 d11 - e1), alors afin de savoir on doit à chaque fois annuler un « oubli ». Et cet « oubli » n'a rien affaire à la mémoire et aux moments d'une vie humaine. C'est l' « oubli » du « passé » de la pensée. C'est l'oubli du philosopher. C'est perdre une certaine « perspective » sur la vie et sur les choses. Une vie humaine oublieuse c'est une vie qui trouve ses points d'appui seulement dans le « présent » du corps. C'est une vie ignorante, à savoir une vie non-humaine[115]. L'homme doit donc chercher toujours à « reprendre possession » du savoir qui lui est propre afin de mener une vie bonne, une vie humaine : « […] lorsque nous usons de nos sens pour percevoir des choses qui en relèvent, nous *reprenons à nouveau possession* des savoirs que nous avions *antérieurement*, à un certain moment ; dès lors, ce que nous nommons « apprendre », ne serait-ce pas *reprendre possession d'une science qui nous est propre* ? Et quand nous disons que c'est là *une sorte* de ressouvenir, n'employons-nous pas le mot correct ? » (75 e4 - 76 a)[116] C'est *nous* - ceux qui ont accompli la *dissociation* du

---

[114] H.-G.. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, *op. cit.*, p. 58.

[115] Voir pour la discussion sur le propre de l'homme chez Platon le *chapitre* 3.5 de notre travail.

[116] C'est nous qui soulignons.

corps de l'âme - qui nous « ressouvenons ». C'est seulement pour *nous* que les sensations ne suffisent pas pour connaître la réalité, les essences des choses, qu'elles ne peuvent pas constituer la seule source de connaissance. C'est seulement *notre* pensée qui est rendue perplexe par les confusions et les contradictions inhérentes à nos sources externes de « connaissance » et qui cherche à changer de « perspective ». « Se ressouvenir » signifie donc « reprendre à nouveau possession » d'un savoir que l'on a eu « antérieurement », un savoir qui nous est *propre*. Il s'agit ici de reprendre possession du *savoir propre à l'homme*, c'est-à-dire le savoir du bien[117], et du *savoir du propre de l'homme*, c'est-à-dire le savoir de la nature humaine « en tension ». Il faut donc qu'on re-découvre *progressivement* ce qui nous est *propre*. Il faut qu'on « apprenne » ce qui nous est propre. Il est clair que l'affirmation de Socrate selon laquelle « apprendre » est une « réminiscence » porte sur un type à part de savoir : le savoir « pratique ». Il ne s'agit donc pas d'un savoir en tant que τέχνη. C'est le savoir qui porte sur l'homme et les choses humaines. Et ce savoir ne peut être acquis qu'en se « ressouvenant »[118]. *Se ressouvenir* signifie reprendre à nouveau quelque chose de « déjà su », de « déjà vu » afin de le dévoiler en son essence.

Les sensations peuvent nous montrer ou peuvent identifier, par exemple, les multiples choses qui sont *belles* – hommes, vêtements, etc. –, mais elles ne peuvent pas rendre compte de la beauté qui les fait belles ni de la raison pour laquelle toutes ces choses-là ne restent pas les mêmes (78 e). Seule la pensée peut rendre compte de leur beauté et de leur changement. La pensée seule, qui *revient* sur cette première rencontre des choses belles, peut nous en *dire* plus sur leur beauté. Ou, comme le dit Socrate, « les unes, tu peux les percevoir à la fois par le toucher, la vue, et tous les autres sens ; mais les autres, celles qui restent mêmes qu'elles-mêmes, absolument impossible de les saisir autrement que par l'acte de raisonnement propre à la pensée ; car elles sont invisibles, les réalités de ce genre, elles ne se donnent pas à voir » (79 a). Après la distinction entre le *présent* et le

---

[117] Voir le *Philèbe* et le *chapitre* 3.5 de notre travail.

[118] Peut-être faut-il se tourner vers la discussion du *Ménon*, où l'enjeu de l'anamnèse est clarifié. Là, nous observons que le savoir obtenu à travers une anamnèse porte sur la vertu. Les manifestations « sensibles » de la vertu ou les manifestations quotidiennes de la vertu sont « ressenties » comme insuffisantes sans la capacité de *rendre compte* ou de *rendre raison* de l'essence de la vertu, sans faire l'effort de se « ressouvenir » l'*essence* de la vertu. L'anamnèse semble donc porter sur un type à part de savoir, sur un domaine de la vie humaine où règne la confusion, c'est-à-dire le domaine du *Bien*.

passé, entre ce qui est présent et ce qui est absent, Socrate fait une autre distinction : entre ce qui est *visible* et ce qui est *invisible*, entre ce qui est « sous les yeux » et ce qui n'est pas « sous les yeux ». Un « invisible » qui détermine toujours ce qui nous apparaît, ce qui *se donne à voir*. Penser en se ressouvenant signifie dans un certain sens « voir » le visible à la lumière de l'invisible. Tout ce qui est vu doit être « re-vu » dans la pensée afin de se dévoiler en son essence. Comme l'anamnèse produisait une rupture dans la temporalité du corps – en intégrant le passé au présent –, de même elle réalise un renversement dans la perspective ordinaire et naturelle sur le « réel-visible » – elle conteste la véracité du visible pour valoriser l' « invisible ». En se ressouvenant, ce qui devient vraiment « visible » c'est ce qui était en fait « invisible ». Philosopher signifie ne pas tenir pour vrai exclusivement ce qui a une forme corporelle (81 b5-7). Ce qui pour la pensée en tant qu'anamnèse est *objet* et *saisissable*, « pour les yeux est obscur et invisible » (81 b7-8) : « ce que l'âme voit, elle, c'est l'intelligible et l'invisible » (83 b7). La pensée prend donc ses distances vis-à-vis de ce qui est « sous les yeux », ce que le corps rapporte comme « visible », « vrai », « présent ». Elle prend sa distance et à travers cette *distance* on découvre ce qui est « réellement réel », c'est-à-dire « la vérité des êtres ».

Pour illustrer le rapport du visible et de l'invisible au vrai ou, plutôt, d'une recherche qui s'appuie sur le visible et d'une autre qui s'appuie sur l'invisible, Socrate fournira l'exemple de ses recherches de jeunesse (96 a7 – 99 c). Il parle de son intérêt pour la « science de la nature », cette science qui se déclarait capable « de savoir les causes de chaque réalité, de connaître, concernant chacune, pourquoi elle advient, pourquoi elle périt et pourquoi elle existe ». Mais cette recherche l'a rendu « si profondément aveugle [qu'il] désappri[t] même ce qu'avant [il] croyai[t] savoir ». Car cette science de la nature ignore en fait les *causes véritables* ou *vraies*. Pour expliquer, par exemple, pourquoi Socrate est assis, un tel raisonnement ne dirait pas qu'il est assis parce qu'il voulait s'asseoir, donc grâce à son intelligence, mais que « je suis, maintenant, assis là, parce que mon corps est constitué d'os et de muscles […] ; que donc, du fait que les os jouent dans leurs jointures, c'est le relâchement ou la contraction des muscles qui, en somme, font que je suis capables à cet instant de fléchir mes membres ; et que telle est la cause en vertu de laquelle, m'étant plié de la sorte, je me trouve assis où je suis » (98 c-d). Ce raisonnement dirait donc qu'il est assis à cause de quelque chose de corporel. Même si cette explication n'est pas fausse en soi, elle est fausse si elle prétend expliquer vraiment la *raison* pour laquelle Socrate est assis. Elle peut uniquement expliquer comment il est physiquement possible que Socrate, en tant que corps, puisse s'asseoir. Elle néglige ainsi « d'énoncer les causes qui le sont

véritablement : puisque les Athéniens ont jugé que le mieux était de me condamner, j'ai, pour cette raison, jugé moi aussi à mon tour que le mieux était d'être assis ici même, et que le plus juste était de rester là et de me soumettre au châtiment qu'ils pourront bien décider de m'infliger » (98 e). C'est parce que Socrate *juge qu'il est mieux,* « plus juste et plus beau » de se soumettre à la Cité que de fuir, qu'il est assis là devant ses amis. Ses muscles et ses os n'ont rien à « dire » à l'égard de cette décision. Il faut donc faire une distinction entre les vraies causes et les conditions nécessaires pour que les causes puissent produire un certain effet : « Ce serait se révéler incapable de voir qu'il y a deux choses bien distinctes : ce qui, réellement, est cause ; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause » (99 b2-4). C'est parce Socrate a choisi *le mieux* et non parce qu'il est os, muscles et tout le reste, qu'il est assis avec ses amis, là, à Athènes.

Il y a donc un péril dans le fait de regarder les choses *directement* et uniquement avec nos sens. Il faut prendre garde de ne pas devenir aveugle en regardant d'une telle manière. Et ce que Socrate propose qu'on doive faire c'est de se « réfugier du côté des raisonnements (λόγοι), et, à l'intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres » (99 e5-6). On doit donc apprendre à *regarder* les choses *indirectement,* dans les λόγοι. C'est seulement à travers une sorte de *détournement* qu'on arrive à savoir ce que c'est une chose en son essence. Notre pensée possède ce mode d'être du *détournement*. La pensée ne découvre pas l'essence d'une chose à travers *l'expérience directe*, « de première main » de cette chose, mais « à l'intérieur » des λόγοι. Elle découvre la vérité des choses à travers les paroles, les discours, le dialogue. C'est seulement dans les « images » des choses qu'on peut dévoiler leur *essence*. On ne peut « voir » les choses dans leur vérité que « dans le miroir du discours ». On ne connaît que de manière dialogique et progressive[119]. Pour Platon, remarque Gadamer, « toute connaissance n'est ce qu'elle est qu'en qualité de reconnaissance. Une connaissance "première" est tout aussi impossible qu'une première parole »[120].

On peut voir maintenant plus clairement la raison pour laquelle Platon désigne le processus par lequel l'homme parvient à la connaissance comme *anamnèse*. L'homme est un être fini, marqué par le fait qu'il doit *mourir* afin de connaître. C'est un être qui doit

---

[119] Voir aussi dans le *chapitre* 2.4 de notre travail, l'interprétation de Gadamer sur le rôle de λόγοι dans la connaissance.

[120] H.-G. Gadamer, *L'Art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, traduit de l'allemand par M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 129.

recevoir une limite afin de savoir. Ainsi, l'homme connaît la réalité (en son essence) seulement en « image » et jamais « en soi ». Ce qui est visible ou, pourrait-on dire, ce qui est « en soi » devant « nos yeux » n'est pas ce qu'est vraiment la réalité ou la « réalité réelle » en elle-même présente. C'est pour cela que tout savoir advient par une *anamnèse*, par une *reconnaissance*, par une *reconquête* de ce qui *demeure*, du *permanent* dans le *passager* et dans le *fugace*[121]. Et cette *reconquête* se réalise dans le dialogue, dans le λόγος. Platon ne parle pas de l'anamnèse comme le fait de se ressouvenir de la connaissance acquise dans une vie antérieure ou comme la capacité innée de connaître. Il cherche plutôt à rendre compte de la finitude humaine ou du mode d'être de la pensée finie de l'homme. Ainsi, pour l'être humain, le *locus* de la vérité ne serait pas la vie antérieure, mais le *langage*, le λόγος. Celui-ci représente la seule manière de « voir » la réalité, puisque pour l'homme il n'y a pas de vision *pure* de l'essence en soi. Le λόγος constitue le *locus* où se couvre et se découvre à la fois l'*essence* des choses. Le λόγος, qui est pour Platon essentiellement dialogique, désigne le lieu où un être fini peut rencontrer la vérité[122]. L'homme en tant que communauté « en tension » d'un corps et d'une âme demeure toujours « prisonnier » de ce « jeu » entre le visible et l'invisible, le présent et le passé. Il peut savoir, mais seulement en se *détournant* et seulement en se *ressouvenant*. Les sens, c'est-à-dire la manière dont l'homme *rencontre directement* les choses ou la manière dont les choses lui apparaissent pour la première fois, ne peuvent lui « dire » rien de vrai sur la réalité.

On a vu que les sensations représentent, pour le philosophe, l'*occasion* de penser à autre chose, à une autre « réalité » que celle qui apparaît « sous les yeux ». Les « simulacres », les « images » données à la pensée par le corps nous font penser à quelque chose de différent et à la différence entre ce à quoi l' « image » ressemble et ce qu'elle est. Pour la pensée philosophique, les « images » constituent l'occasion de penser à cette autre réalité à laquelle « la chose tend à ressembler tout en restant passablement déficiente ». Malgré cette déficience, la pensée philosophique « opère » avec des « images », des « simulacres », des « idoles », des « phantasmes », car elle ne peut connaître la réalité en son essence qu'à travers les « images ». La pensée humaine n'a pas accès à la vérité d'une

---

[121] H.-G. Gadamer, *L'Actualité du beau*, traduit de l'allemand par E. Poulain, Aix-en-Provence, Alinea, 1992, p. 137.

[122] Nous reprendrons d'une manière plus détaillée la question de la finitude humaine dans la troisième partie de notre travail.

manière directe et immédiate. Mais les *images*, les *simulacres*, les *phantasmes*, les *idoles* ne sont-elles pas condamnées par Platon comme étant du côté du faux-semblant, de l'errance ? Plus encore, Platon ne condamne-t-il en général toute μίμησις ? Lorsqu'on parle d'imitation chez Platon n'affirme-t-on pas que toute production d'images doit être classée dans la catégorie du faux-semblant ? Pourtant, à partir de ce que nous avons vu jusqu'à présent il semble que les *images* ont parfois un rôle important dans le processus de *ressouvenir*. Comment expliquons-nous cette contradiction ?

Nous ferons référence, sur ce point, à l'article de M.-L. Desclos[123] qui porte sur le statut de l'image chez Platon. L'article propose de repenser le statut ontologique et épistémologique de l'image dans les dialogues de Platon. Nous n'insisterons pas sur les espèces de l'image : les phantasmes, les copies, les idoles, mais nous essayerons de montrer que toute image n'est pas « mauvaise », qu'il y a des images qui ne peuvent pas être enfermées dans la catégorie du faux-semblant. Pour réaliser cela, M.-L. Desclos mènera la discussion sur deux plans : le plan *ontologique*, où il faut montrer que l'image n'occupe pas seulement « entre l'être et le non-être » l' « espace du fictif et de l'illusoire »[124], mais elle peut avoir aussi la fonction de « "voie d'accès" à ce qui était évoqué par elle et à travers elle » ou de « "dévoilement" d'une réalité différente »[125] ; et le plan *épistémologique*, où, étant donné son statut ontologique, l'image ne peut apparaître comme un « procède de connaissance » et, où, donc, il faut essayer de nuancer la *situation* de l'image comme « toute entière du côté du visible et non de l'intelligible, du devenir et non de l'être, de l'âme des désirs et non de l'intellect ». M.-L. Desclos montrera que l'imitation (μίμησις) – à travers laquelle nous pouvons comprendre la valeur de l'image chez Platon – ne « s'épuise » pas dans l'illusionnisme, la duperie. Et qu'on ne doit pas disqualifier toute image.

On peut retrouver chez Platon, observe M.-L. Desclos à l'égard du sens de l'image, une distinction entre « un "côté gauche", celui de la tromperie et de l'illusion, et un "côté droit", étape indispensable de l'ascension vers ce qui est réellement réel »[126]. Ainsi nous pourrions parler d'images « bonnes » ou « belles » et d'images « mauvaises ». Et nous

---

[123] M.-L. Desclos, « Icônes, idoles et phantasmes dans les Dialogues de Platon », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 2000, p. 301-327.

[124] *Ibid*., p. 302 : ce sont les expressions employées par Jean-Pierre Vernant.

[125] *Id.*

[126] *Ibid*., p. 308.

pouvons réaliser cette distinction en observant si l'image donne ou non à penser « l'écart ontologique entre la copie et son modèle, ainsi que la relation qui les unit »[127]. Si cet écart est donc annulé l'image est « défectueuse » ou, plutôt, on entre dans une « technique trompeuse ». Car les *images* sont pour Platon les produits soit d'une « technique divine » soit d'une « technique humaine ». Pourtant, la valeur d'une image « ne s'épuise pas dans sa technicité, dans son aptitude à ne rendre que ce qui convient, dans sa capacité à assumer ce qu'elle est et sans se faire passer pour ce qu'elle n'est pas »[128]. Elle « doit viser la vérité », c'est-à-dire qu'il ne faut pas chercher à rendre le modèle comme il n'est pas vraiment. Elle doit transmettre tant les perfections que les imperfections du modèle. Une image fausse serait celle qui rend un modèle faux comme vrai.

Platon ne condamne donc pas l'image en elle-même, il ne déclare pas l'image comme étant « fausse par nature ». Une *mauvaise* image « ne sera telle que pour n'avoir su rendre convenablement tout ce qui convient » – celui qui l'a faite est mal doué – ou « pour s'être prêtée à l'exhibition d'un "mauvais modèle" »[129] – le « choix pervers du modèle » par quelqu'un qui est mal intentionné. Il semble donc que les images en leur *nature* sont moins des illusions que des « indications »[130]. Cette « fonction indicative », remarque M.-L. Desclos, consiste dans le fait qu'une image représente la manifestation visible à partir de laquelle on peut « inférer » la réalité de choses cachées ou la « réalité réelle » invisible. Autrement dit, à travers l'image on peut « "inscrire l'absence dans une présence, pour insérer l'autre, l'ailleurs, dans notre univers familier" et, dans le même temps, accuser sa propre inadéquation et sa propre incomplétude »[131].

Si nous prenons en compte le terme d'εἴδωλον (idole, simulacre) chez Platon, alors, commente M.-L. Desclos, nous pouvons observer qu'il « apparaît d'abord comme la *reproduction*, naturelle ou artificielle, de l'*apparence extérieure* d'un objet quel qu'il soit, par opposition à sa réalité profonde »[132]. Cela signifie que l' εἴδωλον est soit le résultat d'une « technique humaine » – c'est-à-dire des « représentations plastiques, musicales ou discursives » – soit d'une « technique divine » – c'est-à-dire les rêves, l'ombre du feu et,

---

[127] *Ibid*., p. 306-307.

[128] *Ibid*., p. 307.

[129] *Id*.

[130] Voir *ibid.*, p. 310-312.

[131] *Ibid*., p. 311.

[132] *Ibid*. p. 310.

« plus généralement, tout ce qui est de l'ordre du sensible par rapport à l'intelligible ». Nous voyons facilement qu'ici l'image ne peut pas être rangée du côté du faux-semblant. Ce n'est que si on prend en compte le faiseur (l'homme ou le dieu) qu'on peut théoriquement parler de l'*intention de tromper*. Néanmoins, nous savons que ni le dieu ni le miroir, par exemple, ne peuvent avoir l'intention de tromper. Ce n'est que dans le cas de l'homme, de l'utilisateur du miroir, de l' « utilisateur » d'images, qu'on peut parler d'images « mauvaises » et d'*intentions*. Ce n'est que dans le cas de l'homme qu'on peut trouver une *intention* de tromper ou d' « abuser l'ignorant » – voir les « idoles parlées » des sophistes (*Sophiste* 234 c), mais aussi le peintre ou sculpteur mauvais. Mais s'il n'y a pas d'intention, l'idole ou l'image est seulement *indicative*, c'est-à-dire qu'elle ouvre la « porte » vers les essences, vers la réalité. L'idole « ne *dévoile* pas l'essence, mais elle fait signe vers elle »[133].

On peut donc observer que l'εἴδωλον « apparaît tout à la fois comme un *moyen d'accès à la connaissance*, et comme un *obstacle à surmonter* »[134]. C'est un obstacle « en ce qu'il peut être intentionnellement trompeur : un *se-faire-passer-pour* en quelque sorte, exploitant l'ignorance de celui auquel il est présenté » et, également, « lorsque l'ignorant, prenant l'idole pour ce dont elle est l'idole, l'image du Bien pour le Bien en soi (*République* VII, 534 c), interrompt sa quête »[135]. Nous comprenons mieux maintenant la raison pour laquelle Socrate insiste sur le rapport qu'on doit avoir à ces « idoles » ou « simulacres » données par les sensations. Il faut peut-être se demander si tel n'est pas le cas pour tout rapport à une « idole », c'est-à-dire si, en cherchant la vérité, il ne faut pas d'abord dépasser l'idole en tant *obstacle* afin de la découvrir en tant que *voie d'accès* à la vérité. Même si l'on est d'accord sur le fait que l'idole en elle-même ne dupe pas, même s'il n'a non plus d'intention de tromper, l'homme peut toujours *se* tromper et prendre ce qu'il a *sous les yeux* comme ce qui *est vraiment*. C'est pour cela que Socrate parle de la *dissociation* préliminaire que la pensée doit réaliser afin d'être capable de chercher la vérité, afin d'être capable de « voir » dans les *images* quelque chose qui fait signe vers l'essence et non l'essence en elle-même, « voir » seulement le visible qui fait signe vers l'invisible. Ainsi, « aucune idole ne saurait en permettre une saisie directe » de l'essence,

---

[133] *Ibid.*, p. 312.

[134] *Ibid.*, p. 311.

[135] *Id.*

pourtant sans elle « cette saisie […] devient impossible »[136]. Nous pourrions donc dire que sur le plan épistémologique, l'image est première et le modèle second, ou que, pour *nous*, en tant qu'êtres finis, l'image sera toujours première sur la voie de la connaissance[137].

Mais tout cela signifie que ni l'image ni la μίμησις ne sont en elles-mêmes disqualifiées. Pourtant nous n'avons rien dit sur l'imitation. En prenant en compte la *République* et le *Timée*, M.-L. Desclos observe que « fabriquer c'est imiter », autant pour l'homme que pour le dieu. Cela veut dire qu'imiter consiste à « faire venir à l'être une copie du modèle qu'il s'agisse de réalités ou d' "images" ». La valeur d'une μίμησις dépend donc de « sa capacité à connaître le modèle et lorsqu'il en est plusieurs, à suivre le meilleur »[138]. En outre, on définit l'imitation comme la « reproduction d'un modèle dans un ordre différent »[139]. Une analyse plus précise découvre en fait que ce passage d'un ordre à l'autre « est plus transcription que reproduction : non pas reproduction, ou même transposition, de l'Être dans le Devenir, mais transcription de l'Être sur un support autre, tel qu'un μίμημα de l'Être – le Devenir – puisse y apparaître »[140]. Il y a donc, outre l'image et le modèle, quelque chose d'autre dans l'imitation : le support. Le μίμημα représente « le produit conjoint d'un modèle et d'un support ». La différence entre le modèle et son image serait donc expliquée par l'idée du support, et non par le fait qu'il s'agit d'une imitation. Toute image aurait besoin d'un « support » afin de « venir à l'être ». Le « support » serait donc pour Platon « ce en quoi vient à être […] ce qui vient à être […], ce sans quoi aucune venue à l'être ne serait possible »[141].

Ce « support » est caractérisé par l'*indétermination*, c'est-à-dire qu'il n'a pas de caractéristiques qui soient les siennes, mais il « prend au mieux la ressemblance de ce dont il reçoit l'empreinte ». Il est pourvu, néanmoins, d'une certaine *qualité*. Ainsi explique Platon la différence entre l'imitation du démiurge et celle de l'homme : le « support » de l'homme est moins « indéterminé » que celui du démiurge. Cela veut dire que l'écart entre la réalité et son image n'est pas fondé sur les qualités intrinsèques de l'une ou de l'autre, mais sur la *qualité* ou la « dissimilitude de leur substrat ». Cette qualité consiste, dans un

---

[136] *Ibid.*, p. 311-312.

[137] Cf. *ibid.*, voir la note 49, p. 312.

[138] *Ibid.*, p. 314.

[139] *Ibid.*, p. 319 : la définition appartient à Victor Goldschmidt.

[140] *Id.*

[141] *Ibid.*, p. 320.

certain sens, en la « pureté » du « support ». Car dans le cas du dieu artisan le support est « absolument indéterminé », mais dans le cas de l'homme artisan le support « va imposer ses propres exigences, ses propres contraintes, à l'opération à laquelle il se prête »[142]. Pourtant, même dans ce dernier cas, le modèle s'accomplit dans sa « copie », c'est « cette transcription qui permet à l'objet de remplir la fonction qui est la sienne ». Car, par exemple, « personne n'a jamais dormi dans un Lit idéal, alors qu'il entre dans l'εἶδος du lit que je puisse y dormir ». La copie du Lit idéal n'est pas un objet défectueux par rapport à l'idée de lit.

L'image de la réalité représente donc la *transcription* de la réalité sur un *support autre*. La réalité sensible n'est donc pas moins réalité que la « réalité réelle ». L'image n'est pas une duplication du modèle – elle ne doit pas l'être et elle ne peut pas l'être. Mais, pour l'homme, l'image est essentielle pour l'existence du modèle. Et elle remplit son rôle lorsqu'elle donne à penser la distance ontologique qui sépare la réalité de sa « copie ». Si les images sont « perçues pour ce qu'elles sont », alors « elles jouent pleinement leur rôle de palier dans le cheminement vers le savoir »[143]. « Lorsqu'elles abusent, volontairement ou non, ce n'est pas en raison de leur nature propre, mais parce que l'ignorant, incapable d'identifier la dissimilitude du substrat ou de percevoir son effacement intentionnel, s'est laissé abuser »[144]. Que l'image remplisse son rôle ou non, cela dépend du rapport que l'homme entretient avec elle : est-ce qu'elle est tout ce qui est du vrai ou est-ce qu'elle rend *visible* quelque chose d'*invisible* ou donne à penser l'écart entre elle est son modèle ou fait signe vers la « réalité réelle » ?

Lorsque Socrate dit qu'il faut chercher à se « réfugier du côté des raisonnements (λόγοι) », cela ne désigne pas le fait qu'on doit chercher à éviter les « images » données par les sensations. Même à l'intérieur de ces raisonnements, on examine la vérité des êtres en *images*. La pensée philosophique « utilise » donc des images, mais ces images sont accompagnées par la pensée. Pour le philosophe, l'image joue le rôle d'occasion de l'anamnèse, c'est-à-dire de *reprise* du « modèle », du « passé », de l' « invisible » ou de *reconnaissance* du « modèle » dans l' « image », de l'essence dans ses manifestations.

---

[142] *Id.*

[143] *Ibid.*, p. 322.

[144] *Id.*

Chapitre 2.

L'anamnèse et l’expérience de l'art. H.-G. Gadamer

« Le "connu" n'atteint son être véritable et ne se montre comme ce qu'il est que grâce à sa reconnaissance »[145].

Introduction

Le deuxième chapitre sera consacré à montrer quelle est l’idée herméneutique à la base de notre interprétation de la pensée philosophique en tant qu’anamnèse, soit qu’il s’agisse de l’anamnèse platonicienne, soit qu’il s’agisse de notre thèse sur l’anamnèse. Cette thèse que nous formulerons d’une manière plus précise dans le troisième chapitre a comme point de départ la réflexion gadamérienne sur l’expérience de l’art. Nous tenons à mentionner, dès le début, que nous essayerons de faire une présentation « objective » ou, plutôt, *neutre* de cette réflexion, c’est-à-dire que nous nous résumerons, autant que possible, à présenter ce que Gadamer « dit » sur l’expérience de l’art sans trop intervenir dans sa conception. Ce que nous souhaitons montrer c’est *comment* et *en quoi* cette réflexion peut constituer le point de départ de notre hypothèse : la pensée philosophique en tant qu’anamnèse. L’enjeu de ce chapitre ne sera donc pas de problématiser la conception gadamérienne sur l’expérience de l’art.

---

[145] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 132.

L'explication de la démarche de Gadamer, sur l'herméneutique et sur l'art, révélera l'importance de la question du *propre* de la pensée philosophique. Néanmoins, Gadamer ne s'interroge pas sur le « propre » de la pensée parce que, pour lui, la philosophie, comme l'art et l'herméneutique, met en jeu le même phénomène : la compréhension. Et toute compréhension comporte une structure dialogique *d'advenir de la vérité*. Or il nous semble qu'il nous reste à rendre compte du trait caractéristique à la pensée philosophique : l'anamnèse ; une pensée qui se distingue ainsi de toutes les autres formes de compréhension. Ce trait se trouve *implicitement* dans l'analyse gadamérienne de l'expérience de l'art. Ou, encore mieux, on peut le trouver dans la *manière* dont Gadamer effectue son analyse, mais aussi quant au mode d'être de l'expérience de l'art. La pensée philosophique est à l'œuvre, chez Gadamer, en sa vocation de « spectatrice ». Et elle s'apparente, semble-t-il, à la figure du « spectateur », qui rend complète l'expérience de l'art. Ainsi, il s'agit d'expliciter l'acception courante de la philosophie, conçue comme essentiellement « théorique », en s'appuyant sur la pensée (à l'œuvre) que nous pouvons deviner derrière la démarche « esthétique » gadamérienne, et sur la « perspective » du « spectateur » dans l'expérience de l'art. Certes, la pensée philosophique représente une expérience herméneutique, mais elle présente, si nous suivons Gadamer, une structure à part : la compréhension se produit dans la *distance de l'observation*. La pensée philosophique serait ainsi une anamnèse : une expérience de *reconnaissance* de la « chose » en sa vérité ou, pour le dire autrement, une expérience de l'*expérience*.

Dans ce chapitre, structuré en six points, nous essayerons d'abord d'esquisser la recherche gadamérienne d'un *propre* des sciences humaines[146] et de la validité de leur

---

[146] Si nous mentionnons les sciences humaines, ce n'est pas parce que nous souhaitons porter une analyse sur ce sujet. Nous voulons uniquement montrer que la réflexion gadamérienne sur l'herméneutique et sur l'art s'inscrit dans une démarche de réhabilitation des sciences humaines dans leur prétention à la vérité ou dans un essai de reconquérir la prétention à la vérité en sciences humaines. Pour mieux comprendre ce que signifie *sciences humaines*, il faut penser à la distinction diltheyenne entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. Pourtant, bien qu'il reprenne cette distinction, Gadamer le fait d'une manière critique. Les sciences humaines sont toutes les « sciences » qui sont fondées sur le concept ou, plutôt, le phénomène du *comprendre*. En parlant des sciences humaines, Gadamer *décrit* en fait un « comportement » humain : l'expérience humaine de la compréhension, l'expérience que l'homme fait au monde. Autrement dit, les sciences humaines sont fondées sur des *expériences*, et non pas sur des *expérimentations*. Elles assimilent toutes les expériences non-quantifiables par la méthode de la science, des expériences de vérité qui vont au-delà et, même, en deçà de la connaissance méthodique.

prétention à la vérité. Deuxièmement nous éclaircirons le sens du concept de *compréhension* chez Gadamer, afin de se tourner par la suite vers la description de l'expérience de l'art en tant que jeu. L'analyse de cette expérience s'ouvrira vers deux concepts essentiels pour la pensée du philosophe allemand : la *mimèsis* et l'*anamnèsis*. Ainsi, les deux dernières sections consisteront dans l'observation du sens de ces concepts pour le Platon de Gadamer, et dans le dégagement de la spécificité de l'anamnèse dans l'expérience de l'art et de la philosophie. Pour anticiper un peu, l'anamnèse représenterait ainsi l'apport de la participation du « spectateur » à l' « évènement » de la vérité. Finalement, un concept sous-entendu tout au long de ce chapitre sera explicité : celui d'expérience (*Erfahrung*). Avec la notion d'expérience, se précisera la « structure » même de l'anamnèse philosophique.

Les deux premières parties de ce chapitre seront consacrées au contexte et aux lignes directrices de la pensée gadamérienne. Nous précisons ainsi, dès le début, que le but de notre analyse n'est pas de problématiser la démarche gadamérienne en son ensemble. Cela pourrait constituer l'objet d'un travail à part. Nous essayons seulement de dégager quelques aspects de l'herméneutique gadamérienne afin de souligner et développer sa conception de l'anamnèse. L'interprétation de celle-ci représente en fait l'enjeu de ce chapitre, car nous considérons que l'interrogation gadamérienne sur l'anamnèse représente le point de départ d'une réinterprétation de l'anamnèse et, ainsi, de sa réintégration dans la pensée philosophique. Il faut mentionner qu'à l'égard de cette reprise que Gadamer fait de l'anamnèse, notre interprétation ne se veut pas à la « lettre » du texte et fidèle à l'intention de l'auteur ; pourtant, nous resterons fidèles à sa conception de l'expérience herméneutique.

2.1. Le contexte et les lignes directrices de la pensée gadamérienne

Situé dans une tradition herméneutique précisée, théorisée par Schleiermacher et, surtout, par Dilthey, et révolutionnée par Heidegger, Hans-Georg Gadamer s'était intéressé, principalement et généralement, à la question de la compréhension et de l'interprétation dans le cadre des sciences humaines. Mais Gadamer ne reprend ni la réflexion de Dilthey sur la méthodologie des « sciences de l'esprit », ni l' « herméneutique de l'existence » de Heidegger. Un des soucis spécifiques de Gadamer a été celui de valider la prétention à la vérité des sciences humaines : les « sciences » qui sont fondées sur le phénomène de la *compréhension*. Ainsi, il cherchait à définir la vérité de ces « sciences » non pas comme

exactitude ou *adéquation* (l'acception qui caractérise les sciences naturelles), mais comme dévoilement qui surgit à travers un processus *dialogique.* Sa démarche finira par la révélation d'une herméneutique universelle du langage : toute expérience serait interprétative et toute compréhension langagière, ou, autrement dit, « l'être qui peut être compris est langue ».

Il faut clarifier d'abord le concept de *dialogue* chez Gadamer. Selon le philosophe allemand, on pourrait nommer *dialogue* toute expérience du type « s'adresser à… » à laquelle on peut répondre, répliquer. Le dialogue ne désigne pas essentiellement un rapport particulier et provisoire entre entités isolées qui échangent des informations. L' « essence » du dialogue n'est ni le rapport, ni les entités participantes ou ce qu'elles disent, mais la dynamique d'advenir de la vérité. Les interlocuteurs ne sont pas le sujet du dialogue, mais à travers les interlocuteurs c'est le dialogue lui-même qui accède à l'être. Nous pourrions dire qu'on « est dialogué » et non pas qu'on dialogue. On ne peut pas rendre compte de ce qu'est un dialogue uniquement à partir de l'activité des participants. Ce qui surgit dans un dialogue *transcende* l'apport des participants. Gadamer fournit l'exemple de la conversation entre personnes. Il remarque que « plus une conversation en est vraiment une, moins sa conduite dépend de la volonté de l'un ou de l'autre partenaire ». Ainsi, quand on a une conversation, celle-ci « n'est jamais celle que nous voulions avoir ». Si les intentions, d'un participant à la conversation ou de l'autre, dominent, celles-ci dégénèrent dans une lutte pour le pouvoir ou dans un simple monologue. Quelqu'un entre dans une conversation (ou est préparé pour celle-ci) quand il apprend à écouter l'autre et à le laisse parler. A ce moment-là, on pourrait observer qu'il est « en général, plus exact de dire que nous sommes entraînés dans une conversation ». On est mené vers quelque chose qu'on n'a pas anticipé. « Nul ne sait d'avance ce qui "sortira" d'une conversation » (comme « contenu »), ni même si la conversation échouera ou réussira. Cela ne signifie pas qu'une conversation est sous l'égide du hasard, car en chaque conversation authentique il faut qu'il soit question de quelque chose, qu'il y ait une « chose » en cause. Et c'est celle-ci qui mène la conversation. Ce qui est en cause ou « la chose » dans une conversation ne représente pas les opinions d'un interlocuteur ou l'autre, mais ce qui surgit de leur participation, du fait qu'ils mettent en discussion des idées sur ce qui est en cause. Il faut que j'écoute ce que l'autre dit - et non de me transférer dans un vécu psychique étranger en prenant en compte les signes que l'autre donne à saisir -, et que je juge ce qu'il dit non pas comme étant des simples opinions d'un individu (comme les expressions d'un vécu), mais comme une chose dite sur le sujet. Seulement de cette façon on laisse être « la chose » dans la conversation,

on laisse la conversation *ouverte.* Le dialogue constitue donc pour Gadamer « le champ de l'universalité en acte, dans la mesure où il maintient la tension entre la particularité des opinions préalables "qui se donnent pour savoir" et le tout vers lequel conduit graduellement l'interrogation mutuelle : totalité qui en principe inclut finalement les particularités transformées par le dialogue »[147].

Ce que Gadamer reprend de Heidegger, c'est « la nouvelle intelligence du cercle herméneutique qui n'est plus à entendre suivant l'idéal objectiviste d'une *tabula rasa* »[148]. D'après Heidegger, il n'y a pas de compréhension *pure*, c'est-à-dire épurée de toute anticipation, « objective », absolue, parce que « comprendre pour un être fini, c'est être mû par certaines anticipations »[149], ou projeter un sens, avoir déjà une précompréhension de la « chose » (*die Sache*). Chaque compréhension consiste donc dans une précompréhension qui l'oriente et lui donne une direction ; mais aussi chaque compréhension modifie en retour la précompréhension. Ainsi la compréhension présente un mouvement circulaire. Gadamer valorisera différemment le cercle herméneutique – et non pas dans la direction d'une « herméneutique de l'existence ». Il appliquera cette idée à soutenir la prétention à la vérité des sciences humaines. Grondin observe que cette conception de la compréhension « n'ouvrait cependant pas les portes toutes grandes au subjectivisme, car il s'agissait justement de développer des anticipations qui soient adéquates à la chose à comprendre »[150] et non pas de dire : *à chacun sa vérité*. Il ne faut donc pas concevoir ces « anticipations » comme le produit des idiosyncrasies d'un individu. Il s'agit du fait que la compréhension humaine projette toujours déjà un sens de ce qui doit être compris. Lorsqu'on comprend on est pourvu déjà d'une *ébauche* de la chose en question. Mais cela ne signifie pas qu'il y a une seule « ébauche » qui doit être développée. On sait que parfois on a l'impression de comprendre ou d' « anticiper » le sens d'une chose, pourtant on découvre que ce qu'on « anticipait » ne représentait pas vraiment ce que la chose *est*. Ainsi, le travail de la compréhension consiste à distinguer et à développer toujours les anticipations adéquates à la chose à comprendre.

---

[147] Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 357.

[148] Jean Grondin, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, p. 49.

[149] *Id.*

[150] *Ibid.*, p. 54.

À l'égard de Dilthey, Gadamer met en question l'idée que les sciences humaines auraient besoin d'une *méthode* afin de prétendre accéder à la vérité. Il s'agit ici en fait, comme remarque Grondin, d'une « conception de la vérité inspirée de la méthodologie des sciences exactes, qui déclare anathème toute implication de la subjectivité »[151]. L'idée de méthode, dit Grondin, exige ou suppose une distance de l'observateur par rapport à son objet. Or, pour Gadamer les sciences humaines ne développent pas une compréhension méthodologique, car ici celui qui comprend s'engage toujours d'une certaine manière dans la compréhension ou participe à celle-ci. En critiquant Dilthey, il nous semble que Gadamer soutient que les sciences humaines n'ont pas, à proprement parler, d'objet (donné) en soi ou de méthode et elles ne visent pas non plus, comme le souligne Grondin, « à produire des résultats objectivables et mesurables ». Ainsi, il ne s'agit pas de « connaître un objet », mais de parvenir à la compréhension à travers le *dialogue*[152]. Dans le premier cas, celui de la connaissance d'un objet, on parle, comme l'observe Taylor, d'une « relation unilatérale » : je connais la Lune, le système solaire, une pierre, etc., mais je ne m'occupe pas de la vision que ces objets pourraient avoir de moi. Le but de cette connaissance est d'arriver à une explication adéquate et exhaustive de l'objet. Dans le deuxième cas, celui du rapport dialogique, on entre dans une « relation bilatérale » et vivante: je cherche à comprendre un texte, un homme, une culture, le passé[153], et je suis confronté au fait que l'autre parle, m'interroge, et, donc, qu'il faut aussi l'entendre afin de comprendre. Pour cette raison, dans le cas des sciences humaines, la compréhension ne se produit jamais d'une manière exhaustive, mais seulement partielle : les questions et les

---

[151] *Ibid.*, p. 50.

[152] Nous reprenons ici la distinction faite par Charles Taylor dans son article « Gadamer on the Human Sciences », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, sous la direction de Robert J. Dostal, New York, Cambridge University Press, 2002, pp. 126-142.

[153] Il faut dire que les « objets » des sciences humaines n'existent pas d'une manière pure ou inaltérée et qu'ils ne sont jamais achevés, c'est-à-dire déjà donnés à l'emprise du sujet. Mais ils sont des objets « institués » ou « construits » historiquement. « En histoire, la recherche est donc portée par le mouvement historique qui inclut la vie elle-même, et ne peut être saisie téléologiquement à partir de l'objet qu'elle vise. De toute évidence, un tel "objet" en soi n'existe absolument pas. C'est précisément ce qui distingue les sciences de l'esprit des sciences de la nature : l'objet des sciences de la nature peut certes être défini *idealiter* comme ce qui serait connu si la connaissance de la nature était achevée ; mais parler d'une connaissance achevée de l'histoire n'a aucun sens : voilà pourquoi on ne peut pas non plus parler ici, au sens ultime de l'expression, d'un "objet en soi" que viserait cette recherche » (H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 306).

réponses varient en fonction de *ma situation*, mes attentes et convictions, ma langue, mais aussi en fonction des modifications subies par *l'autre*. La compréhension est dialogique. La compréhension est à chaque fois une *expérience* (*Erfahrung*) dialogique, c'est-à-dire une révision et une transformation du *soi*, de ses pré-jugés et anticipations, et de *l'autre* : on apprend chaque fois que « la chose n'est pas telle que nous la supposions »[154]. C'est une expérience qui porte la marque de la finitude humaine[155]. La finitude humaine se caractérise par le fait que toute compréhension est toujours déterminée par le langage et l'histoire ; en d'autres termes, la compréhension se réalise toujours dans des conditions historiques et linguistiques dont l'homme ne peut avoir qu'une connaissance partielle. Mais tout en étant limitée, la compréhension, en vertu de sa composante dialogique, est infinie ou non-définitive, elle s'ouvre toujours à de nouvelles et à de meilleures compréhensions. Elle n'est pas enfermée dans son propre monde ou dans sa propre langue, dans son propre temps. Et elle est chaque fois différente, car il n'y pas de *sens en soi* qui doive être découvert lorsqu'on comprend ; le sens se réalise chaque fois dans l' « événement » de la compréhension, dans la « fusions d'horizons » qui se produit lorsqu'on comprend. De plus, il n'y a pas de méthode[156] car notre compréhension est sous l'égide de l'histoire et du langage, qui n'ont pas, à proprement parler, de lois d'application et de prévision. L'histoire et le langage échappent à notre emprise ou à notre maîtrise absolue ; ils sont toujours déjà là quand on comprend et qu'on les saisit partiellement, sans pouvoir connaître précisément et exhaustivement comment ces facteurs fonctionnent comme conditions de la compréhension, comment ils déterminent notre compréhension[157].

La manière dont Gadamer reprend et repense « la structure préalable de la compréhension » et le cercle herméneutique consiste à insister sur les *conditions de la compréhension* ou sur les anticipations qui rendent possible toute compréhension. Ces conditions seront identifiées aux *préjugés* ou à la tradition. Gadamer s'oppose donc à la vieille tradition herméneutique qui, au nom d'un idéal de l'objectivité et de la raison,

---

[154] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 377.

[155] *Ibid.*, p. 380.

[156] Il n'y a pas de méthode, mais on peut toujours trouver une *discipline* qui nous conduise vers la vérité. Il s'agit d'une *discipline de l'interrogation et de la recherche* (*Ibid.*, p. 516).

[157] Voir Brice Wachterhauser, « Getting it Right: Relativism, Realism and Truth », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, sous la direction de Robert J. Dostal, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 56-57.

considère les préjugés comme des falsifications de la compréhension. Il met en fait en question l'idéal de l'*Aufklärung* qui valorise négativement la tradition et les préjugés ; ceux-ci seraient des jugements non fondés ou des erreurs de jugement. Il observe qu'en soi, *préjugé* signifie « jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond »[158]. Il s'agit donc d'un concept neutre qui peut recevoir une appréciation positive ou négative. La conception de l'*Aufklärung* sur les préjugés procède, selon Gadamer, d'un « préjugé contre les préjugés » : celui de considérer de manière non-critique tous les préjugés comme étant illégitimes. Elle repose « sur l'idée que ne peut être reconnu comme vrai que ce qui a été fondé en raison sur la base d'une certitude première »[159]. Pour cette raison, remarque Grondin, l'*Aufklärung* arrive « à dévaloriser toute connaissance fondée sur la tradition et l'autorité ». Or il y a, pour Gadamer, aussi des « préjugés légitimes » ou féconds. De plus, opposer la raison à la tradition[160] ne rend pas compte adéquatement de la raison *réelle* ; il s'agit donc d'une opposition abstraite : y-a-t-il vraiment une raison absolue et anhistorique ou une vérité détachée de la tradition, du langage ? Pour Gadamer la raison « n'est qu'en tant que réelle et historique ; ce qui est dire tout simplement qu'elle n'est pas son propre maître, mais reste toujours dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action »[161]. Toute compréhension, en effet, s'enracine dans une tradition. Il n'y a pas de compréhension entièrement dépourvue de préjugés. Car les préjugés trouvent leur source dans la tradition qu'on cherche à comprendre et ils sont constitutifs de ce que nous sommes *maintenant*. Il faut mentionner que Gadamer ne parle pas d'une tradition précise, mais qu'il pense, commente Grondin, plutôt « au "travail de l'histoire" qui se trame en amont de la compréhension ». La tradition, nous semble-t-il, ne représente donc pas quelque chose de « sédimentée » en nous et qui agit ainsi en violentant la raison. La tradition est, au contraire, « vivante » et doit être toujours assumée et réitérée, elle a besoin « que l'on y adhère, qu'on la saisisse et cultive » : elle est « *langage*, c'est-à-dire qu'elle parle d'elle-même comme un toi ». Elle suppose,

---

[158] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 291.

[159] Jean Grondin, *op. cit.*, p. 55.

[160] Gadamer observe que c'est précisément ce que font les Lumières, selon lesquelles il n'y a pas d'autre autorité hormis la raison, qui dicte nos comportements, nos pensées et nos actions. La tradition ne serait qu'une source de préjugés et d'irrationalité. Tout doit passer par le filtre absolu de la raison. Ainsi, les Lumières réclament une opposition entre tradition et raison, entre ce qui est faux et ce qui est absolument vrai, entre ce qui est irrationnel, inconscient et ce qui est rationnel, conscient.

[161] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 297.

conclut Gadamer, plutôt un acte de raison : il faut qu'on *reconnaisse* « qu'elle a quelque chose à me dire ». La compréhension doit ainsi toujours déceler et développer la tradition dans laquelle elle s'enracine : les visées et les attentes qui la déterminent imperceptiblement. La compréhension doit aussi consister dans un examen critique de ses préjugés afin de distinguer entre ce qui est *légitime* et ce qui ne l'est pas, entre ce qui la rend possible et ce qui l'empêche ; elle serait un « processus de *révision constante* » des idées reçues.

Il faut davantage insister sur l'idée que toute compréhension, selon Gadamer, est essentiellement historique, et donc marquée par la finitude. Le philosophe allemand n'affirme pas que l'examen critique ou la conscientisation peut nous aider à échapper au « travail de l'histoire » *(Wirkungsgeschichte*[162]*)* ou à neutraliser l'historicité de notre compréhension. Ce qu'il propose, comme le remarque Grondin, serait de « développer une *conscience* adéquate de ce travail de l'histoire ». Cela veut dire, nous semble-t-il, prendre conscience du fait que toute compréhension s'inscrit dans un travail de l'histoire, c'est-à-dire prendre *conscience des limites* de notre compréhension, et du *caractère limité de notre conscience de ces limites*. Ou, comme le dit Grondin, la « conscience du travail de l'histoire » désigne à la fois « la conscience ciselée et travaillée par l'histoire, et la prise de conscience de cet être-déterminé et des limites qu'il impose à l'idéal d'une conscience entièrement transparente à elle-même »[163].

À travers le dévoilement de la conscience du travail de l'histoire on découvre aussi un autre aspect essentiel de la compréhension chez Gadamer : « la compréhension apparaîtra moins comme une activité du sujet que comme un advenir qui relève du travail de l'histoire »[164]. Il s'agit, dit Gadamer, « d'un événement de tradition où se médiatisent constamment le passé et le présent ». Pour celui qui comprend il n'existe pas la possibilité de s'appuyer sur un passé « pur » et sur un présent « pur » ou de se rendre maître du passé. Comprendre le passé, comme l'observe Grondin, « ce n'est pas sortir de l'horizon du

---

[162] Avant Gadamer, ce concept désignait, dit Grondin, la simple « histoire de la réception » ou « la postérité des œuvres à travers l'histoire ». Il permettait de distinguer entre l'œuvre comme tel et sa postérité et il prétendait rendre possible une interprétation objective du passé, de l'œuvre en soi. Gadamer repense ce concept et il annule la distinction abstraite entre passé et présent, œuvre et postérité, en disant qu'il n'y a pas d'accès à un passé pur, séparément du présent : on est toujours inscrit dans un travail de l'histoire, et donc on ne peut pas se rendre maître de toutes nos déterminations.

[163] Jean Grondin, *op. cit.*, p. 58-59.

[164] *Ibid.*, p. 59. Voir aussi H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 312.

présent, et de ses préjugés, pour se transporter dans l'horizon du passé. C'est plutôt traduire le passé dans le langage du présent, où se fusionnent les horizons du passé et du présent »[165]. Cela correspond, continue Grondin, à une fusion entre celui qui comprend et ce qu'il comprend, à un *dialogue* entre les deux. De cette fusion ou dialogue surgit le sens ou la vérité de la compréhension. La fusion entre les deux s'explique par le fait que la compréhension implique toujours une partie d'application : « lorsqu'il comprend, l'interprète y met du sien, mais ce "sien" est tout autant celui de son époque, de son langage et de ses interrogations »[166].

Mais ne pourrait-on pas reprocher à Gadamer un certain relativisme ? Comment est-il possible de classifier autrement ces « sciences » humaines qui n'ont pas d'objet, de méthode et qui posent des affirmations qui sont valides à un moment donné (à une époque) et invalides à un autre moment (à une autre époque) ? Si on faisait cela, ce serait un mésinterprétation de la conception gadamérienne, car le philosophe allemand ne dit pas que, dans les sciences humaines, nos affirmations sont valides seulement d'un certain point de vue - que tout serait perspectivisme ou subjectivisme -, mais qu'on pose des affirmations qui répondent à différentes questions à des moments différents de l'histoire. On peut avoir, par exemple, des interprétations *correctes* et *véridiques* d'un texte à un certain moment et par rapport aux questions qu'on pose (et qui nous sont posées). Mais à un autre moment on aura d'autres questions qui s'imposent et qui peuvent modifier, transformer ce qu'on a dit précédemment à propos d'un certain sujet de ce même texte, sans annuler la valeur de vérité de ce qu'on a dit jadis : « [...] dès que l'on comprend, on comprend autrement »[167]. Cela veut dire que non seulement c'est nous qui changeons mais l'objet aussi se modifie à chaque fois qu'on le comprend.

En outre, l'universalité de la vérité des sciences humaines est confirmée par l'universalité du langage. Ce dernier représente le « *medium* de l'expérience herméneutique ». Pour Gadamer *la compréhension est toujours un processus « langagier »*. Toute compréhension consiste dans une mise en langage. Mais cela ne signifie pas, comme observe Grondin, que le langage serait la simple traduction (« mise en mots ») « d'un processus intellectuel qui le précéderait et qui pourrait se dérouler sans

---

[165] Jean Grondin, *op. cit.*, p. 59.

[166] *Ibid.*, p. 60.

[167] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 318.

langage » ; puisque « toute pensée est déjà recherche de langage »[168]. Comprendre signifie ainsi « verbaliser », ou plutôt « formuler » (mettre) « la compréhension dans un contexte linguistique possible »[169]. Même s'il s'agit de quelque chose qui ne peut pas être mis en mots adéquatement (une danse, une pièce musicale) ou de cas où on a l'impression qu'on a compris sans pouvoir transposer en mots, on cherche pourtant les mots pour cette incapacité à s'exprimer, pour cette compréhension « tacite », on cherche à « dire » l'indicible. Ou quand la compréhension échoue, quand il n'y a pas d'expérience ou d'articulation de sens, quand il n'y a point de mots, on est mis en face de l'indicible ; mais, « l'indicible est indicible seulement à la lumière de ce que quelqu'un voulait dire, mais ne peut pas »[170]. Ainsi, observe Grondin, on voit que les limites mêmes du langage confirment son universalité à l'égard de la compréhension : « les limites du langage sont alors aussi celles de notre compréhension ». Autrement dit, il n'y a pas d'intelligibilité au-delà et en deçà du langage, comme s'il y avait une réalité originaire et intelligible dont le langage ne serait qu'une simple copie ; toute intelligibilité se forme en langage. De plus, il ne s'agit pas, chez Gadamer, seulement du fait que la compréhension réussie représente une mise en langage, mais, dit Grondin, « l'*objet* de la compréhension est lui-même langagier ». Cela signifie que le monde qu'on comprend est toujours un monde qui nous « parle ». On ne rencontre jamais le monde d'une manière « pure » ou le monde « en soi » détaché de toute « dénomination ». On rencontre un monde qui nous « parle » *déjà*. Le monde, observe Grondin, « ne se présente toujours à moi qu' "en langage" : ce mur, ce médecin, cette angoisse ne s'offrent pas d'abord à mon regard comme des réalités physiques auxquelles j'accolerais ensuite des désignations »[171]. Toute réalité physique, pourrions-nous dire, est déjà langagière. Dès que je vois le mur, je le perçois en tant que mur et non comme quelque chose qui n'a pas de nom. Tout ce qu'on comprend et qu'on peut comprendre s'articule en langage. Il ne faut pas chercher une réalité en soi au-delà du langage, parce que « l'être qui peut être compris est langage », affirme Gadamer. Il apparaît comme évident que pour le philosophe allemand ce n'est pas le sujet qui met en langage le monde, mais « que c'est le langage qui fait ressortir l'être du monde, car c'est lui qui permet de

---

[168] Jean Grondin, *op. cit.*, p. 62.

[169] Jean Grondin, « Gadamer's Basic Understanding of Understanding », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, sous la direction de Robert J. Dostal, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 41.

[170] *Ibid.*, p. 42.

[171] Jean Grondin, *L'herméneutique*, *op. cit.*, p. 63.

déployer le langage des choses elles-mêmes »[172]. Nous pourrions observer que le langage n'a pas un commencement dans le temps, lorsqu'on décide de parler. Il se révèle à nous comme une activité sans commencement, c'est-à-dire que chaque expression (linguistique) apparaît déjà dans un contexte linguistique (et elle est rendue possible par celui-ci) : le langage aurait son origine en lui-même. Ainsi « l'homme habite à l'intérieur du langage, comme s'il s'agissait de l'air qu'il respire, et non pas d'un instrument qu'il déploie à sa volonté ; l'homme existe de manière conversationnelle, dialogique en rapport avec tout ce qui est »[173].

2.2. Le phénomène de la compréhension

Nous avons maintes fois parlé de *compréhension*, mais nous n'avons pas précisé ce qu'elle signifie pour Gadamer. Or, il s'agit d'un concept fondamental pour la réflexion gadamérienne et pour la suite de notre interrogation. Il convient donc de clarifier ce qu'entend Gadamer par *compréhension* (*Verstehen*). Nous noterons que nous sommes confrontés à une multiplicité de significations qui sont réunies dans un seul phénomène[174].

À un premier niveau de signification, qui est aussi le plus naturel, nous entendons par compréhension une sorte de prise ou de saisie intellectuelle. Dans ce sens, comprendre est un processus cognitif : c'est saisir quelque chose, voir les choses d'une manière plus claire, « être capable d'intégrer une signification particulière dans un cadre général »[175]. Cette acception du terme était fondamentale pour les théories herméneutiques du XIXe siècle (Schleiermacher, Dilthey, etc.). Dilthey avait mis cette acception de la compréhension au fondement des sciences de l'esprit en exigeant d'elles qu'elles soient rigoureuses, qu'elles aient une méthode. Le but de la compréhension serait de reconstruire ou de restaurer les expressions - comprises comme manifestations du vécu ou des expériences de la vie - d'un texte, d'une culture, de l'histoire. Gadamer accepte, d'une certaine manière, ce sens de la compréhension, mais il critique l'idée selon laquelle une méthode est tout ce qui est nécessaire pour que notre compréhension soit pertinente ou

---

[172] *Ibid.*, p. 64.

[173] Fred Lawrence, « Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology », in *The Cambridge Companion to Gadamer*, sous la direction de Robert J. Dostal, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 184.

[174] Cf., Jean Grondin, « Gadamer's Basic Understanding of Understanding », *op. cit.*, p. 36-51.

[175] *Ibid.*, p. 36.

puissante.

À un deuxième niveau, Gadamer prend en compte la description heideggérienne du phénomène de la compréhension – en tant que *savoir-faire* ou *savoir comment faire*, « être capable de… ». Selon Heidegger, comprendre désigne plutôt un mode d'être de l'homme, qu'un processus cognitif. D'abord, il ne s'agit pas, lorsque l'homme comprend de manière élémentaire et naturelle, d'une connaissance précise, mais d'une sorte de compétence pratique, préscientifique et implicite. L'homme peut s'orienter dans son monde et peut vivre sa vie parce qu'il comprend, parce qu'il « sait » faire ou il *peut* faire : marcher, lire, parler, jouer, s'asseoir, etc. Ou plus radicalement : l'homme comprend sa réalité et se comprend soi-même en tant que possibilité ; on a la « capacité » de vivre, on est un « pouvoir-être » : je « sais » comment être étudiant, père, ingénieur, etc. L'homme en tant qu'être qui comprend se préoccupe toujours de lui-même et de son monde. Gadamer utilise cette signification heideggérienne de la compréhension, en l'atténuant, pour montrer que, dans les sciences de l'esprit, il s'agit plutôt d'une « connaissance » pratique, d'être préoccupé par soi-même, par le fait d' « appliquer » un certain sens à sa situation. Comprendre signifie *appliquer*[176], c'est-à-dire, quand je comprends il s'agit toujours d'une mise en jeu de moi-même, de *ma* situation, de *mon* horizon. Il ne faut pas comprendre le concept d'application comme une appropriation, comme le fait de tout réduire à un *moi*, à ce qui *m*'intéresse. Grondin suggère de l'associer et même de l'identifier à un autre concept gadamérien : la traduction. Quand on cherche à comprendre un texte, un événement, un homme, on cherche toujours à le traduire (à l'appliquer) en nos termes, en nos mots. On cherche toujours à traduire en termes *familiers* le caractère *étranger* de l'autre. Cela ne signifie pas que je pourrais dire n'importe quoi, mais que je dois chercher les mots adéquats - qui ont du sens pour moi, qui me *parlent* – pour exprimer ce qui est en cause, la « chose ». Ce langage *familier* que je cherche se constitue d'une série de concepts, de mots qui sont *actifs* dans ma pensée, dans la pensée de mon époque, et qui me donnent un aperçu, une ébauche du caractère étranger de l'autre. Comprendre signifie donc s'efforcer d'atteindre, à travers des mots familiers, le sens de ce qui est « dit » dans un texte, dans un événement, dans un homme. Et à cause de ces limites langagières et historiques ma compréhension ne peut être que provisoire : il est possible de trouver toujours de *meilleurs mots*. Ce qui ne signifie pas que lorsqu'on change d'époque, les

---

[176] *Ibid.*, p. 38.

« meilleurs mots » de l'époque précédente sont condamnés à devenir mauvais et la « traduction » est condamnée à être indéfiniment recommencée ; car, toute nouvelle époque reprend (en reformulant) les « mots » des époques précédentes, ou, en d'autres termes, chaque « traduction » représente une « fusion d'horizons », et elle est sous l'action d'une « histoire de l'influence » (*Wirkungsgeschichte*). Cela signifie que la « traduction » n'est jamais *absolument* nouvelle, mais seulement différente (par rapport à son *histoire*). Chaque « traduction » prend en compte la « traduction » qui la précède. Chaque traduction « travaille » sur la traduction déjà « héritée ». D'après Gadamer, il n'y a pas un commencement absolu (dans le temps) d'une « traduction » ou d'un « mot » pur et premier qui doit être découvert. En effet, on n'est pas condamné à indéfiniment recommencer la « traduction » (l' « application »), car il n'y a pas de rupture absolue entre les « traductions » : chaque « mot » a sa propre histoire d'où on ne peut pas l'arracher. Et la discontinuité des époques se fonde, pour Gadamer, sur la continuité de l'histoire, de la tradition. De plus, le syntagme « meilleurs mots » ne désigne pas le fait que, par exemple, notre époque comprend (ou peut comprendre) mieux Platon que la précédente. Cela signifie seulement que chaque époque doit chercher « ses propres mots » pour comprendre Platon ; et que ces « mots » ont leur propre histoire, qu'on doit prendre en compte. Il faut ainsi chercher les « meilleurs mots » pour comprendre Platon, c'est-à-dire les « meilleurs mots » pour *nous*, ceux qui cherchent et réalisent la « fusions d'horizons ». Toute « traduction » est donc une « re-traduction » - qui s'intègre dans une continuité - et non pas un recommencement de la *même* « traduction ».

À un troisième et dernier niveau, qui s'avère également le plus important pour Gadamer, comprendre signifie, comme le remarque Grondin, parvenir à un *accord*, être d'accord ou chercher l'*entente*. Le philosophe allemand observe qu'on parle de compréhension en tant qu'accord dans le cadre d'un dialogue, d'une conversation ; les interlocuteurs disent d'habitude : « on est d'accord ou on est parvenu à un accord sur ceci ou cela » ou « on se comprend l'un l'autre sur ceci ou cela ». Une fois de plus nous faisons appel à l'analyse de Grondin qui explique[177] que, pour Gadamer, la pertinence de la compréhension en tant qu'accord se justifie pour deux raisons. D'abord, c'est une critique de l'idée (de Dilthey) selon laquelle comprendre devrait être la reconstruction, d'une façon désintéressée, du sens d'un texte conformément à l'intention de l'auteur. Or cela

[177] *Ibid.*, p. 40-42.

signifierait ignorer le fait que l'interprète est lui-même préoccupé ou intéressé par ce qui est « dit » dans le texte. En fait, l'interprète d'un texte est d'« accord » ou « comprend » d'une certaine façon ce qui est dit. La compréhension serait impossible si l'interprète n'avait pas une « idée », une « appréhension », un « pré-jugé » de ce dont le texte parle ; c'est-à-dire que l'interprète *anticipe* d'une certaine manière ce qui est dit dans le texte. La même chose se produit avec un dialogue réussi : les interlocuteurs ne s'entendent pas entre eux s'il n'y a pas un « fond commun », un « accord » sur ce dont on discute, sur ce qui est en cause, sur la « chose » (*Sache*). Et le « ce qui est dit » (la « chose ») n'est ni ce que le texte « dit », ni ce que l'interprète « anticipe » ou « comprend » par rapport à ce qui est dit dans le texte, mais ce qui est rendu (constitué) à travers le dialogue (de l'interprète et du texte), dans le processus de compréhension.

La deuxième raison, dit Grondin, consiste dans le fait que l'accord serait quelque chose qui surgit principalement et essentiellement du langage, du dialogue. Pour Gadamer il était important de souligner le fait que comprendre signifie « verbaliser », s'exprimer avec des mots ou plutôt « formuler » (mettre) « la compréhension dans un contexte linguistique possible »[178]. Lorsqu'on comprend on est toujours « forcé » de chercher des mots, d'anticiper, de répondre.

2.3. Le *jeu* : la manière d'être de l'œuvre d'art elle-même

Pour illustrer son modèle de savoir dynamique – qui s'oppose au savoir méthodique -, et sa conception de la vérité en tant que *dévoilement dialogique*[179] – au lieu d'une vérité en tant qu'adéquation et exactitude ou d'une vérité en tant que dévoilement

---

[178] *Ibid.*, p. 41.

[179] Il s'agit, dit J. Grondin, d'une vérité qui « nous saisit et nous fait découvrir la réalité », une vérité que relève de l' « événement » et non pas de la méthode. La conception gadamérienne de la vérité semble renvoyer, comme observe J. Risser, plutôt à la vérité en tant que *veritas* (« ce qui est réel ») et *verificare* (affirmation et attestation). Cela veut dire, explique Risser, que ce qui est (re)présenté dans l'œuvre d'art, par exemple, est *tellement* vrai qu'on ne peut pas dire « ce n'est pas réel ». Mais ce n'est pas nous qui attestons la réalité de ce qui est (re)présenté comme « vraiment réel », mais nous sommes plutôt ceux qui *témoignent* de cette réalité - qui s'impose à nous (voir James Risser, « The Remembrance of Truth : The Truth of Remembrance » in *Hermeneutics and Truth*, sous la direction de Brice Wachterhauser, Evanston, Northwestern University, 1994, p. 123-136).

soudain et momentané[180] -, Gadamer se tournera vers l'expérience de l'art. Il va montrer qu'à travers elle on n'éprouve pas seulement une jouissance esthétique, mais plutôt un advenir de la vérité. De l'œuvre d'art découle une vérité historique et non pas une vérité abstraite, anhistorique comme dans le cas des sciences exactes. Il s'agit donc, dit Gadamer, d'une « universalité concrète », « du sens qui fonde la communauté de vie » et non pas de l' « universalité abstraite de la raison ». Ce qu'on *reconnaît* à travers l'expérience de l'art, c'est *notre* vérité, c'est-à-dire qu'on dépasse notre particularité et on est élevé à l'universalité de notre communauté – fut-elle la communauté d'un groupe, d'une nation ou de l'ensemble du genre humain.

Comment pourrait-on parler de l'expérience de l'art en tant que jeu ? L'art n'est-il pas une affaire sérieuse de l'existence humaine ? Pour H.-G. Gadamer, le jeu décrit la manière d'être de l'œuvre d'art elle-même[181], ce qui ne veut pas dire que l'art soit non-sérieux. Bien au contraire, l'expérience de l'art est une expérience de la *vérité*, c'est-à-dire une expérience qui métamorphose celui qui l'éprouve.

D'après Gadamer, le concept de *jeu* doit être dépouillé de toute signification subjective[182] afin qu'on comprenne son rôle dans l'expérience de l'art. À travers cette démarche, nous dévoilerons que « le *subjectum* de l'expérience de l'art, qui subsiste et perdure, n'est pas la subjectivité de celui qui la fait, mais l'œuvre d'art elle-même ». Ainsi l'analyse du philosophe allemand s'opposera à la conception de la subjectivation de l'art depuis Kant[183]. Il faut donc distinguer, dit Gadamer, entre le jeu lui-même et la conduite de celui qui joue. Mais, à travers l'analyse de la conduite ludique de la subjectivité, on pourrait aussi découvrir quelques caractéristiques du jeu. Le jeu n'est pas sérieux, mais il a

---

[180] C'est le cas de la conception heideggérienne de la vérité où il s'agit d'un advenir de la vérité qui n'exige aucune *médiation*. Pour cette interprétation voir Robert J. Dostal, « Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology » in *The Cambridge Companion to Gadamer*, sous la direction de Robert J. Dostal, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 255-257.

[181] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 119.

[182] *Id.*

[183] Il s'agit de la conception qui décrit l'art comme une modalité d'expression de soi, d'expression des sentiments. L'art serait donc l'effet de l'activité du génie, à savoir de celui qui « sait trouver les moyens adéquats à l'expression de soi » (voir Robert Dostal, « La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis* » in *Gadamer et les Grecs*, J.-C. Gens, P. Kontos et P. Rodrigo (éds.), Paris, J. Vrin, 2004, p. 31-52). L'*expérience* de l'art consisterait donc dans le vécu (*Erlebnis*) d'un sujet face à un objet beau et elle n'aurait rien à voir avec la vérité.

un rapport essentiel avec le sérieux, observe Gadamer. Il ne s'agit pas du fait qu'on joue parce qu'on veut échapper au *monde sérieux* ou qu'on veut le faire disparaître pour quelques instants. Il est vrai que, pendant le jeu, les buts de « l'existence active et prévoyante [...] se trouvent suspendus d'une manière singulière ». Celui qui joue sait que le jeu n'est qu'un jeu et, ainsi il ne pense plus à son rapport au « monde déterminé par le sérieux des buts » : le joueur s'oublie dans le jeu, ou il prend le jeu au sérieux. « Ce qui fait que le jeu est entièrement jeu, ce n'est pas son rapport, qui en détourne, au sérieux, c'est le sérieux dans le jeu. Qui ne prend pas le jeu au sérieux est un trouble-fête »[184]. Pourtant, l'analyse de la conduite ludique ne nous révèle pas l'*essence* du jeu, car « celui qui joue sait bien quelle chose est le jeu, il sait que ce qu'il fait "n'est qu'un jeu", mais il ne sait pas ce qu'il "sait" par là ». Pour cette raison, il faut, suggère Gadamer, qu'on se tourne vers *le mode d'être du jeu en tant que tel*.

À travers les emplois métaphoriques du mot « jeu », le philosophe allemand montrera qu'on pourrait parler du jeu comme ayant « une essence propre, indépendante de la conscience de ceux qui jouent ». Il serait possible de concevoir le fait que « les joueurs ne sont pas le sujet du jeu ; mais à travers les joueurs c'est le jeu lui-même qui accède à la (re)présentation *(Darstellung*[185]) »[186]. Selon Gadamer, étudier les emplois d'un mot dans des contextes métaphoriques peut nous révéler sa « véritable signification "originaire" », parce que la langue opère ainsi une abstraction ou met en relief ce que le mot veut *dire*[187]. Tout cela s'explique, si nous pensons à notre usage quotidien des mots, lorsqu'on les utilise

---

[184] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 120.

[185] Le traducteur français de *Wahrheit und Methode* note à la page 120, là où le mot apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Gadamer, la difficulté que pose le terme *Darstellung*. Il remarque que le mot exprime l'idée « d'une *exhibition de ce qui est* », et qu'alors il serait plus correct de le traduire par *présentation*. Mais, comme cette version est mal tolérée par l'usage de la langue, il a préféré de le traduire par *représentation.* Afin de motiver son choix, il mentionne que : le mot représentation comporte aussi la signification de présentation ; « le mot *Vorstellung,* qu'il faut bien traduire par représentation, n'apparaît pas dans ce contexte » ; « le mot *Repräsentation*, avec le sens de *Vertretung*, suppléance, apparaît moins comme un concurrent que comme un terme apparenté ». Ainsi, il suggère au lecteur de lire *Darstellung* comme (re)*présentation*. Il ne faut pas comprendre par *Darstellung* uniquement la représentation théâtrale ou le fait de rendre sensible au moyen d'une image ; et il ne faut non plus l'apparenter à l'idée d'une représentation intellectuelle d'un sujet. *Darstellung* renvoie à l'idée d' « exhibition de ce qui est », de « présentation », de « se montrer sous son véritable jour ».

[186] *Id.*

[187] *Ibid.*, p. 121.

automatiquement et sans expliciter leurs *sens*. Le sens de tous les jours d'un mot *va de soi*, il est déjà donné et établi.

Les usages *figurés* du mot « jeu » : jeu de la lumière, jeu de mots, jeu des forces, jeu de vagues, etc. « impliquent l'idée de va-et-vient d'un mouvement qui n'est attaché à aucun but où il trouverait son terme »[188]. « Le mouvement qui est *jeu* », dit Gadamer, « se renouvelle dans une continuelle répétition ». Si on pense au jeu de cette manière, on voit qu'on peut le détacher de tout substrat subjectif : c'est *le jeu qui se joue* et non pas *un sujet qui joue*. Gadamer identifie ainsi le sens *premier* du jeu : mouvement ordonné de va-et-vient[189] qui se renouvelle sans cesse. Selon le langage, le jeu n'est donc pas une activité, c'est-à-dire l'effet de la volonté d'un sujet, mais un *medium.* Le jeu se joue sans qu'il soit nécessaire qu'un sujet joue. Au contraire, le jeu est celui qui rend possible que les joueurs jouent. « Le jeu représente manifestement un ordre dans lequel le va-et-vient du mouvement du jeu se produit comme de soi-même »[190]. Il s'agit ainsi, remarque Gadamer, d'un mouvement dépourvu de but et d'intention, et exempt d'effort. Cela ne veut pas dire qu'il y ait « nécessairement absence réelle d'effort, mais [...] seulement l'absence de tension ». La tension appartient à la « vie sérieuse » ; celle-ci nous demande toujours l'initiative afin de réaliser quelque chose. Or, le jeu *absorbe* le joueur dans son mouvement, ou le jeu *prend l'initiative* de jouer. En dégageant ce sens premier du jeu, Gadamer affirmera qu'il s'agit d'un phénomène universel de la vie en général, ou d'un processus naturel, et non pas de quelque chose de spécifique à l'homme. Ainsi nous pourrions observer que la manière d'être du jeu s'approche de la forme de mouvement de la nature[191] ; et que l'homme, en étant nature, joue *aussi* et non pas que les animaux jouent d'une manière moins parfaite, ou que l'eau et la lumière jouent seulement au sens figuré. Le jeu *accède à la représentation* à travers tout ce qui *est* dans la nature.

---

[188] *Ibid.*, p. 120 : Gadamer observe qu'« on retrouve ainsi la signification primitive du jeu au sens de la danse ».

[189] C'est-à-dire un mouvement impersonnel « qui n'a pas de but précis », mais qui n'est pas aléatoire non plus – il est lui-même sa propre fin. Le jeu consiste donc dans un mouvement réciproque. C'est pour cela qu'on peut considérer comme *jeu* même le dialogue ou l'interprétation d'un texte. Mais il faut aussi penser à un exemple plus simple : ce qui se passe en tout jeu de balle. Ici, nous voyons qu'on ne sait pas comment finira le jeu ou comment il se déroulera. Ce mouvement de va-et-vient rend le jeu imprévisible, mais « ordonné ».

[190] *Ibid.*, p. 122.

[191] *Ibid.*, p. 123.

On peut se tourner maintenant vers les jeux des êtres humains et remarquer que ce n'est pas l'homme qui décide d'être absorbé dans le jeu, afin de sortir temporairement de son monde, mais c'est le jeu qui s'empare de celui qui joue. De plus, ce n'est pas l'homme qui décide de la logique et du déploiement du jeu ; l'homme ne fait que participer à un processus qui s'impose à lui. C'est pour ces raisons, dit Gadamer, que le fait de jouer est ressenti toujours chez l'homme comme « être-joué ». Certes, l'homme peut *vouloir jouer*, mais cela ne détermine pas le fait d'être « retenu au jeu » ou d'être « sous le charme » du jeu. Cependant, en dépit de ces déterminations communes du jeu, il y a quelque chose qui caractérise le jeu de l'homme uniquement : « on y joue à *quelque chose* »[192]. Le jouer, dit Gadamer, *choisit* l'ordre du mouvement auquel il se soumet : « il choisit ce jeu-ci et non pas ce jeu-là ». Le jeu humain exige aussi son terrain de jeu : la délimitation d'un champ réservé au jeu[193]. Cette délimitation instaure, observe le philosophe allemand, une séparation entre *le monde du jeu*, comme monde fermé, et *le monde des buts* ; et, en conséquence, elle détermine une *conduite* du jeu par opposition à la conduite quotidienne. Ainsi, le fait de *jouer à quelque chose* signifie que « chaque jeu impose une tâche à l'homme qui y joue ». Le jeu n'a pas de buts, mais seulement des tâches. Il faut bien distinguer entre *tâche* ludique et *but*. La tâche est celle qui organise et configure le mouvement ludique. Mais le jeu ne trouve pas son terme dans l'accomplissement de la tâche. Autrement dit, le « sens » du jeu ne consiste pas à atteindre des buts. La tâche ne fait que donner une direction, une forme, un ordre au mouvement de va-et-vient : l'accomplissement de la tâche ne diminue pas le mouvement ou l' « intensité » du jeu. En revanche, le but représente le *terminus* d'une action ou la finalité extérieure au jeu. Si la tâche ludique était un but, alors au moment de son accomplissement, le jeu trouverait son terme. Or, on ne joue pas uniquement pour la réussite de la tâche, mais on joue pour le jeu, ou parce que le jeu s'empare de nous, et donc on s'oublie dans le jeu. Chaque fois qu'on accomplit la tâche, celle-ci est mise sous nos yeux, ou elle est « représentée »[194]. À travers la réalisation de la tâche, le jeu, dit Gadamer, *se donne en représentation.* Ceci est le mode d'être du jeu : la représentation de soi ou l'autoreprésentation[195]. Cela désigne qu'en s'adonnant à la tâche ludique, on arrive à « voir » le « sens » du jeu et à s'identifier

---

[192] *Ibid.*, p. 125.

[193] *Id.*

[194] *Id.*

[195] *Ibid.*, p. 126.

totalement au jeu. Et on ne « voit » pas seulement le « sens » du jeu, mais aussi notre « sens » en tant que joueurs ou la « représentation sublimée » de nous-mêmes : je *suis* le footballeur, le boxeur, etc. :

> Ainsi l'autoreprésentation du jeu fait que le joueur arrive en quelque sorte à sa propre autoreprésentation dans la mesure où il joue à quelque chose et donc le représente. Ce n'est donc que parce que jouer est toujours représenter que le jeu humain peut trouver dans la représentation même la tâche du jeu[196].

Avec le dévoilement de l'autoreprésentation en tant que manière d'être du jeu, on peut faire le passage vers l'être de l'art. Cela se réalise en observant la possibilité de toute représentation de soi d'entrer dans un jeu des perspectives ou dans le champ de vision. Autrement dit, « représenter » c'est « toujours virtuellement représenter pour quelqu'un ». Ainsi se révèle le caractère ludique de l'art : l'œuvre d'art implique toujours un « représenter pour... ». Nous remarquons donc que le monde fermé du jeu s'ouvre vers quelqu'un d'autre : le *spectateur*[197]. Gadamer souligne que le jeu de l'art ne représente pas dans le même sens que celui de l'enfant qui joue : il ne s'agit plus d'une irréductibilité de la première personne, d'une absorption dans le monde fermé du jeu ou d'une perte dans le jeu représentatif.

> Le jeu cultuel et le jeu théâtral ne s'épuisent pas dans ce qu'ils représentent mais renvoient au-delà d'eux-mêmes à ceux qui y prennent part comme spectateurs. Le jeu, ici, n'est plus la simple autoreprésentation d'un mouvement ordonné, ni non plus la simple représentation dans laquelle l'enfant qui joue se perd, il est un « représenter pour... »[198].

« Représenter pour... » signifie le fait que « ceux qui jouent représentent une totalité signifiante pour le spectateur ». Il nous semble que Gadamer ne vise pas ici seulement le jeu cultuel ou le jeu théâtral, mais le changement qui surgit au niveau ontologique du jeu, au moment où celui-ci devient le *jeu de l'art*. Le jeu en tant que jeu de l'art n'est plus

---

[196] *Id.*

[197] Comme nous le verrons plus tard, il ne faut pas comprendre le *spectateur* pris dans le jeu de l'art comme désignant un mode de conduite d'un sujet. Il s'agit plutôt de l'idée de la troisième personne ou de la « présence à... », de la participation au « spectacle ».

[198] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 126.

uniquement le simple mouvement ordonné de va-et-vient ou l'autoreprésentation (du jeu) dans laquelle celui qui joue se perd et s'oublie, mais il est un « représenter pour… ». Le jeu de l'art *s'adresse* à quelqu'un, il « dit » quelque chose. Il se développe dans toute son étendue, il acquiert une nouvelle dimension ontologique. Le « représenter pour… » du jeu de l'art dépasse (*aufheben*), à la fois niant et conservant, la « représentation de soi » du jeu en général. Ainsi, il ne s'agit plus d'une simple perte ou d'un oubli de soi dans le jeu, mais d'un oubli qui « a du sens » pour nous, qui nous rend « la totalité de notre être », la vérité de notre monde et de notre vie.

Mais nous voudrions insister davantage, allant au-delà de la *lettre* du texte, sur le « représenter pour… » du jeu de l'art. Nous ne considérons pas que le « représenter pour… » signifie déjà un « représenter pour *quelqu'un* », c'est-à-dire pour un sujet humain, car il désigne d'abord, tout simplement et ontologiquement, le fait qu'il se différencie du mode d'être du jeu en général. En effet, il nous semble que Gadamer décrit deux modes d'être différents que le jeu engendre : la *figure* du « joueur » et la *figure* du « spectateur ». Ainsi, avec le jeu de l'art, le jeu devient complet ou tout ce qu'il pourrait être, à savoir un « en soi et pour soi »[199]. Pour cette raison nous avons dit que le jeu en tant qu'autoreprésentation entre dans un « jeu des perspectives » (il devient un « représenter pour… »). Lorsque nous parlons de « perspective », il faut comprendre un autre mode d'être du jeu et non la perspective d'un sujet sur le jeu[200]. Le jeu de l'art présente la configuration suivante : la « perspective du joueur » (qui se perd dans l'autoreprésentation du jeu) et la « perspective du spectateur » (qui se perd en (se) retrouvant la vérité dans la

---

[199] Il faut clarifier ces concepts hégéliens. L'*en soi* représente le jeu en tant que « mouvement ordonnée de va-et-vient ». C'est le jeu en sa réalité encore méconnue et encore non-réalisée. Mais l'*en soi* du jeu désigne un « contenu réel », pourtant non révélé en sa totalité. Pour que le jeu devienne *réellement* ce qu'il est ou pour qu'il soit pleinement réalisé, il doit dépasser le « purement virtuel » d'un mouvement ordonnée de va-et-vient. Ce moment du depassement c'est le *pour soi* du jeu, la prise de « conscience de soi ». Autrement dit, le jeu s'autoreprésente par le fait d'être joué. Le contenu « virtuel » de l'en soi du jeu devient un contenu « effectif » à travers le pour soi, l'« être-joué ». En effet et avec cette nouvelle dimension, le jeu devient un *en soi et pour soi*, à savoir un « représenter pour… ». Être en soi et pour soi consiste à être effectivement ce qui n'était d'abord que virtuellement ou, autrement dit, passer du simple statut de « mouvement » à un « mouvement pour... », qui engendre la figure du « spectateur » (la « conscience de soi » du jeu).

[200] C'est pour cela qu'on ne peut pas dire que, par exemple, le jeu de football accède à la représentation à travers son spectateur. Là, le jeu accède à l'*autoreprésentation* à travers le fait d'être joué et non pas à travers le spectateur qui ne fait, dans ce cas, que regarder.

représentation du jeu)[201]. Autrement dit, le jeu de l'art s'ouvre aussi vers la « perspective de la troisième personne ». Cela ne signifie pas que le jeu de l'art s'ouvre vers la perspective d'un sujet humain qui regarde en tant que spectateur, mais qu'il rend possible le fait d'être « regardé » d'une autre perspective que celle des simples « joueurs »[202]. Il ne s'agit non plus d'un sujet-spectateur qui prend tout simplement la place du « joueur » et qui a ainsi une expérience « à la première personne » ou qui, quant à lui, se vit comme un « je ». On pourrait dire que c'est le jeu de l'art lui-même qui ouvre cette perspective sur lui-même. Le fait qu'un sujet humain peut devenir le « spectateur » de l'art n'est pas ce qui est le plus *originaire* dans le jeu de l'art, mais c'est le fait qu'il y a une « perspective de la troisième personne » qui rend le jeu complet et qui rend possible une *expérience* de l'art ; car maintenant il y a la possibilité de « voir » et comprendre le jeu en tant que totalité signifiante, qui découvre une vérité, et non pas seulement dans la qualité des « joueurs » qui jouent le jeu « à la première personne ». En d'autres termes, avec la « perspective de la troisième personne » on parvient à une autre compréhension de la réalité du jeu. Et le sujet en devenant « spectateur » ne fait qu'adopter la conduite de cette « figure », de ce « rôle ». Le sujet est déterminé en son mode d'être par son insertion dans la « perspective de la troisième personne » ouverte par le jeu de l'art.

Cette nouvelle « perspective » fait du jeu un *jeu de l'art* et rend possible une *expérience de l'art*[203]. Ainsi, à travers l'ouverture au « spectateur », le jeu n'est pas falsifié (et les « joueurs » ne se sentent pas gênés), mais, au contraire, il devient complet : « [...] le

---

[201] Pour mieux comprendre la distinction qu'on fait entre « (la perspective du) joueur », « (la perspective du) spectateur » d'un côté, et sujet-joueur et sujet-spectateur de l'autre côté, il faut penser à la situation où le sujet humain devient le « spectateur » du jeu, à savoir quand le jeu de l'art devient expérience de l'art. A ce moment-là, même le sujet-joueur peut devenir « spectateur » du jeu de l'art et non pas seulement le sujet qui ne fait que regarder ou observer le jeu. Et en devenant *expérience*, le jeu de l'art ne peut être joué qu'à la première personne par le joueur. Mais, la « perspective » d'où le sujet humain a l'expérience (à la première personne) de l'art n'est que la « perspective de la troisième personne ». Ainsi le « spectateur » qui se perd dans la représentation du jeu de l'art ne se perd pas pour le jeu ou pour « rien », mais en vertu d'une reconnaissance (*anamnèsis* – voir aussi infra p. 111-112).

[202] Nous entendons par « joueur » non seulement ceux qui jouent sur la scène une pièce du théâtre, mais également ceux qui peignent un tableau ou composent de la musique. De plus, le « joueur » du jeu de l'art ne désigne pas originairement la conduite d'un sujet humain, mais plutôt la « perspective de la première personne » que l'art ouvre sur lui-même.

[203] Ainsi nous pourrions parler du *jeu de l'art* non pas uniquement dans le cas du jeu théâtral, mais aussi dans celui de la peinture, de la musique, voire même de la vie (voir aussi *Philèbe* 50b).

spectateur ne fait qu'accomplir ce que le jeu est en tant que tel ». Cela ne veut pas dire que la conscience d'un sujet-spectateur donne le sens du jeu. Au contraire, le jeu de l'art représente une réalité qui dépasse les *joueurs* et les *spectateurs* : on participe à une vérité supérieure. C'est ainsi que le jeu de l'art accède à la « pleine » représentation - à travers cette « configuration » : « être joué » (le *joueur*) et « être regardé » (le *spectateur*). Gadamer insiste sur l'importance du « spectateur »[204] dans le jeu de l'art en disant qu'en lui « le jeu s'élève pour ainsi dire à son idéalité ». Celui qui se contente de *regarder* « fait du jeu l'expérience la plus authentique ». Le « spectateur », observe Gadamer, prend, dans un certain sens, la place du « joueur » : c'est en lui que le jeu arrive à sa représentation[205]. Le « contenu signifiant » du jeu se dévoile dans le « spectateur ». Le « spectateur » vise « le jeu lui-même dans son contenu de sens »[206]. Ainsi, le jeu humain devient art. Il se détache de l'action représentative de « joueurs » et il se montre en tant que tel : ce qui compte est *ce à quoi ils jouent*[207]. En conséquence, le jeu est « susceptible de répétition et il a en ce sens sa permanence ». Le jeu « a le caractère de l'œuvre ».

Mais Gadamer veut bien clarifier le point suivant : la « transmutation en œuvre » du jeu ou le fait de devenir art ne signifie pas que le jeu reçoit son sens de l'un de ceux qui participent à sa représentation (*Darstellung*), fut-il le « joueur » ou le « spectateur »[208]. Par la *transmutation*, le jeu même devient sens, une totalité signifiante. Le jeu parvient à une autonomie absolue[209].

---

[204] Même si Gadamer donne l'exemple de la représentation théâtrale et de son spectateur, son idée du « spectateur » ne peut pas être réduite à un simple sujet-spectateur ou au public du jeu théâtral. Le philosophe parle ici de la « perspective du spectateur » comme d'un trait essentiel du jeu de l'art. Être spectateur signifie plutôt *devenir* « spectateur » ou s'intégrer dans la « perspective de la troisième personne », c'est-à-dire il s'agit d'une tâche et d'un « point de vue » qu'un sujet doit assumer afin d'avoir l'expérience de l'art.

[205] C'est en lui que l'*essence* du jeu se découvre, mais cela ne signifie pas que le jeu se représente de la même façon au « spectateur » comme au « joueur ». Le jeu de l'art a une autre configuration que le jeu tout simple : jeu-joueur-spectateur en non pas jeu-joueurs.

[206] *Ibid.*, p. 128.

[207] *Id.*

[208] Si nous prenons l'exemple d'un tableau, alors ce n'est ni le peintre ni celui qui voit le tableau ni le contexte historique qui donnent son sens. Le tableau en tant que jeu de l'art consiste dans la représentation (*Darstellung*) de la réalité (historique) en son essence. Cette représentation réunit et anime en fait tous ces éléments : le peintre, celui qui voit, le monde, la tradition.

[209] *Ibid.*, p. 129. Ainsi nous pourrions remarquer que l'autonomie du sujet et de l'objet de l'expérience

> Le jeu lui-même est à ce point une métamorphose qu'il ne laisse plus subsister pour personne l'identité de celui qui joue. Chacun se contente de demander ce que cela signifie, ce dont "il est alors question". Les joueurs ou l'écrivain n'existent plus, seul existe désormais ce qu'ils jouent[210].

Gadamer affirme que ce qui n'existe plus c'est « avant tout le monde dans lequel nous vivons ». Cela ne veut pas dire que le jeu nous transporte dans un autre monde, même si on sait que le jeu a son propre monde - qui est fermé ou « clos sur lui-même ». Le monde fermé du jeu serait en fait la « réalité réelle » ou la représentation de l' « essence » de la réalité. C'est un monde qui trouve « sa mesure en lui-même et ne se mesure plus à l'aune de rien qui lui soit extérieur ». Autrement dit, le jeu de l'art instaure, d'une certaine manière, une réalité. Celle-ci ne représente pas une *imitation* ou une *copie* de la « vraie » réalité. Par le fait qu'il devient art, observe Gadamer, le jeu « fait entrer dans le vrai » ou il « fait émerger ce qui est ». En d'autres termes, « ce qui autrement ne cesse de se voiler et de se dérober » est porté au jour. Il s'agit donc du fait que le jeu de l'art (re)présente *notre* monde et *notre réalité*, mais en tant que totalité signifiante ou « cercle clos de significations dans lequel tout s'accomplit ». On comprend mieux cela, d'après Gadamer, si on pense que la « réalité » se définit toujours en tant que non-accomplissement des possibilités ou comporte toujours quelque chose de non-réalisé. Notre réalité quotidienne « a toujours un horizon futur », « des possibilités encore en suspens ». Ainsi on voit qu'à travers l'expérience de l'art « un ensemble signifiant se donne dans le réel clôture et accomplissement » et « la réalité même est comme un jeu, un spectacle ». Tel est le monde de l'œuvre d'art : un monde métamorphosé, mais un monde plus « vrai » ou potentialisé en « vérité ». En effet, la joie du jeu de l'art ou du spectacle, c'est *la joie de la connaissance*, déclare Gadamer. L'expérience de l'art en tant que jeu consiste donc dans le dévoilement du sens, dans l'advenir de la vérité. Elle nous autorise à reconnaître et à dire : « c'est ainsi ! »

Le philosophe allemand met sa description de l'expérience de l'art en relation avec deux concepts de la théorie antique de l'art : la *mimèsis et* l'*anamnèsis*. Il affirme que ces deux concepts, pris dans leur « sens cognitif », peuvent nous aider à mieux définir le jeu de l'art. Le propre de l'imitation serait, selon Gadamer, que « le représenté est là » : « qui

---

esthétique se « dissout » dans l'autonomie absolue du jeu en tant qu'œuvre. L'objet et le sujet deviennent hétéronomes.

[210] *Ibid.*, p. 129-130.

imite quelque chose fait entrer dans la présence ce qu'il connaît et la manière dont il le connaît »[211]. Celui qui regarde la représentation mimétique doit reconnaître ce que « c'est » que le représenté. Ainsi la *mimèsis* de l'art produit une *anamnèsis* : une *re-connaissance* de la chose « imitée » ou « présentée ». La reconnaissance ne doit pas être comprise seulement comme le fait de connaître à nouveau ce qu'on connaît déjà, mais plutôt comme possibilité de saisir l'*essence* de quelque chose. Reconnaître quelque chose signifie, comme le remarque Gadamer, accéder « à une connaissance qui ne se réduit pas à celle du connu ». En reconnaissant, on « voit » ce qu'on ne « voyait » pas avant à travers la simple connaissance (ou par la connaissance de première main). De prime abord et le plus souvent on connaît les choses à partir de leurs modes d'apparaître. Mais la reconnaissance apporte une sorte de distance par rapport aux contingences des apparitions et elle nous permet d'observer ce que les choses sont *vraiment* ou *essentiellement*. La reconnaissance montre les choses comme si celles-ci étaient sur une scène ou comme si celles-ci étaient « purifiées » de tout leur « bagage » quotidien et *potentialisées dans leur être*[212]. « Dans la reconnaissance, ce que nous connaissons se dégage comme en vertu d'une illumination, de toute contingence et variabilité des circonstances qui le conditionnent et il est saisi dans son essence. Il est connu comme étant quelque chose »[213].

Cette description renvoie, pour Gadamer, à la théorie platonicienne de l'*anamnesis*. L'*anamnesis* consisterait en la recherche des essences de choses « dans l'idéalité du langage ». Selon Gadamer, « cet idéalisme de l'essence s'inscrit en fait dans le phénomène de la reconnaissance ». Cela signifie que, pour Platon, toute connaissance de l'essence serait en fait une reconnaissance médiatisée par le langage.

> Le « connu » n'atteint son être véritable et ne se montre comme ce qu'il est que grâce à sa reconnaissance. En tant que reconnu, il est ce que l'on détient en son essence, soustrait au hasard de ses modes d'apparaître. Ce qui s'applique pleinement, dans le jeu, au genre de reconnaissance qui se produit face à la représentation. [...] Pour la connaissance du vrai, l'être de la représentation est plus que la matière représentée, l'Achille d'Homère est plus que son modèle[214].

---

[211] *Ibid.*, p. 131.

[212] C'est-à-dire que les choses deviennent plus vraies et plus réelles à travers la reconnaissance ; leur réalité est plus puissante et plus révélatrice et leur essence est rendue « visible ».

[213] *Ibid.*, p. 132.

[214] *Id.* L'Achille d'Homère devient, à travers la reconnaissance, « plus que son modèle ». Cela veut dire qu'à travers la représentation Achille est dérobé « de toute contingence et variabilité des circonstances », de tout

Ainsi Gadamer conclut que, dans la représentation, l'imitation n'est pas seulement « répétition qui copie mais connaissance de l'essence ». La chose représentée à travers l'imitation n'est pas simplement *présente* mais elle se montre comme ce qu'elle est ; c'est-à-dire qu'elle « gagne en vérité » par sa venue à la présence. En conséquence, le mode d'être de l'œuvre d'art serait la *représentation*, et son « effet » l'engendrement d'une *reconnaissance* de l'essence de ce qui est représenté.

En outre, il faut souligner que l'œuvre d'art ne doit pas être séparée de son « exécution » ou de « la "contingence" de conditions d'accès sous lesquelles elle se montre ». Le processus de représentation ne consiste pas seulement dans la « pure » action de l'œuvre d'art, mais aussi dans celui qui représente et dans celui pour qui on représente : « l'œuvre même prend place dans le monde auquel elle se représente ». Afin de se représenter, l'œuvre d'art a besoin d'être représentée. Mais elle est déjà *une totalité qui a un sens*, elle a déjà *une unité idéelle*. Ainsi, sa représentation procède de cette unité ou de cette identité de l'œuvre. Autrement dit, le fait que le jeu est œuvre, observe Gadamer, signifie que « malgré la nécessité où il est d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens ; comme tel il peut être répété et livrer le sens qui est le sien »[215] ; inversement, le fait que l'œuvre est jeu signifie que « en dépit de son unité idéelle, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée »[216]. La distinction entre la « matière » de l'œuvre d'art et son « exécution » n'est, considère Gadamer, qu'une abstraction. De l'expérience artistique authentique découle « l'unité de la vérité que l'on reconnaît dans le jeu de l'art ». L'œuvre d'art « en est une dans la mesure où elle se présente ainsi comme totalité de sens ». Ainsi, on observe que l'œuvre d'art n'est pas une espèce de *bloc de sens figé*, face à laquelle le sujet éprouve des vécus ou des illuminations. L'œuvre d'art prend vie à chaque fois qu'elle est jouée et à chaque fois qu'elle est éprouvée en tant que totalité de sens. En conséquence, l'expérience de l'art n'implique pas la distinction entre l'œuvre

---

ce qui est fortuit et variable en son être, et il est *reconnu* en son *essence*. Par le fait que l' « image » d'Achille engendre une reconnaissance, par le fait qu'elle « dit » une vérité sur Achille, l'Achille d'Homère est *plus* que son modèle. Cela ne signifie pas qu'il s'agit d'une comparaison entre le « vrai » Achille et sa représentation, mais que Achille est *vrai*, à savoir se montre comme ce qu'il est, à travers sa *mise en image*. L'Achille d'Homère représente la mise en lumière d'Achille, sa sortie de l'étrangeté, de l'inconnu.

[215] *Ibid.*, p. 134-135.

[216] *Ibid.*, p. 135.

elle-même et l'élément médiatisant : la médiation est totale. Il n'y a pas de différenciation entre celui qui représente, ce qui est représenté et celui qui « regarde » la représentation. « La médiation est, par essence, médiation totale. Médiation totale signifie que l'élément médiatisant se supprime lui-même »[217]. Cela se traduit par le fait que l'advenir de la vérité dans l'expérience de l'art en tant que jeu ne pourrait pas être réduit à l'un des « participants » au jeu de l'art. Pour clarifier ce que veut dire Gadamer par « médiation totale », on peut fournir un exemple. Si on pense à la musique, alors l'expérience de la musique (en tant que jeu) ne suppose pas que cette expérience serait plus vraie, plus fidèle et plus authentique si le compositeur jouait lui-même sa musique ou, dans le cas de la musique ancienne, si la musique était interprétée sur des instruments anciens. Il n'y a pas en fait « une représentation qui serait seule exacte ». Chaque fois que la musique est interprétée, ce qui compte c'est qu'il y a quelque chose qui accède à la représentation, qu'il y a un « évènement » de la vérité, qu'il y a un jeu de l'art. Peu importe qui l'interprète ou qui l'écoute ou qui l'a composée.

Du fait qu'elle prend vie ou acquiert du sens chaque fois qu'elle est jouée[218], l'œuvre d'art ne peut pas se soustraire à ses rapports avec la vie. Elle acquiert du sens de manière différente, en fonction du monde historique dans lequel elle s'enracine. Ainsi, nous pourrions dire qu'autant qu'elles sont jouées, les œuvres d'art « sont contemporaines de tout présent ». Mais comment peut-on expliquer « l'identité de ce "Soi-même" de l'œuvre qui se présente si différemment à travers les vicissitudes des temps et des circonstances »[219] ? Comment est-il possible que ce « Soi-même » ne perde pas son identité à cause des aspects variables qui le définissent ? Gadamer déclare « qu'il est présent dans chacun d'eux » et que « tous les aspects lui appartiennent », « ils en sont tous *contemporains* ». Tout cela s'explique par le fait que ce « Soi-même » n'est pas figé, il n'a pas été établi une fois pour toutes : « il a son être dans le devenir ». Il n'y a donc pas de vérité anhistorique, en soi, qui devrait être découverte dans l'œuvre d'art. Chaque expérience d'une œuvre d'art dévoile la vérité de *notre* monde, de *notre* époque, de *notre* communauté. C'est une vérité à chaque fois différente, mais qui en découle grâce à la *possibilité* de l'œuvre d'art elle-même d'être vraie.

---

[217] *Ibid.*, p. 138.

[218] C'est-à-dire chaque fois que l'œuvre d'art est éprouvée comme *expérience* de l'art, chaque fois qu'elle accède à la représentation ou se *représente* et qu'on *reconnaît* la vérité de ce qui est représenté.

[219] *Ibid.*, p. 138-139.

La question de la contemporanéité nous amène au problème de la temporalité ou de l'intemporalité de l'être esthétique. Il faut expliquer le fait que la représentation « a le caractère d'une répétition du "même" ». « Répétition ne signifie certes pas ici que quelque chose soit répété au sens propre du terme, c'est-à-dire ramené à l'originel. Toute répétition a, au contraire, le même rapport originel à l'œuvre même »[220]. Autrement dit, toute répétition s'enracine dans l'unité idéelle de l'œuvre. Ou, plus clairement, il n'existe pas une seule expérience de l'œuvre de l'art qui épuiserait entièrement sa valeur de vérité. L'œuvre d'art est vraie en chaque expérience, mais elle est vraie à chaque fois d'une manière différente. Pour clarifier cet aspect de l'expérience de l'art, Gadamer donne l'exemple de la temporalité de la fête[221]. Les fêtes se répètent ou sont reproduites. Mais la répétition de la fête n'est « ni une autre que la fête originelle, ni sa simple commémoration ». « L'expérience temporelle de la fête est au contraire *célébration*, présent *sui generis* »[222]. Cela ne doit pas être compris à partir de l'expérience temporelle courante de la succession, c'est-à-dire comme si chaque fois qu'on célèbre la fête, on le faisait d'une manière différente par rapport à l'original ou à la fête « véritable ». La fête, insiste Gadamer, n'est pas déterminée par son origine. L'essence « propre et authentique » de la fête consiste à *être toujours autre*. La fête « n'a son être que dans le devenir et le retour », c'est-à-dire qu'elle est toujours *la même* mais qu'*en même temps elle n'est pas identique.* La fête « existe en étant sans cesse différente ». Mais elle « n'existe que célébrée ». L'œuvre d'art existe de la même façon. Chaque représentation (*Darstellung*) est unique, mais elle est unique en vertu du principe du « même » de l'œuvre d'art. Chaque représentation est vraie à sa manière, mais elle est vraie grâce à la « même » vérité de l'œuvre d'art. Ou, pour le dire autrement, le sens que l'œuvre d'art donne à comprendre chaque fois qu'elle se représente est un sens *partiel* (mais nouveau) de la vie humaine et de notre monde. Et il n'y a pas en fait de sens définitif et absolu de la vie humaine, un sens qui consisterait dans le dévoilement *de tout ce qui peut être la vie humaine*, comme il n'y a pas de fête originelle qu'on répète chaque fois qu'on célèbre la fête. Il y a seulement le sens et la vérité de *notre* temps, ou l'actualisation *présente* du sens, ou la manière spécifique de la vie de s'ouvrir, de révéler une partie d'elle-même dans la représentation de l'œuvre. L'œuvre d'art

---

[220] *Ibid.*, p. 140.

[221] Il ne faut pas entendre par « fête » uniquement la fête religieuse. *Fête* renvoie à tout événement fondateur d'une communauté donnée : fête nationale, fête du nouvel an, fête du printemps, etc.

[222] *Id.*

(re)présente donc chaque fois la vérité du monde et de la vie humaine d'une manière singulière, différente, mais partielle ; ou elle (re)présente *une* vérité de la vie humaine : l'aspect tragique de la vie humaine, par exemple[223].

Il faut se tourner maintenant vers le rôle du « spectateur » en ce qui concerne la contemporanéité de l'œuvre d'art. Le « spectateur », en tant que « présence à... », ou en tant que celui qui participe, qui assiste au « spectacle », s'oublie soi-même et se voue au « spectacle »[224]. En d'autres termes, *assister à*, observe le philosophe allemand, implique d'*être hors de soi* ; et ainsi se manifeste « la possibilité positive d'être totalement à quelque chose d'autre ». Gadamer souligne le fait que l' « oubli de soi », l' « être hors de soi » ne sont pas des états négatifs du « spectateur », mais sont les conditions qui rendent possible « l'abandon total à la "chose" ». Ainsi la contemporanéité serait la tâche du « spectateur », parce qu'elle « consiste à se tenir près de la chose de façon telle que celle-ci devienne "contemporaine", c'est-à-dire que toute médiation soit "sursumée" *(aufgehoben[225])* en présence totale »[226]. La contemporanéité ne serait donc pas ce qui caractérise les vécus *actuels* d'une conscience face à des objets esthétiques.

> La « contemporanéité » en revanche veut dire ici qu'une chose unique qui se présente à nous, si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert pleine présence dans sa représentation. La contemporanéité signifie donc non pas une manière d'être donnée à la conscience mais, pour celle-ci, une tâche et une réalisation qui en sont exigées[227].

Le spectateur s'abandonne à la « chose » représentée, comme s'il était sous l'emprise d'un charme, dans un monde fermé, écarté de toute poursuite de buts pratiques. Le spectateur, dit Gadamer, « est relégué dans une distance absolue ». Celle-ci « rend possible la participation véritable et complète à ce qui est représenté ». Mais cet oubli ou

---

[223] Comme chez Nietzsche (voir pour le développement de cette idée le *chapitre* 3.3 de notre travail).

[224] *Ibid.*, p. 143.

[225] Gadamer reprend le concept hégélien d'*Aufhebung* qui désigne un dépassement, mais qui conserve, dans la nouvelle forme apparue, ce qui a été dépassé. *Aufheben* a pour Hegel deux sens : le mot signifie « garder », « conserver », et en même temps « faire cesser », « mettre fin à ». En d'autres termes, il s'agit de l'idée qu'une réalité, une fois disparue et dépassée, n'est pas exactement détruite, mais elle a seulement perdu son existence immédiate et a été intégrée à la nouvelle réalité.

[226] *Ibid.*, p. 145.

[227] *Id.*

cet abandon n'implique pas que le spectateur soit en discontinuité avec lui-même. Il est arraché à tout ce qui lui est familier à travers l'expérience de l'art, mais en même temps il trouve ou il reconnaît dans la représentation la vérité de son propre monde: « C'est ainsi ! Et maintenant je le vois ! ». L'expérience de l'art lui rend « la totalité de son être ».

> C'est pourquoi correspond à l'oubli extatique de soi chez le spectateur sa propre continuité avec lui-même. C'est justement ce en quoi il se perd en tant que spectateur qui exige de lui la continuité du sens. C'est la vérité de son monde propre, du monde religieux et moral dans lequel il vit, qui se représente devant lui et dans lequel il se reconnaît[228].

Celui qui s'abandonne au jeu de l'art n'éprouve pas seulement une reconnaissance de la vérité qui se dévoile devant ses yeux. Il dit *oui*, il affirme et il accepte ce qu'il reconnaît, c'est-à-dire qu'il assimile ce qu'il découvre en modifiant sa compréhension de soi-même et de son monde. « Le "c'est ainsi" est – chez les spectateur qui revient, éclairé, des aveuglements dans lesquels il vit comme tout le monde – une sorte de connaissance de soi »[229]. Le spectateur reconnaît sa propre histoire, il reconnaît sa vérité, qui représente d'ailleurs une vérité commune, valable pour lui et pour tous, à savoir pour sa communauté, et cela ne le laisse pas indiffèrent.

Gadamer conclut que l'expérience de l'art ne se réduit ni au sujet (et ses vécus), ni à celui qui représente une œuvre, ou à l'exécutant (et sa technique), ni non plus à l'artiste créateur (et sa biographie ou ses idées). Elle consiste dans un phénomène unitaire d'advenir de la vérité qui englobe nécessairement tous ces éléments apparemment disparates : on ne peut pas distinguer ce qui relève du « sujet » et ce qui relève de l' « objet ». L'expérience de l'art « me découvre quelque chose d'essentiel, à propos de ce qui est, mais aussi à propos de moi-même »[230]. Ainsi, dans une œuvre se réalise, observe Grondin, « un surcroît de réalité », c'est-à-dire « une réalité plus puissante et plus révélatrice encore que la réalité elle-même qu'elle représente, mais qu'elle me permet de mieux connaître pour elle-même ». Mais à travers ce dévoilement, je suis mis face à moi-même : en reconnaissant *ma* réalité en tant que telle, je *me* reconnais moi-même en mon mode d'être. Il s'agit ici en fait, nous semble-t-il, de l'idée (de Schleiermacher) du cercle herméneutique : en découvrant

---

[228] *Ibid..*, p. 146.

[229] *Ibid.*, p. 150.

[230] Jean Grondin, *L'herméneutique*, op. cit., p. 52.

une meilleure et nouvelle compréhension de mon monde où en comprenant *le tout*, je parviens à une meilleure et nouvelle compréhension de mon existence ou je comprends *le particulier*.

La variation dans les interprétations des œuvres d'art s'explique, selon Grondin, par le fait que « l'œuvre m'interpelle toujours de manière unique ». Mais « cette variation est essentielle au sens lui-même » et non pas au sujet qui donne du sens, c'est-à-dire que « mon » sens s'inscrit dans la perspective ouverte par l'œuvre d'art, une perspective sur ce qui est, et non pas dans *ma* perspective *à moi*. Pour cela, il faut toujours distinguer, selon Grondin, « la vérité dont parle Gadamer de la conception pragmatiste qui réduit la vérité à ce qu'elle peut bien avoir d'utile pour moi : ce n'est pas l'œuvre qui doit se plier à ma perspective, mais, au contraire, ma perspective qui doit s'amplifier, voir se métamorphoser, en présence de l'œuvre »[231]. Autrement dit, la vérité à laquelle je participe ne représente pas pour moi seulement un « médicament » et un délassement, ou la reconnaissance de quelque chose que je connais déjà, mais quelque chose qui me métamorphose, qui produit un *surcroît* de connaissance, qui modifie la totalité de *mon*[232] savoir.

2.4. De la *mimèsis* à l'*anamnèsis* : le Platon de Gadamer

L'art serait, selon Gadamer, mimétique, mais tout en étant véridique. L'expérience de l'art serait donc toujours une expérience de la vérité, à savoir une anamnèse. Comment pourrait-on comprendre ce mode d'être de l'art ? N'y-a-t-il pas depuis Platon une incompatibilité ou, au moins, une tension entre la *mimèsis* et la vérité ? Et ne paraît-t-il pas étrange que l'anamnèse représente pour Gadamer la meilleure description de l'expérience de l'art ? Dans ce qui suit, nous essayerons de montrer que le concept de *mimèsis* repensé par Gadamer ne se situe plus en opposition à la vérité, et pourquoi l'anamnèse gadamérienne décrit l'essence de l'expérience de l'art.

Il nous semble que ces deux concepts grecs jouent un rôle central dans la conception gadamérienne de l'art. En même temps il faut dire que l'importance accordée à ces concepts ne s'enracine pas dans un choix arbitraire, mais dans le *dialogue* avec la tradition, qui, selon Gadamer, informe la pensée occidentale, issue du platonisme et de

---

[231] *Ibid.*, p. 53.

[232] Et ce savoir « personnel » s'inscrit toujours dans un savoir « communautaire ». *Mon* savoir signifie aussi le savoir de *ma* communauté.

l'aristotélisme[233]. Les plus importants commentateurs[234] de Gadamer trouvent que la redécouverte de la *mimèsis* et de l'*anamnèsis* par celui-ci structurerait et même mettrait en forme sa théorie herméneutique. Pourtant nous croyons, comme nous le montrerons plus tard, que même si sa conception de l'art s'inscrit dans sa théorie herméneutique, il ne faut pas comprendre l'expérience de l'art simplement comme une illustration de la théorie. Il y a quelque chose de spécifique à l'expérience de l'art par rapport à l'expérience herméneutique en général. Or, les deux concepts grecs paraissent être la marque de l'*autonomie* de l'art par rapport à l'herméneutique générale. Afin de soutenir cette affirmation, nous devons passer par la clarification de l'interprétation de la *mimèsis* et de l'*anamnesis* chez Gadamer. Avant tout, il faut mentionner que le philosophe allemand ne traite nulle part de manière détaillée de ces deux concepts, ni dans *Vérité et méthode* ni dans ses autres textes sur la philosophie grecque. Nous pourrions en tirer la remarque que l'*anamnèsis* et la *mimèsis* constituent la véritable toile de fond de la pensée gadamérienne sur l'expérience de l'art, sans jamais parvenir à la conceptualisation. Il en va de même dans le cas du phénomène de la vérité dans *Vérité et méthode* : là non plus il n'y a pas de traitement explicite de la vérité, bien qu'il soit question d'un livre qui cherche à rendre compte de l'expérience de la vérité dans les sciences humaines. Peut-être tout cela s'explique-t-il à travers l'intention globale de la philosophie de Gadamer : il s'agit de mener une interrogation sur la vérité de l'expérience herméneutique et non pas de chercher une méthode grâce à laquelle on puisse atteindre la vérité. La pensée philosophique de Gadamer est rendue dynamique par « la primauté herméneutique de la question ». C'est une pensée essentiellement dialogique. Pour Gadamer, ce qui constitue essentiellement le dialogue est la question, plutôt que la réponse. « On ne fait pas d'expérience si on ne se met pas à questionner. Pour reconnaître que quelque chose est ainsi et non pas tel qu'on l'avait cru auparavant, il faut évidemment passer par la question de savoir s'il est comme ceci ou comme cela »[235]. C'est la question qui fait apparaître, d'une façon indéterminée, mais dans une perspective déterminée, « la chose ». La question définit la direction de la recherche en mettant en suspens toute

---

[233] Pour le développement et l'argumentation détaillée de cette affirmation, voir Pierre Fruchon, *op. cit.*, p. 289-332.

[234] Voir Pierre Fruchon, *op. cit.*, et Robert Dostal, « La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis* » in *Gadamer et les Grecs*, J.-C. Gens, P. Kontos et P. Rodrigo (éds.), Paris, J. Vrin, 2004, p. 31-52.

[235] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 385.

réponse ou solution facile (tout savoir) : « questionner veut dire mettre à découvert et en suspens »[236]. De plus, la question ne garantit pas le fait qu'on trouve une réponse. Elle est ouverture : elle contient « l'opposition du oui et du non, de l'ainsi et de l'autrement »[237]. Ainsi, avant toute réponse, on est sous l' « assaut » du questionnement ; ce n'est pas nous qui posons la question, mais c'est la question qui s'impose à nous. Avant qu'on ait une idée sur quelque chose, on a une question. Si on voulait que notre *interprétation* réussisse, il faudrait avoir la même ouverture qui caractérise une conversation réussie entre les personnes. En conséquence, la vérité, l'*anamnèsis*, la *mimèsis* demeurent toujours à l'horizon de l'interrogation. Il n'y a pas de définitions ou de conceptualisation. Tout ce qu'on peut trouver chez Gadamer c'est une ouverture du problème de la vérité dans l'expérience de l'art sous l'angle de la *mimèsis* et de l'*anamnèsis.*

Le caractère mimétique de l'art ne doit pas être compris, selon Gadamer, comme une *copie* de la « réalité »[238] faite par l'art. L'œuvre d'art rend manifeste ce qui est représenté et ne réalise pas tout simplement une copie ; en elle « le représenté est là ». L'art *fait entrer dans la présence* le représenté, il le met en *image*, il le *met sous nos yeux*. En le décrivant de la sorte, Gadamer « redécouvre et s'approprie les concepts platonicien et aristotélicien de *mimèsis* »[239], tout en ignorant, de manière explicite, les différences entre Platon et Aristote[240]. Il réunit en fait ces deux penseurs sous la « coupole » de sa conception de l'art. D'une part, Platon ne refuse pas à l'art, selon Gadamer, le droit à la vérité ; c'est son concept central d'*anamnèsis* qui nous montre que « dans la représentation artistique est à l'œuvre une reconnaissance qui se caractérise comme véritable

---

[236] *Ibid..*, p. 390.

[237] *Ibid.*, p. 388.

[238] Nous mettons le terme entre guillemet parce que le *jeu* de l'image et du modèle fait disparaitre la distinction entre réalité et copie. La question n'est donc pas de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas d'adéquation de la copie à la réalité *en soi*.

[239] Robert Dostal, « La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis* » in *op. cit.*, p. 35.

[240] Comme l'observe Robert Dostal, Gadamer lance un véritable défi à l'opposition habituelle entre Platon et Aristote. Gadamer soutient en fait une proximité de ces deux penseurs en vertu des leurs théories du Bien ou de leurs préoccupations pour la *philosophie pratique*. Bien qu'il ne nie pas l'existence des désaccords et des différences entre les deux, Gadamer croît qu'il peut trouver une continuité de fond dans leurs pensées, en s'appuyant sur leur « communauté d'inspiration » qui les rattache au socratisme.

connaissance de l'essence »[241] et non pas « une imitation de l'imitation » ou un éloignement de trois degrés de la vérité. D'autre part, Aristote aussi parle du caractère véritatif de l'art. Gadamer cite ainsi l'affirmation d'Aristote dans la *Poétique* selon laquelle la poésie est plus philosophique que l'histoire[242]. C'est-à-dire, on le sait, que la poésie porte sur le général alors que l'histoire porte sur le particulier – la chronique des événements particuliers. Gadamer conclut ainsi que l'expérience de l'art renvoie à quelque chose, mimétiquement présenté, qui est reconnu comme étant *plus* vrai que l' « original ».

Pour mieux comprendre l'idée gadamérienne de la *mimèsis*, il faut se tourner vers sa distinction entre image *(Bild)* et copie (*Abbild*) par rapport à la question du modèle (*Urbild*). L'œuvre d'art en tant que jeu (*re)présente.* En tant que (re)présentation (*Darstellung*) de notre monde réel, l'œuvre d'art ne fournit pas une copie de notre monde, mais ce monde même en son *essence*. Pourtant l'ambiguïté du concept de *représentation* demeure, à cause de cette confusion entre copie et image. Il faut donc clarifier le rapport de l'image au modèle et le distinguer de la relation de simple reproduction - entre la copie et le modèle. Il s'agit en fait d'une confusion qui trouve son origine dans le platonisme, et non pas chez Platon. Gadamer découvre ainsi, en lisant Platon, le fondement de sa distinction entre image et copie.

La copie, selon Gadamer, serait dans une relation unilatérale avec le modèle : elle ne fait que ressembler au modèle. Tout ce qu'on demande à une copie c'est de nous faire reconnaître son modèle. La copie suppose que le modèle est déjà présent, dévoilé, et on la juge selon l'adéquation et la précision de la représentation du modèle. La copie n'a pas une indépendance ontologique : elle existe seulement en vertu de la reproduction du modèle : « elle ne veut être rien d'autre que la reproduction de quelque chose et sa seule fonction est de permettre l'identification de cette chose »[243]. Elle est simplement un moyen qui « perd sa fonction quand son but est atteint ». En revanche, l'image est dans une relation bilatérale avec le modèle. L'image n'est pas un simple moyen en vue d'une fin, mais elle a une indépendance par rapport au modèle ou, nous pourrions dire, elle est une fin en soi : elle est « la manière dont le représenté s'y représente », elle rend manifeste le modèle voilé, absent. L'image n'est pas donc identique au modèle. Elle existe, dans un certain sens, en tant que *réalité autonome* : il n'y a rien en-deçà ou au-delà de l'image. Elle produit « un

---

[241] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 133.

[242] *Poétique*, 1451 b6.

[243] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 156. Gadamer donne l'exemple de la photographie d'identité.

surcroît d'être », selon Gadamer, et non pas un simple amoindrissement d'être du modèle. Ainsi, l'image rend le modèle complet, car elle reste liée à la chose représentée, « elle en fait partie ». L'image et le modèle sont donc, d'un point de vue cognitif, inséparables[244]. Lorsqu'on reconnaît la présence du modèle dans la représentation de l'image, on ne différencie pas l'image du modèle. Le modèle se représente seulement à travers une image ; et en chaque image le modèle se représente *en personne*. Autrement dit, d'une certaine manière, s'il n'y a pas d'image, il n'y a pas de modèle (reconnu). Mais cela ne signifie pas, souligne Gadamer, que la manifestation du modèle serait « liée à telle ou telle représentation ». Il y a plusieurs manières de « se représenter comme ce qu'il est ». Chaque représentation devient constitutive de l'être du modèle. À travers chaque représentation, le modèle « acquiert, pour ainsi dire, un *surcroît d'être* ».

Néanmoins, le philosophe allemand considère que la conception platonicienne du rapport de l'image au modèle « n'épuise pas la valence ontologique de ce que nous appelons une image ». Ainsi, il va se tourner vers le concept latin de *repraesentatio* ou de « représentation-suppléance » et vers le droit canonique médiéval. A partir de là il va découvrir son propre concept de (re)présentation *(Darstellung)*[245]. Gadamer observe que le mot *representatio*, qui était un mot familier aux Romains, change complètement de sens au contact de la pensée chrétienne. Il prend de la sorte le sens de *suppléance* au lieu de copie ou de représentation plastique ou de « règlement complet du prix d'achat » (sens commercial). « *Repraesentare* signifie rendre présent ». Ainsi, dans le droit canonique le mot prend le sens de suppléance légale. Le « représentant-suppléant » a, du point de vue juridique, le pouvoir d'exercer les droits de la personne représentée. Il rend présente la personne représentée, qui est absente. Le « représentant-suppléant » dépend donc de la personne représentée et vice-versa. Autrement dit, dans une optique juridique il ne s'agit pas de deux personnes – le représentant et la partie représentée – mais d'une seule. Suite à cette analyse, nous comprenons mieux la raison pour laquelle l'image est toujours

---

[244] Gadamer donne l'exemple du miroir qui reflète une image et non une copie : « c'est l'image de ce qui se représente dans le miroir et elle est inséparable de sa présence ». « Ce qui se montre dans le miroir, c'est l'image du représenté, c'est "son" image (non celle du miroir) » (*ibid*., p. 156-157).

[245] Nous observons qu'à cause de la critique heideggérienne du caractère représentationnel de la pensée moderne Gadamer évite le concept de *Vorstellung*, qui est communément traduit par *représentation*. Mais il souligne le fait que le concept de *représentation* critiqué par Heidegger comporte une orientation subjective. Celle-ci « provient de la subjectivation du concept d'idée au XVIIe siècle » et elle n'a rien à voir avec le sens du latin classique ou du droit canonique.

représentative : elle re-présente dans le sens de suppléance. À travers l'image, ce qui est représenté est rendu présent ou « parvient à la représentation (*Darstellung*) ». L'image rend donc le modèle présent ; elle n'est pas une copie du modèle. En d'autres termes, « ce n'est que grâce à l'image que le modèle (*Urbild*) devient proprement l'original *(Ur-bild)* ; [...] c'est l'image seule qui permet au représenté de prendre véritablement corps en image »[246].

Pour retourner à l'œuvre d'art, nous nous expliquons mieux ce que Gadamer veut dire par *l'art est mimétique* : l'art met en image la réalité. La réalité se montre comme ce qu'elle est en *son* image. L'art ne copie pas la réalité, mais à travers l'art la réalité est rendue présente en tant que telle. Il s'agit en fait d'une métamorphose de ce qui est présenté en un autre ordre de réalité ; une métamorphose qui apporte « un surcroît d'être ». Dans l'expérience de l'art, on reconnaît la *vérité* de *notre* réalité, mais on ne différencie pas l'image du modèle, la réalité représentée de la « vraie » réalité. On reconnaît donc *notre* réalité et non pas la copie ou l'image de celle-ci : il n'y a pas de distinction pour *nous* entre la réalité et la copie, entre la réalité et l'image. La *mimèsis* de l'art signifie, ainsi, rendre manifeste le modèle d'une manière singulière : le modèle n'a jamais été manifeste de la sorte. Elle révèle quelque chose sur le modèle qu'on ne savait pas, qu'on a « oublié » ou qu'on n'a pas « vu ». Elle est indispensable à l'advenir de la vérité et à la *re-connaissance* (*anamnèsis*).

L'*anamnèsis* désigne donc, chez Gadamer, le phénomène de la *reconnaissance,* celui qui rend complet l'expérience de l'art. À travers elle on reconnaît l'*essence* de ce qui est représenté, imité, ou ce qui est déjà « connu » devient, à travers sa reconnaissance, connu en son essence. Lorsqu'on reconnaît quelque chose, on connaît plus que ce l'on en savait avant. Ce phénomène essentiel de l'expérience de l'art ne sera pas développé dans *Vérité et méthode*. Qu'est-ce que Gadamer veut donc dire par *anamnèsis* ? Pourquoi caractérise-t-il l'anamnèse chez Platon comme la recherche des essences « dans l'idéalité du langage », dans les *Logoi ?* Gadamer donne davantage d'indices pour comprendre ses affirmations dans les publications postérieures à *Vérité et méthode*. Il dit que Platon voulait montrer qu'on ne peut connaître ou « voir » les choses dans leur vérité que « dans le miroir du discours » ; on ne connaît que de manière dialogique et progressive. Selon Platon, commente Gadamer, « toute connaissance n'est ce qu'elle est qu'en qualité de reconnaissance. Une connaissance "première" est tout aussi impossible qu'une première

---

[246] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 160.

parole »[247]. Autrement dit, Platon désigne par l'anamnèse le processus par lequel l'homme en tant qu'être fini parvient à la connaissance. L'homme connaît la réalité seulement en *image* et jamais *en soi* ; l'homme connaît seulement en reconnaissant. Il n'y a pas, en fait, de réalité en soi, mais seulement une réalité *mise en image*, c'est-à-dire mise en mots. Et l'homme n'est jamais dépourvu de toute « connaissance » de la réalité, parce qu'il est toujours d'une manière implicite ou « oublieuse » dans un rapport *langagier* avec celle-ci. Mais il ne connaît l'*essence* de sa réalité ou la réalité comme ce qu'elle est qu'à travers la *reconnaissance*, ou dans l'image, dans les *Logoi*. « Reconnaître, c'est percevoir ce qui, dans le fugace, demeure »[248]. L'anamnèse platonicienne serait, selon Gadamer, cette *extraction du permanent hors du passager*[249] à travers l'explicitation du langage. Il est clair que le philosophe allemand n'a pas simplement repris le concept platonicien, mais qu'il l'a repensé en l'insérant dans sa compréhension d'une herméneutique universelle. Mais il ne nous semble pas que sa redécouverte de l'anamnèse reste complètement étrangère à la pensée platonicienne. Gadamer remarque que Platon ne pouvait pas parler tout simplement de l'anamnèse en tant que ressouvenir de la connaissance dans une vie antérieure ou en tant que capacité de connaître innée à l'homme. Platon cherchait plutôt à rendre compte de la finitude humaine ou du mode d'être de la pensée finie de l'homme. Ainsi, pour l'être humain, le *locus* de la vérité ne serait pas le passé, la vie antérieure, mais le *langage*, le *logos*. Celui-ci représente la seule manière de « voir » la réalité, puisque pour l'homme il n'y a pas de vision *pure* de l'essence en soi. Le langage constitue le *locus* où se couvre et se découvre à la fois l'*essence* des choses[250]. Le *logos*, qui est pour Platon essentiellement dialogique, désigne le lieu de rencontre de la vérité pour un être fini. « On ne parvient à la connaissance qu'en participant à l'échange langagier. Et c'est en ce sens que Platon découvre la discipline de la dialectique [...] »[251].

Pour le Platon de Gadamer, ce qui importe « ce n'est pas de savoir sous quels concepts on doit penser la relation des phénomènes à l'Idée une, [...] mais il est de savoir

---

[247] H.-G. Gadamer, *L'Art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, traduit de l'allemand par M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 129.

[248] H.-G. Gadamer, *L'Actualité du beau*, *op. cit.*, p. 137.

[249] Robert Dostal, « La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis* » in *op. cit.*, p. 40.

[250] Même s'il semble que Gadamer se fait ici l'écho de la conception heideggérienne de la vérité, il se différencie en fait de Heidegger en assumant la composante dialogique de la vérité retrouvée chez Platon.

[251] *Ibid*., p. 46.

comment dans notre pensée, l'Un peut au fond être plusieurs et le plusieurs Un »[252]. Suite à l'analyse gadamérienne sur la différence entre la copie et l'image, on voit bien que le philosophe allemand suggère que le véritable problème de Platon n'était pas d'expliquer le type de relation de la copie au modèle, mais la manière dont le modèle peut être (présent dans) *ses* images et que toutes les images peuvent être (présentes dans) le modèle. Ainsi, selon Gadamer, la question pour Platon était celle de l'un et du multiple : comment faut-il expliquer le fait que tout en étant *apparence* d'une Idée, l'apparence et l'Idée soient une ; et que tout en étant Idée en soi, l'Idée apparaisse en plusieurs instances ?[253] Selon cette interprétation, « le monde sensible » de Platon semble donc désigner plutôt la manière dont les Idées s'y représentent qu'une simple *copie* de celles-ci ; c'est en fait la seule manière dont les Idées se rendent *présentes* pour l'homme. La réalité sensible serait donc essentiellement mimétique. Et pour l'homme elle se montrerait seulement dans le langage. L'homme reconnaît en effet, à travers un travail dialogique, la *vraie réalité* comme *présente* en son image[254]. L'image chez Platon, comme l'observe M.-L. Desclos[255], représente une « étape indispensable de l'ascension vers ce qui est réellement réel ». L'homme, en tant qu'être fini, ne peut pas accéder directement à l'intelligible, il a besoin d'un intermédiaire. Ainsi, pour l'homme, l'image représente la *voie d'accès* à l'intelligible. L'image est donc, pour lui, première et le modèle second[256]. Autrement dit, de son point de vue, la réalité sensible est première et la « réalité réelle » seconde. Il ne faut donc pas comprendre l'image comme quelque chose d'imparfait par rapport au modèle, mais comme la manière dont le modèle se donne à la compréhension humaine.

---

[252] H.-G. Gadamer, *L'Art de comprendre*, *op. cit.*, p. 271.

[253] Voir aussi Robert Dostal, « La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis* » in *op. cit.*, p. 45.

[254] Gadamer recommande même qu'on lise les dialogues platoniciens « mimétiquement » (voir H.-G. Gadamer, *La Philosophie herméneutique*, traduit de l'allemand par J. Grondin, Paris, PUF, 1996, p. 52). Les dialogues de Platon sont véritablement mimétiques et l'expérience de la lecture des dialogues serait donc pour nous une *anamnèsis*.

[255] M.-L. Desclos, "Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000 (3), p. 301-327. Pour la discussion détaillée de cet article et de ses implications pour l'anamnèse platonicienne voir le *chapitre* 1.3 de notre travail. Ici nous ne faisons que reprendre les idées générales de l'analyse sur le rôle de l'image et sur le sens de la *mimèsis* chez Platon.

[256] *Ibid.*, p. 312.

Néanmoins, demeure toujours la question qui porte sur l'interprétation que nous pourrions donner de l'*anamnèsis* chez Gadamer. Ses affirmations elliptiques ne clarifient pas vraiment sa conception. Pour cette raison, les commentateurs ont choisi de rendre compte de ce concept en s'appuyant sur l'ensemble de la pensée gadamérienne, qui repose sur l'établissement d'une herméneutique philosophique universelle. Mais, comme nous l'avons déjà observé, cela n'explique pas le caractère *spécifique* de l'anamnèse dans l'expérience de l'art. Avant de passer à l'explication de cette observation, il faut se pencher sur l'analyse du rôle de l'anamnèse dans l'herméneutique. L'exégèse de Pierre Fruchon[257] montre que l'appropriation gadamérienne de l'anamnèse s'inscrirait dans la question du « cercle de l'interprétation » : le « lien nécessaire de la compréhension à la "précompréhension" qui en assure la possibilité mais qu'elle modifie en retour »[258]. Fruchon s'appuie, pour sa démonstration, sur quelques études de Gadamer sur la philosophie grecque. Ainsi, il révèle une des questions fondamentales de la pensée gadamérienne : le propre du « savoir pratique » est l'engagement dans la « quête du bien ». Il s'agit de la question du « bien dont l'homme porte en son être la "pré-compréhension" anticipatrice, celle que le dialogue tente d'élever à la compréhension »[259]. Il est évident que le philosophe allemand se tourne vers le savoir socratique ou la φρόνησις de Socrate – la « vertu du savoir pratique ». Cette préoccupation pour la φρόνησις socratique représente en fait, aux yeux de Gadamer, ce qui unit ou relie Platon à Aristote. Le savoir pratique se distingue de tout savoir théorique ou technique, de tout savoir qui peut être appris et transmis, ou acquis et possédé[260]. Il serait irréductible à une science ou à une τέχνη. Comment parvient-on donc à un tel savoir ? Si nous regardons la figure de Socrate, nous observerons que sa φρόνησις est lié étroitement à un art : la dialectique. Socrate dialogue et se « laisse dialoguer ». C'est sur cette toile de fond que vient se greffer le *savoir pratique*. Socrate éduque son « regard » à travers l'expérience dialogique. La « fermeté de son être » - l'« unité du λόγος et de l'ἔργον » - renvoie à une discipline : celle qui consiste à interroger et à chercher. Il ne s'agit pas seulement, dit Fruchon, du fait que Socrate *fait ce qu'il dit*, mais qu'il peut « articuler en raison » sa « vision fragile » du bien. C'est en fait ce dernier aspect qui rend possible le premier. L'existence dialogique de Socrate réalise l'unification

---

[257] Pierre Fruchon, *op. cit.*

[258] *Ibid*., p. 355.

[259] *Ibid*., p. 340.

[260] Voir *ibid*., p. 341-350.

du λόγος et de l'ἔργον en son être. Nous pourrions dire que le savoir de Socrate ne consiste pas dans une « sédimentation » des définitions et des informations acquises, mais dans un comportement ou dans un mode d'être. Socrate est pourvu d'un savoir non pas en tant que τέχνη, mais en tant que *mode d'être*.

Fruchon observe ensuite que le philosophe allemand conçoit l'anamnèse platonicienne comme une façon de rendre compte « du paradoxe socratique d'un savoir que l'on ne pouvait apprendre comme une τέχνη ou une science »[261]. L'introduction de l'anamnèse, continue Fruchon, devrait indiquer que le savoir socratique du bien pourrait être « cherché » et appris, « comme savoir d'un non-savoir, qui n'est pas pure ignorance mais "pré-savoir" qui oriente la recherche ». L'enseignement de Socrate se caractérise, selon Gadamer, par le fait qu'il cherche « à convaincre de non-savoir et par là à 'imposer l'urgence de la donation de raison et du savoir ». Autrement dit, l'appel fait par Socrate, c'est l'appel à l'*action dialogique* : à entrer dans le « jeu des questions et des réponses », dans le « jeu de paroles qui cherchent l'entente ». Dans le contexte mythique de l'exposition de l'anamnèse, est décrit un savoir acquis dans une vie antérieure et un souvenir qui lui est postérieur. Mais tout cela veut faire entendre en fait, selon Gadamer, « la contemporanéité du savoir au non-savoir et, en elle, le lien interne de la connaissance à la reconnaissance ».

En outre, Gadamer s'appuie sur la forme de l'exposition de l'anamnèse : le dialogue. Les « doctrines » platoniciennes prennent toujours la forme du dialogue. Cela signifie que Platon s'adresse toujours au lecteur et l'invite, selon Fruchon, « à la compréhension de ce qu'il est, il l'invite à la "compréhension de soi" ». La lecture du dialogue se répercute de manière existentiale dans l'être du lecteur. Le dialogue l'invite à persévérer dans l' « interrogation de soi » ; une interrogation qui ne consisterait pas dans la simple introspection, mais dans le fait de se mettre soi-même – c'est-à-dire ses « pré-jugés », ses « anticipations » ou sa « pré-compréhension » du bien – dans le jeu des questions et réponses, afin d'atteindre l'entente sur le bien. Ainsi, non seulement les interlocuteurs de Socrate sont invités à chercher et à persévérer dans leur recherche, mais nous le sommes nous aussi, en tant que lecteurs du dialogue. Nous sommes appelés à la quête ultime et permanente de l'homme : celle du « savoir du bien ». Il ne faut donc pas comprendre la recherche de l'esclave dans le *Ménon* comme la quête d'une connaissance

---

[261] *Ibid*., p. 350.

géométrique. L'exemple mathématique, observe Fruchon, ne fait qu'introduire « à l'essence même de la "recherche", de l'accès au savoir ». Mais ce qui demeure dans l'arrière-plan de l'interrogation socratique de l'esclave, c'est toujours la « quête englobante » du bien, « quête incessante aussi et qui s'affermit d'elle-même en pouvoir, non seulement de connaître mais d'être, à mesure que l'on y persévère »[262].

De même, dans le *Phédon*, l'anamnèse n'est qu'apparemment le processus permettant de « surmonter un oubli » ou de reconquérir « un savoir perdu ». Le vrai problème posé dans ce dialogue, c'est le problème de la *compréhension*.

> Le problème n'est pas en effet de savoir comment la remémoration vient ici surmonter un oubli, comment un savoir perdu peut être rendu au présent mais de montrer comment, à l'intérieur même du présent, la rencontre d'une donnée nouvelle est éclairée par le savoir préalable, lui-même présent, qu'elle éclaire en retour : reconnaissance de la lyre comme lyre de l'ami, « connaissance nouvelle de ce qui était déjà connu », interprétation d'une présence nouvelle à la lumière d'une autre présence qui la précédait et qu'elle fait apparaître sous un jour inédit[263].

L'anamnèse serait donc, pour Gadamer, du point de vue de sa théorie herméneutique, la description de l'essence de la « recherche » ou de l'essence de la compréhension – en tant que liaison étroite et nécessaire entre « pré-compréhension » ou « connaissance », d'un côté, et « compréhension » ou « reconnaissance », de l'autre. C'est la circularité non-vicieuse de l'interprétation : la « précompréhension » assure la possibilité de comprendre, tout en étant modifiée au cours du processus de compréhension. La différence par rapport à Heidegger consisterait, selon cette interprétation de l'anamnèse gadamérienne, dans le fait que Gadamer insiste sur l'importance de ce « pré-savoir » qui oriente la « recherche » ou la compréhension. Ce « pré-savoir » est identifié, comme nous l'avons déjà dit, à la tradition. L'anamnèse serait ainsi ce qui assure en nous, en assumant la tradition, la possibilité de développer une *quête du bien*, d'apprendre un « savoir pratique ». En tant qu'être historique, l'homme ne cherche jamais le *bien* sans avoir déjà une « idée » de ce qu'est le bien.

---

[262] *Ibid.*, p. 355.

[263] *Ibid.*, p. 355-356.

2.5. L'anamnèse – entre art et philosophie

Nous ne pensons pas que l'anamnèse, chez Gadamer, se réduit uniquement à cette acception générale-herméneutique. Si nous réfléchissons au fait que l'anamnèse n'apparaît dans l'*opus magnum*, *Vérité et méthode*, que dans la première partie, alors nous pouvons aussi concevoir le phénomène comme étant spécifique à l'expérience de l'art, ou comme rendant à celle-ci sa spécificité. Cela veut dire que l'expérience de l'art, en tant qu'anamnèse, renvoie à une expérience singulière de l'existence humaine, qui rompt dans un certain sens avec la compréhension et avec l'explicitation *naturelle* du bien, du monde. Il est ainsi probable qu'elle ressemble à une autre expérience exceptionnelle, celle de la philosophie ou celle de la θεωρία. Cette affinité entre philosophie et art, et entre celles-ci et l'anamnèse ne repose pas sur une interprétation arbitraire de la pensée gadamérienne, mais sur quelques aspects essentiels qui n'ont pas été développés par les commentateurs : le *rôle* du « sujet » dans l'expérience de l'art, la *temporalité* ou, encore mieux, l'*intemporalité* qui la caractérise, et le *propre* de la connaissance en tant que *reconnaissance* par rapport à la compréhension en tant qu'explicitation[264] d'une « pré-compréhension ».

En outre, l'affinité entre l'expérience de la philosophie et l'expérience de l'art ne désigne pas une identité entre les deux, mais le fait que ces deux expériences partagent une même « structure ». Cela se révèle plus clairement si nous prenons en compte le fait que le philosophe allemand pense l'expérience de l'art d'un point de vue ontologique, à savoir philosophique. Il ne nous fournit pas une nouvelle théorie esthétique ; l'enjeu de son analyse est ontologique. En d'autres termes, Gadamer décrit l'expérience de l'art dans la qualité de « spectateur » de cette expérience. Ainsi nous considérons que Gadamer, en parlant de l'expérience de l'art, met en jeu une expérience de la philosophie en tant qu'anamnèse, qui s'apparente à l'anamnèse de l'expérience de l'art. Tout comme

---

[264] L'explicitation ou l'interprétation désigne la structure de l' « en tant que » (*etwas als etwas*) : le fait que quelque chose apparaît comme quelque chose, à savoir comme ce qui est en tant que tel. À travers l'explicitation, « quelque chose devient ce qu'elle *est* selon l'essence qui lui est propre » (voir László Tengelyi, « l'Expérience et l'expression catégoriale » in *Les Cahiers de l'ATP*, février 2003). Il s'agit en fait de la description heideggérienne de la structure du comprendre. L'explicitation élabore et modifie la « pré-compréhension » ou le « pré-savoir » du comprendre. Toute compréhension est aussi déjà une explicitation, à savoir une « reconnaissance » des choses comme telles : le marteau se montre *comme* marteau, à savoir comme instrument ou comme outil, et non pas comme un objet en métal auquel j'attribue ultérieurement une certaine utilité. Autrement dit, toutes les choses apparaissent *comme* des choses ayant une certaine utilité.

l'expérience de l'art, l'expérience philosophique *reconnaît* la vérité ou l'essence d'une *expérience* ou d'une *Darstellung* de la réalité.

À propos du rôle du « sujet » dans l'expérience de l'art, nous voudrions nous appuyer sur deux passages de *Vérité et méthode* qui traitent de l'apparition du « spectateur » dans le jeu et la question de la *participation* à l'expérience de l'art. Gadamer insiste sur le rôle central du « spectateur » pour l'art en tant que jeu. Il souligne ce trait particulier : à travers son ouverture au « spectateur », le jeu n'est pas falsifié, mais, au contraire, il est rendu complet. C'est à travers le « spectateur » que le jeu « accède à la représentation » : « En fait, c'est celui qui ne participe pas au jeu et se contente de regarder qui fait du jeu l'expérience la plus authentique : c'est à lui que le jeu se représente tel qu'on l' "entend". En lui le jeu s'élève pour ainsi dire à son idéalité »[265]. Mais le fait que le jeu se transforme en « spectacle », et qu'il devient ainsi art, produit une inversion entre le « spectateur » et le « joueur », car dans le « spectacle » le « spectateur » prend la place (ontologique) du « joueur » : « c'est lui, et non le joueur, pour qui et en qui le jeu se joue »[266]. En fait cette distinction s'annule, parce que ce qui compte c'est le jeu lui-même, ce qui est « dit » dans le jeu de l'art ou son « contenu de sens »[267]. Pourtant, il nous semble important que Gadamer insiste sur le « spectateur » et sa *participation* au jeu de l'art. Comment faut-il comprendre cette « participation » de celui qui « regarde » ? Le « spectateur » *participe* à l'expérience de l'art, mais d'une manière particulière : sa participation prend la forme d' « assister à », de « présence à » ou d' « observer ». En d'autres termes, ce n'est pas celui qui peint vraiment le tableau, qui joue sur la scène de théâtre, mais il est néanmoins celui qui *reconnaît* comme vrai ce qui est représenté.

Pour mieux comprendre cette affirmation, il faut se tourner vers l'analyse de la θεωρία effectuée par Gadamer[268]. Le philosophe allemand remarque que le fait d' « observer » ou d' « assister à » ne désigne pas *rester à l'extérieur et regarder* objectivement les choses, ou *être co-présent* à quelque chose qui aurait lieu sous nos yeux. « Assister à quelque chose, c'est plus que la simple co-présence à quelque chose qui est également là. Assister à, c'est prendre part »[269]. D'après Gadamer, le fait d'être spectateur

---

[265] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 127.

[266] *Ibid.*, p. 128.

[267] *Id.*

[268] *Ibid.*, p. 142-144.

[269] *Ibid.*, p. 142.

signifie « un mode authentique de participation ». Cette affirmation s'appuie sur le concept de « communion sacrale qui se trouve à la base du concept grec originel de θεωρία » et non pas sur l'acception courante de la « théorie » ou d'une « vie théorique »[270]. Le θεωρός est celui qui « participe à une délégation envoyée à une fête ». Le fait d'*assister* à la fête représente la seule fonction du θεωρός. Le θεωρός est celui qui prend part à la fête *par sa présence* ou en étant *spectateur*. Lorsqu'il fait ressortir le sens archaïque de la θεωρία, Gadamer va critiquer ce qu'il appelle la vision métaphysique grecque de la θεωρία selon laquelle le *Noûs* serait purement présent « à l'étant véritable » ou à ce qui est « véritablement réel ». La θεωρία ne représente pas la pure contemplation ou la vision détachée. Elle n'est pas « une attitude de la subjectivité » ou un effort de « voir » les choses en leur essence. On devrait plutôt concevoir la θεωρία à partir de ce qui est contemplé. La θεωρία est une manière de s'absorber complètement dans quelque chose. Elle est « une véritable participation, non un agir, mais un pâtir *(pathos*[271]*)*, saisissement et ravissement

---

[270] Comme l'observe Luc Langlois (« La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et méthode* », in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 53, No. 1, février 1997, p. 69-87), Gadamer s'oppose ainsi à cette acception courante de la *théorie*. Il s'agit en fait de s'opposer à un idéal d'une « vie théorique », « d'une existence toute consacrée à la contemplation et à un savoir désintéressé voulu pour lui-même », qui « a longtemps représenté pour la philosophie l'achèvement et la réalisation la plus éminente de la vie humaine ». Gadamer réalise cela en se tournant vers l'origine grecque du concept. Langlois nous fournit une image plus détaillée de l'analyse gadamérienne et il remarque que ce mot « a d'abord revêtu une signification religieuse, qui rappelle à notre souvenir ce qui la lie à l'ordre de la contemplation et du pur regard : elle désignait initialement l'expérience propre du *theôros*, de celui qu'envoyaient les cités grecques en députation aux jeux panhelléniques et qui, en regardant le spectacle qui s'offrait à lui (par la *theôria* donc), s'abîmait dans cet événement sacral au point de s'oublier lui-même ». Une deuxième signification, plus tardive, du terme *theôria* se trouve dans le champ de la cosmologie où, « sans rien abandonner de sa vocation de "spectatrice" » - « c'est au spectacle du cosmos, à son ordre immuable et à ses objectivations fixes que doit selon elle se vouer le philosophe dans sa recherche des *archai* »-, le mot désigne l'idée de *participation* à l'ordre du monde. Mais, remarque Langlois, « derrière cet idéal de *participation* à l'ordre du monde qui consacre la *theôria* comme forme suprême de la *praxis*, se dissimule cependant le désir, qui gît au cœur de la métaphysique, de réduire tout ce qui est à la pure saisie noétique et à la captation du concept (…) ». De tout cela Gadamer voulait uniquement retenir l'idée que *theôria* est essentiellement « pratique » et qu'elle est une forme de *participation* à l'ordre du vrai.

[271] Il ne faut pas entendre par *pathos* la même chose que le *pâtir* en français, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un sujet qui souffre ou subit une action. En grec ancien (cf. Jean Humbert, *Syntaxe grecque*, (3e édition), Paris, Klincksieck, 1972), il est difficile de définir les voix d'une manière précise : l'actif, le moyen et le passif. Même si on dit généralement que l'actif implique une *activité*, le passif un *état* et le moyen exprime à

par le spectacle »[272]. Ainsi Gadamer essaie de montrer que l' « observation » du « spectacle » par le « spectateur » ne peut jamais être réduite à une « pure » contemplation ou à une vision instantanée et détachée, mais qu'il s'agit plutôt d'une participation sous la forme *d'être absorbé*. Autrement dit, le « spectateur » n'assiste pas à quelque chose dans le sens ou il en serait *le témoin* ou celui qui constate quelque chose qui se passe « sous ses yeux », mais dans le sens où il aurait à *seconder* ou à *aider à* ou à *accompagner* l'accomplissement de quelque chose. Le spectateur est dans l'expérience de l'art celui qui seconde la réalisation du sens. Cela signifie que ce n'est pas le spectateur qui s'engage dans une recherche intentionnelle du sens dans l'œuvre d'art ou qui donne le sens à l'œuvre, mais qu'il prend part à ou qu'il s'oublie dans une réalité qui le dépasse ; cependant, l'œuvre d'art à son tour prend du sens seulement parce qu'il y est présent, parce qu'il y participe. La participation du spectateur se caractérise par un oubli de soi. En participant, observe Gadamer, le spectateur *est hors de soi*. Pourtant, il ne s'agit pas d' « une simple négation de la présence à soi », c'est-à-dire d'une espèce de folie. Gadamer reprend ici la revalorisation platonicienne de la *mania* dans le *Phèdre*. Pour Platon, la *mania* représente le fait d'être projeté hors de soi-même et de ne se posséder plus, mais afin *d'être à quelque chose d'autre*. Quand la *mania* de l'Éros s'empare d'une âme, celle-ci est poussée vers le « haut » en étant détachée « des choses d'ici-bas ». Le regard de l'âme est détourné vers autre chose. Ce qui conduira Gadamer à déclarer que :

---

la fois *une activité et un état* (p. 100). Mais ce qui est plus important pour notre propos c'est le fait que le passif en grec « n'est pas simplement, comme on a tendance à le croire, l'*envers* de l'actif » (p. 107). Le passif est « profondément engagé dans le moyen ». Il n'y a, en fait, « que deux voix *fondamentales :* l'*actif* et le *moyen* » qui ont « à leur base l'opposition entre l'*objectif* et le *subjectif* » (p. 100). Ainsi, le passif s'est formé « aux dépens du moyen ». Il est donc subordonné au moyen et indépendant par rapport à l'actif (p. 109). Mais, même entre l'actif et le moyen, il est difficile de distinguer, car les deux peuvent exprimer l'idée d'une action ou d'une *activité efficace*. On pourrait, pourtant, les distinguer en général par le fait que « le moyen exprime que l'action accomplie possède aux yeux du sujet une *signification personnelle »* (p. 103). Le passif exprime donc un état, mais cela n'exclut pas l'idée d'un sujet qui, nous pourrions dire, fait l'*action de subir* ou *fait faire* le subir. Il ne s'agit donc pas, dans le cas du *pathos*, comme nous le verrons aussi dans l'analyse gadamérienne du « spectateur », d'un sujet qui subit tout simplement une action, à savoir une passivité absolue. Le sujet est toujours *actif* dans ce « pâtir », car le sujet doit s'adonner et s'abandonner au subir.

[272] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p.142.

> [...] l'être-hors-de-soi est la possibilité positive d'être totalement à quelque chose d'autre. « Présence à » qui est oubli de soi : ce qui constitue l'essence du spectateur c'est qu'en s'oubliant il se voue au spectacle. L'oubli de soi est ici toute autre chose qu'un état négatif, car il procède de l'abandon total à la « chose », qui constitue la contribution positive propre au spectateur[273].

Ce que nous souhaitons retenir de cette analyse du sujet en tant que *spectateur* c'est que par sa participation, celui-ci rend complète l'expérience de l'art. Plus précisément, ce qui nous intéresse, c'est le mode d'être de l' « observation » du « spectateur ». La vision « théorique » du « spectateur » de l'art ressemble à une autre forme de *théorie* : la pensée *théorique* par excellence, la philosophie. Les deux représentent en fait « les différentes modalités de l'expérience humaine de la vérité »[274]. Les deux, en vertu de leur « structure » de la reconnaissance (*anamnèsis*), nous « met[tent] en présence de l'"essence permanente" » en nous métamorphosant. On accepte tout cela plus facilement si on prend en compte l'idée que la philosophie n'a jamais été une forme de contemplation ou de vision détachée, et « un savoir désintéressé voulu pour lui-même ». En tant que θεωρία, la philosophie est plutôt conçue comme « la forme suprême de la πρᾶξις ». R. Dostal souligne que cette idée, selon laquelle la théorie est la plus haute forme de la pratique, se soutient chez Gadamer par l'appel aux grecs (Platon et Aristote). Ainsi, parler de la théorie de cette manière repose sur le fait que

> [...] par elle, grâce précisément au langage, nous prenons littéralement « langue avec » le permanent, l'essentiel, le véritable – toutes modulés temporellement, selon Gadamer. La théorie est à concevoir comme un genre de la pratique humaine (ou, mieux peut-être, comme un vaste ensemble de pratiques humaines incluant la science, l'art et la philosophie), car elle constitue un mode d'être-au-monde, un mode d'être humain. S'agissant de notre condition humaine, Gadamer soutient que l'homme « est, au plus profond de lui-même, un "être théorique" ». [...] « La *theôria* est elle-même une *praxis* ». [...] Ce qui rapproche donc à ses yeux la théorie de la pratique, c'est que, selon Platon et Aristote, l'homme est à comprendre comme un être en quête du bien, c'est-à-dire du meilleur[275].

---

[273] *Ibid.*, p. 143-144.

[274] Robert Dostal, « La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis* » in *op. cit.*, p. 51.

[275] *Ibid.*, p. 50-51.

La *théorie* ne suppose donc ni le fait de rompre les liens avec notre monde et s'exiler dans l'au-delà ni celui de s'opposer essentiellement au concret, à la pratique. Selon Gadamer, la *théorie* constitue un mode d'être humain, c'est-à-dire une manière de comprendre, en son *essence*, le monde, soi-même et autrui. Elle représente une manière de « voir » et de se rapporter au monde en son *essence*. Il s'agit de *participer* à l'ordre du vrai par le fait d'être le « spectateur » du monde. Pour ces raisons, la théorie représente la plus haute forme de pratique, celle qui se préoccupe de l'*essence* de toute pratique humaine, celle qui englobe toute pratique humaine. Elle représente le *ce-vers-quoi* la pratique s'achemine. En outre, ce que nous comprenons au niveau « théorique » nous modifie au niveau « pratique » ; ce que nous « observons » ne nous reste pas extérieur, mais il s' « applique » à nous, il devient constitutif de ce que nous sommes et nous serons[276].

La philosophie serait ainsi, pour Gadamer, une forme de participation au « spectacle » du monde et de la vie. La philosophie, comme l'art, présente une vocation de « spectatrice ». La participation véritable au « spectacle » de la vie c'est devenir son « spectateur » (θεωρός). La communauté des *visions* - de la philosophie et de l'art – pourrait être observée plus clairement si nous pensons à un trait essentiel de l'œuvre d'art en tant que jeu ou en tant que « représentation pour... » : à la différence du jeu comme tel, le jeu de l'art se caractérisait par le fait d'entrer dans un « jeu de perspectives » ou dans le « champ de vision ». L'art et la philosophie partagent donc la *perspective de la troisième personne*. Cela ne désigne pas une extériorité de celui qui « regarde » par rapport à ce qui est « regardé ». Il ne s'agit pas d'un sujet qui « voit » un objet. C'est plutôt la *manière d'être*

---

[276] Comme l'observe Richard J. Bernstein (« From Hermeneutics to Praxis » in *The Review of Metaphysics*, Vol. 35, No. 4, juin, 1982, p. 823-845), pour Gadamer, les sciences humaines représentent des *disciplines morale-pratique*, car elles ne se préoccupent pas de « l'acquisition d'une connaissance "théorique" de ce qui est inconnu et étranger ». Elles mettent en jeu une connaissance pratique et « une vérité qui façonne notre *praxis* ». Bernstein remarque que Gadamer effectue une fusion entre l'herméneutique et la *praxis* par l'appropriation du concept aristotélicien de *phronesis.* La *phronesis* représente, commente Bernstein, une « forme de réflexion et connaissance qui implique une médiation distincte entre l'universel et le particulier ». Cette médiation ne se réalise pas à travers une méthode ou à travers l'application d'« un universel pré-donné et prédéterminé à un cas particulier ». Gadamer souligne, dit Bernstein, le fait que la *phronesis* renvoie à une forme de connaissance qui nous fournit, avec chaque situation concrète de notre vie, avec chaque *situation d'action*, un « savoir-faire éthique ». A travers ce savoir, dans chaque situation d'action, ce qui est universel et ce qui est particulier se co-déterminent. Nous n'insisterons pas insister davantage sur l'analyse gadamérienne de la *phronesis.* Nous ne cherchions qu'à esquisser cet enjeu *pratique* de l'herméneutique afin de rendre plus clair le lien étroit entre la philosophie et l'art.

de la *vision* spécifique au « spectateur » ou au philosophe ; ou autrement dit, c'est la *vision* engendrée par l'œuvre d'art elle-même ou par la réalité comme telle, afin qu'elle accède à l'*idéalité*. En d'autres termes, tout comme l'acteur est convoqué par « l'œuvre elle-même » à *jouer*, à « la première personne », son rôle sur la scène, le spectateur est aussi censé « observer », à « la troisième personne », et s'abandonner à la « chose ». Le mode d'être de l'art théâtral, par exemple, se caractérise par la nécessité de la pièce de théâtre d'être jouée et d'être regardée à la fois, afin de se *représenter*. C'est aussi le cas de l'action cultuelle, où le divin ne se manifeste pas sans l'*exécution* du cérémonial et sans la *présence* de la communauté. Ou dans le contexte de la pensée philosophique, *ce qui est* ne se montre comme tel ou en son *essence* qu'à la lumière de « la troisième personne », c'est-à-dire uniquement pour celui dont la réalité n'est pas « vécue » à « la première personne » ou uniquement pour celui qui ne se borne pas à une expérience de « première main » de la réalité, mais qui « observe » la réalité. C'est comme si la réalité n'avait pas de sens si elle n'entrait pas dans un « jeu de perspectives », si elle ne se donnait pas à l' « observation »[277].

Mais ne faut-il pas se demander pourquoi le fait de ne pas vivre la réalité à « la première personne » transforme celui qui l' « observe » en « troisième personne » ? La composante dialogique de toute compréhension ne fait-elle du « spectateur » un « tu » ou un autre « je » ? Tout cela s'éclaircira si nous réfléchissons à ce que nous entendons par « la perspective de la troisième personne ». Comme nous l'avons déjà dit[278], « la perspective de la troisième personne » ne représente pas *originairement* la perspective d'un sujet humain. En d'autres termes, « la perspective de la première personne » et « la perspective de la troisième personne » ne désignent pas le « je » et le « il », mais deux façons de « voir » une réalité ou de « participer » à quelque chose : en tant qu'« acteur » et en tant que « spectateur ». On peut ainsi bien parler d'un « je » ou d'un « tu » qui prend la place de « la troisième personne ». Mais « la perspective de la troisième personne » désigne « formellement » l'idée d'une « extériorité participative ». Il y a ainsi deux manières de « participer » à la *Darstellung* du jeu de l'art ou du « jeu de la réalité » : on peut « participer » soit « de l'intérieur » soit « de l'extérieur », soit en restant à la « proximité » de la chose soit en mettant de la « distance » entre la chose et nous, soit par l'ayant

---

[277] Nous ne développerons pas dans ce chapitre le mode d'être de la pensée philosophique en tant qu'anamnèse. Ceci serait l'objet de notre dernier chapitre.

[278] Voir supra le *chapitre* 2.3 de notre travail.

« vécu » soit par l'ayant « observé », soit dans le « moment du présent » soit dans le « ressouvenir ». L'expérience de l'art et celle de la philosophie sont rendues possibles par la *distance* entre ces deux perspectives, par l' « oubli » qui fait ressortir le représenté en son *essence*. Il s'agit donc du fait qu'il n'y a pas seulement la « perspective » ou le mode d'être de celui qui joue et qui, comme le dit Gadamer, « sait bien quelle chose est le jeu, il sait que ce qu'il fait "n'est qu'un jeu" » ; mais il y a aussi la « perspective » de celui qui « sait ce qu'il "sait" par là », de celui pour qui le jeu représente une *totalité signifiante* et non uniquement *un* jeu. Celui qui *sait* découvre une autre manifestation du sérieux dans le jeu : le fait que le jeu joué lui *dit* quelque chose sur lui-même et sur son monde et qu'il ne peut pas oublier ou éluder tout cela. Or, dans le cas du simple joueur son mode d'être consiste uniquement à « prendre le jeu au sérieux » et à jouer.

Peut-être tout cela se clarifie si nous pensons à la manière dont ces deux « perspectives » peuvent être retrouvées au niveau concret, c'est-à-dire la manière dont le sujet fait l'expérience du fait que la réalité s'ouvre aux « perspectives » différentes. Nous pouvons donner l'exemple de l'opposition que le sens commun met entre l'homme qui *vit* et l'homme qui *observe* la vie - et ainsi fait l'expérience « théorique » de la vie. Il s'agit d'une opposition qu'on retrouve aussi dans la littérature[279], comme celle entre Zorba et l'écrivain (*Alexis Zorba*, Níkos Kazantzákis), Narcis et Goldmund (*Narcisse et Goldmund*, Hermann Hesse), etc. Nous remarquons ainsi que d'habitude l'homme de la « pratique » critique le *détachement* de l'homme « théorique », mais que ce dernier envie l'*engagement* du premier et la *richesse* de sa connaissance implicite. Cette différence dans l'évaluation du mode d'être de l'autre nous semble reposer sur la nature de la connaissance mise en jeu

---

[279] Il ne faut pas lire ces exemples comme désignant une distinction ou une rupture entre deux types humains. Il s'agit plutôt de deux manières de « voir » le monde qui sont en continuité l'une avec l'autre. Il n'est pas question du fait que Zorba représente l'incarnation de tout ce que l'écrivant n'est pas et ne peut pas être, ou que Narcis ne pourrait jamais être comme Goldmund. La raison pour laquelle nous fournissons ces exemples est pour souligner que ces deux modes d'être et de comprendre le monde et la vie ont de la valeur seulement l'un par rapport à l'autre et l'un en continuité de l'autre. C'est le fait de les *représenter* ensemble, comme un tout, qui fait ressortir la spécificité et la nécessité de l'autre. L'un n'a pas de sens sans l'autre, mais uniquement *en rapport* à l'autre. Si, par exemple, Goldmund n'avait pas choisi d'abandonner ses aspirations à la « vie contemplative » ou « théorique » et de quitter le monastère, alors Narcis n'aurait pas pu comprendre rien de sa vie et de la vie en général. Et, inversement, sans Narcis, l'homme « théorique », Goldmund n'aurait jamais pu être l'homme de la « pratique », celui qui « vit » la vie d'une manière « pure » – en non pas celui qui l' « observe ».

par chacun d'entre eux : l'un *connaît* la vie à « la première personne » et l'autre *re-connaît* la vie à « la troisième personne ». La reconnaissance du dernier lui permet de « voir » dans la vie du premier et dans sa propre vie plus que le premier. De même, la connaissance du dernier ne lui permet de « voir » que ce qui sa vie lui fournit comme *connaissance implicite* avec chaque expérience. Mais les deux ressentent leurs « perspectives » sur la réalité comme étant en discontinuité l'une avec l'autre ou comme étant incompatibles. Or, il s'agit en fait de la manière dont la réalité se met en *image* (à travers « la première personne ») et se *découvre* en son essence (à travers « la troisième personne »).

Il est vrai que ces distinctions sont plutôt des abstractions de l'expérience *unitaire* de l'art ou de la pensée philosophique. Nous avons vu que l'expérience de l'art suppose une médiation totale : le « spectateur » se supprime lui-même dans la médiation entre l'œuvre et de la « chose » ; la « chose » se supprime elle-même dans la médiation entre l'œuvre et le « spectateur » ; et l'œuvre se supprime elle-même dans la médiation entre la « chose » et le « spectateur ». Mais nous avons rendu abstraite une expérience unitaire pour en faire sortir sa singularité. Il nous semble que cette singularité consiste dans l'engendrement de ce que nous avons nommé *la perspective de la troisième personne*. C'est la perspective à l'intérieur de laquelle se réalise l'*anamnèse en tant que reconnaissance* ou la perspective qui caractérise toute expérience d'anamnèse. Et cela distingue l'expérience de l'art et la pensée philosophique de toute autre forme de compréhension de la réalité. L'acteur, par exemple, ne peut pas comprendre, tout comme le spectateur, l'œuvre qu'il joue sur la scène sans devenir lui-même « spectateur » de son propre jeu. Ou si nous prenons les exemples des compréhensions quotidiennes : on « sait » toujours déjà ce qu'est une table, on le « comprend » ; néanmoins, cette compréhension n'est pas vraiment une *reconnaissance*, mais plutôt une *connaissance*, c'est-à-dire la « perspective de la première personne », celle qui consiste dans le fait de pouvoir s'orienter dans son monde, pouvoir utiliser la table, la chaise, pouvoir marcher, voir. Il n'y a pas de « surcroît de connaissance », mais il s'agit plutôt d'une connaissance « minimaliste ». En revanche, la table qui apparaît dans un tableau renvoie à autre chose que la simple connaissance de la table dans son utilité : elle pourrait désigner la camaraderie, l'égalité, la communion ou même l'idée qu'elle représente un élément essentiel de ma vie quotidienne et non un simple *objet*. La table n'est plus pour nous la *table de tous les jours*, car elle n'est plus « vue » à « la première personne ». La table devient l' « image » (*Bild*) de la table, c'est-à-dire elle se découvre en son essence ou elle se montre comme on ne l'a jamais vue

à « la première personne ». Ainsi, on ne perçoit plus la table en son utilité ou en tant qu'objet « sous-la-main » ; on « voit » qu'une table ne se réduit pas à sa fonction *ordinaire*. Le tableau de la table nous « dit » davantage que l'utilité de la table toute simple. La mise en *image* de la table engendre la « perspective de la troisième personne », la possibilité que la table soit regardée, dans la *distance*, en son *essence*.

Gadamer fournit un autre exemple :

> Celui qui admire par exemple un célèbre Titien ou un Vélasquez ou un quelconque Habsbourgeois à cheval en se contentant de penser : « Ah, c'est Charles Quint », n'a rien vu du tableau. Ce qui compte, c'est de construire ce tableau de façon à le lire, pour ainsi dire, mot à mot comme tableau pour assembler finalement les éléments de cette construction contraignante dans le tableau lui-même et y rendre présente la signification qui y résonne : celle d'un souverain du monde au royaume duquel le soleil ne disparaissait jamais[280].

Ce qui compte à l'égard de cet exemple n'est pas l'interprétation que Gadamer donne au tableau, mais le fait qu'il introduit une distinction essentielle entre *reconnaissance* (ou « anamnèse ») et *connaissance*. Gadamer veut dire que l'art ne rend pas possible uniquement la simple connaissance d'une chose, c'est-à-dire le fait que, suite à la vision de ce tableau, je *sais* qu'il s'agit de Charles Quint et je *connais* le visage de celui-ci, l'expression de ses yeux, sa stature. Celui qui est mis en image pourrait bien être Charles Quint, mais cela n'a aucune importance, parce que l'expérience de l'art nous fait éprouver autre chose : un *sens* « *meilleur* » ou, plutôt, un *autre sens* de la réalité mise en « image » (*Bild*), à savoir la signification du souverain dans notre monde ou pour notre monde. L'expérience de l'art nous conduit donc à la *reconnaissance* : « c'est ainsi ! », c'est la manière dont les choses *sont vraiment* ou *devraient vraiment être* ; il ne s'agit pas d'un « c'est ceci ou cela », d'une simple adéquation à une réalité. C'est ce que l'art réalise en mettant en image, ou, d'une certaine manière, en mettant à *distance*, en mettant « la chose » *sous les yeux* et non pas *sous la main*. Le tableau devient *expérience* de l'art lorsqu'on métamorphose notre *regard*, notre *perspective*, autrement dit lorsqu'on devient *spectateur*.

La question de la *distance* nous semble essentielle pour la clarification de cette idée de la *perspective de la troisième personne* dont nous avons parlé jusqu'à présent. Il faut donc éviter certains contresens comme, par exemple, celui d'identifier l' « observation » du

---

[280] H.-G. Gadamer, *L'Actualité du beau*, *op. cit.*, p. 50-51.

« spectateur » à l'observation, guidée par une méthode, de la nature par la science. Nous l'avons déjà dit, la vision *théorique* que le « spectateur » porte sur ce qui est représenté n'est pas l'effet de sa volonté de regarder objectivement les choses, et elle n'est non plus une *vision détachée* du représenté. Il est vrai qu'il s'agit, dans un sens, d'une « objectivation », mais celle-ci est l'œuvre de la « chose » elle-même, de l' « œuvre d'art elle-même ». Ainsi, la « perspective » de la troisième personne est une « vision » à laquelle le « sujet » s'a(ban)donne ou dans laquelle il s'inscrit. C'est l'œuvre d'art qui *ouvre* cette « perspective » sur elle-même. La *distance* qu'implique cette ouverture désigne, d'une part, la « distance esthétique » dont parle Gadamer: « le spectateur est relégué dans une distance absolue qui lui interdit toute participation à la poursuite de buts pratiques », une distance « requise par la vue qui rend possible la participation véritable et complète à ce qui est représenté »[281]. Mais, d'autre parte, nous croyons qu'elle signifie aussi être relégué dans une distance absolue par rapport à ce qui est représenté. Il s'agit donc d'une double rupture de la « première personne » : je ne « vis » plus dans mon monde « déterminé par le sérieux des buts », mais je ne « vis » pas non plus dans le monde de l'œuvre d'art. Mon mode d'être, c'est celui de l' « observation », de la « troisième personne ». Je participe à l'expérience, mais non pas de la manière de tous les autres participants ; moi, je participe d'une façon particulière : je reste « à l'extérieur » et je prends le *rôle nécessaire* de celui qui *reconnaît* et *affirme* ou « témoigne ».

La *distance* paraît être ce qui caractérise l'*anamnèsis* en tant que reconnaissance. Nous pensons que la notion de « distance » renvoie à la structure même de l'anamnèse de l'expérience de l'art. Du point de vue formel, l'anamnèse en tant que *ressouvenir* se définirait comme un *retour vers...* qui *prend la forme de la distance*. Peu importe qu'il s'agisse d'une distance temporelle ou non ; ce qui compte, formellement, c'est l'idée de se retourner vers ou de revenir sur quelque chose qui n'est plus présent là, *sous la main*, et qui est rendu présent en tant que tel, d'une manière singulière *sous les yeux*[282], à travers

---

[281] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p. 146.

[282] Nous faisons référence ici à la distinction heideggérienne (voir M. Heidegger, *Être et temps*, (1927), traduction de l'allemand par E. Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985, §15) entre *Vorhandenheit* (ce qui est simplement présent « sous les yeux ») et *Zuhandenheit* (ce qui est « à-portée-de-la-main »). Le premier terme désigne le mode d'être de l'étant compris en tant qu' « objet », c'est-à-dire qu'il s'agit de l'étant qui est simplement « là-devant » et « observé », la « chose » telle qu'objectivée par la science, sortie de son « utilité ». Le deuxième terme porte sur le mode d'être de l'étant en tant qu'*outil* ou « moyen » pour réaliser quelque chose ; *Zuhandenheit* renvoie à l'idée qu'on rencontre l'étant, *d'abord et le*

l'action même de se re-tourner vers, de re-venir sur. Il n'y a donc pas de ressouvenir s'il n'y a pas d' « oubli », à savoir de *distance* par rapport à l'objet ; et c'est seulement dans la distance que l'objet apparaît en tant que tel. Cela ne veut pas dire que l' « oubli » serait une condition négative du ressouvenir, c'est-à-dire qu'on n'est pas *forcé* de se ressouvenir parce qu'on a oublié, à notre insu, les choses. Mais, bien au contraire, c'est la condition même de possibilité de tout ressouvenir : on se ressouvient grâce à l' « oubli » des choses, au fait de les mettre à distance ou de mettre de la distance entre nous et elles. Cette analyse formelle indique que l'anamnèse implique aussi un côté cognitif : il ne s'agit pas de la simple reprise des choses oubliées, mais de les « voir », en revenant sur elles à distance, plus clairement, ou de les rendre plus stables qu'elles ont jamais été ou qu'elles pourraient être. C'est de là que nous semble provenir la notion gadamérienne, spécifique à l'art, d'anamnèse en tant

---

plus souvent, dans sa « maniabilité ». Selon Heidegger, l'étant peut être compris à la manière soit d'une *Vorhandenheit* soit d'une *Zuhandenheit*. La chaise, par exemple, dans notre vie quotidienne est déjà comprise comme une *Zuhandenheit*, comme quelque chose sur lequel on peut s'assoir. On comprend *d'abord et le plus souvent* la chaise comme un *ustensile*, comme quelque chose qui est déjà là, dévoilé en sa « signification », en son utilité et qui est déjà prêt à être utilisé, et non comme un objet fait en bois, qui a quatre pieds et auquel on attribue ensuite une utilité.

Nous faisons référence à cette distinction, mais nous ne l'utilisons pas de la même façon et nous ne parlons pas de la même chose que Heidegger. Pour nous, être là, *sous la main*, désigne le fait qu'une expérience (de l'enfance, par exemple) est en train d'être, de se dérouler, de se réaliser, et qu'elle ne peut pas être comprise en sa « totalité signifiante ». Certes, le fait qu'elle est *sous la main* suppose qu'on *sait* bien, on comprend quelque chose à son égard, mais d'une manière partielle et implicite. Cela veut dire aussi que l'expérience se donne à la pensée avec toute sa contingence et variabilité des circonstances, avec tout son « bagage » quotidien ; qu'elle révèle à la fois ce qui est essentiel et ce qui est fortuit, ce qui est « plein de sens » et ce qui est « creux ». En revanche, rendre présent *sous les yeux* signifie, dans un certain sens, faire en sorte que l'expérience dépasse le mode d'être de l'immédiateté, de l'accessibilité directe, de la « maniabilité ». Ainsi, elle sera mise « en perspective », en le « champ de la vision » et à distance de la « main ». Bien évidemment, nous ne voulons pas dire tout simplement que *sous la main* signifie « vivre » l'expérience et *sous les yeux* « penser ». La distinction entre *vivre la vie* et *penser la vie* est plutôt abstraite ; il n'y a pas d'état pur du *vivre*, car vivre implique déjà penser et comprendre d'une certaine manière ce que *vivre* veut dire. De même, penser la vie ne signifie pas s'y soustraire afin de demeurer dans le « monde des idées » : penser c'est toujours vivre. Penser la vie n'est pas automatiquement une objectivation de la vie, mais plutôt un comportement *vif*. Nous parlons donc de deux modes d'être de la pensée : la pensée qui a la vie « sous la main » et la pensée qui l'a « sous les yeux » (celle-ci est la pensée en tant qu'anamnèse). En d'autres termes, nous parlons de deux modes d'être de la pensée et de deux manières dont l' « objet » se donne à la pensée.

que reconnaissance. La reconnaissance ne peut pas se produire sans qu'on soit situé à *distance* de l'objet déjà « connu », c'est-à-dire sans être situé dans la *perspective de la troisième personne.* L'expérience de l'art est une reconnaissance de quelque chose comme vrai puisqu'elle ouvre la « perspective de la troisième personne », puisqu'elle met à distance l'objet en le faisant ainsi ressortir en son *essence,* en le stabilisant. Cette distance caractéristique à l' « observation » serait donc celle qui réalise le dégagement « de toute contingence et variabilité des circonstances » qui conditionnent la *chose* « oubliée ». La vertu de la reconnaissance c'est de *voir* les choses à *distance* et non pas comme *prises* dans leur *écoulement* ou *déroulement*.

En outre, la métamorphose de la « perspective » subie par le « spectateur » entraîne une métamorphose au niveau de la temporalité. Le « spectateur » ne « vit » pas dans le même temps que les autres. Il a sa propre temporalité, celle de la *distance*. Sa temporalité représente une sorte d'*approximation* de l'éternité ; en la *distance* « l'espace et le temps semblent abolis ». Selon Gadamer, observe R. Dostal, « l'être véritable du temps [...] est la transition *(Übergang):* sans cesse certaines choses disparaissent alors que d'autres apparaissent et il n'y a ni arrêt du temps ni sortie hors du temps. Aucune expérience humaine de l'éternité ne peut avoir lieu, mais il est essentiel qu'il y ait des expériences de la permanence, de l'intemporalité et d'un quasi-arrêt du temps »[283]. Et cette expérience de la permanence serait l'expérience de l'art et de la *théorie* (de la pensée philosophique). Nous avons déjà parlé de la « contemporanéité » de l'œuvre d'art et du fait que celle-ci serait la tâche du spectateur. Les œuvres d'art sont « contemporaines de tout présent », c'est-à-dire qu'elles ouvrent chaque fois un « présent *sui generis* ». Mais cette ouverture se produit avec le « spectateur » ; c'est sa *tâche* à lui. Le spectateur participe en « observant », il s'oublie dans l'expérience de l'art en se tenant, dit Gadamer, « près de la chose de façon telle que celle-ci devienne "contemporaine", c'est-à-dire que toute médiation soit "sursumée" *(aufgehoben)* en présence totale ». En se tenant « près de la chose », le « spectateur » *perd le fil du temps*. Le « spectateur » réalise une médiation totale, en d'autres termes, ce qui est « dit » dans l'œuvre d'art est reçu et « pris au sérieux comme donnée présente ». La vérité de l'art est éprouvée en fait comme vérité de *notre* monde, du temps *actuel*. L'œuvre d'art *nous* parle de manière « pertinente », mais *sans se soucier du temps*.

---

[283] Robert Dostal, « La redécouverte gadamérienne de la *Mimèsis* et de l'*Anamnèsis* » in *op. cit.*, p. 48-49.

La question que nous voulons poser est de savoir *pourquoi* Gadamer assigne au « spectateur » la tâche de la « contemporanéité ». Il nous semble que ses raisons peuvent être trouvées dans la spécificité du « spectateur ». Celui-ci participe au « spectacle » en « observant », à savoir en mettant de la distance. Pour que l'œuvre d'art nous parle, il faut qu'on la laisse parler sans restrictions temporelles. Pour celui qui joue son rôle sur la scène, par exemple, ce qui est « dit » dans la pièce de théâtre appartient à un autre temps. En d'autres termes, la comédie ou la tragédie appartient à un autre monde et à un autre temps, et l'acteur ne fait qu'interpréter le rôle de quelqu'un ou se mettre à la place de quelqu'un. Or, le spectateur « voit » ou reconnaît dans ce qui est représenté la comédie et la tragédie de la vie même[284]. Le « spectateur » peut reconnaître ce qui est représenté comme vrai parce qu'il est le seul pour qui le temps n'a pas une force contraignante et restrictive – il « perd le fil du temps » ; il est le seul pour qui la distance n'est pas un affaiblissement de la vue, mais une condition de possibilité de voir les choses clairement. Le « spectateur » se caractérise donc par un double *oubli* : l' « oubli » de sa « perspective de la première personne » et l' « oubli » de sa temporalité quotidienne. C'est seulement sur la base de ce double « oubli » que l'on peut parler de l'expérience de l'art en tant qu'anamnèse ou reconnaissance.

On peut maintenant observer quel est le *propre* de l'expérience de l'art ou de la connaissance en tant que reconnaissance, par rapport à la compréhension en tant qu'explicitation d'une « pré-compréhension ». Bien évidemment, pour Gadamer, toute compréhension comporte la structure de la « circularité de l'interprétation » : notre recherche du savoir est toujours orientée par un « pré-savoir ». Mais l'expérience de l'art et, comme nous essayerons de le montrer dans le chapitre suivant, la pensée philosophique se différencient de toute compréhension *naturelle* par le fait qu'elles se déterminent en tant que « double-oubli ». Elles ne sont pas, chez Gadamer, des recherches intentionnelles du sujet ou elles ne représentent pas une simple illustration du fait que tout savoir est orienté par un « pré-savoir », mais des expériences de l' « observation », à savoir *des expériences de l'expérience*[285] ou de compréhension de la *compréhension*. Si normalement on a des expériences à *la première personne* et dans la temporalité en tant que *transition*, alors les expériences exceptionnelles de l'existence humaine – l'art et la philosophie – nous font

---

[284] Cf. *Philèbe*, 50b.

[285] Nous pensons que, dans le cas de la pensée philosophique, ce mode d'être est plus évident que dans l'expérience de l'art. Nous reviendrons sur cela dans le chapitre suivant.

éprouver le monde et la vie à *la troisième personne* et dans un *présent unique*. À travers elles on expérimente la vie et le monde en tant que *témoin* ou *spectateur*, et non pas en tant qu'*acteur.* L'expérience de l'art et celle de la pensée philosophique renvoient à une réalité paradoxale de celui qui l'éprouve : il s'agit d'une « extériorité participative ». Et celle-ci ne se retrouve pas dans toutes les expériences herméneutiques de l'existence humaine. La reconnaissance de l'anamnèse ne serait donc pas la simple explicitation d'une précompréhension, à savoir l'apparition de la « chose » *comme* ce qui est, mais le *surcroit* de la compréhension, c'est-à-dire l'apparition de la « chose » comme *plus* que ce qu'elle est. Pour le dire plus clairement, nous reprendrons l'exemple du dialogue. Il n'implique pas seulement ceux qui dialoguent entre eux et cherchent l'entente sur la « chose », mais il s'ouvre aussi vers celui qui l'observe, celui qui reste extérieur au dialogue. Celui qui *observe* le dialogue prend aussi part au dialogue, mais non seulement sous la forme d'un échange du type question-réponse. Il participe d'une manière particulière, dans le sens qu'il *reconnaît* ce qui est dit en son essence, c'est-à-dire qu'il comprend *plus* que les participants (« ordinaires ») au dialogue. Il est évident que ceux-ci comprennent aussi, mais non de la même manière que l' « observateur ». Les participants éprouvent le dialogue comme la confrontation vivante d'idées sur ce qui est en cause, comme processus en déroulement, alors que l' « observateur » l'éprouve comme une unité de sens, comme ce qui est déjà achevé, comme dialogue et comme ce qui s'accomplit à travers le dialogue. Nous pourrions dire que les participants y sont présents et cherchent l'entente et que l' « observateur » (re)connaît le sens de cette présence et de cette recherche. En d'autres termes, ceux qui dialoguent savent bien quelle chose est le dialogue, ils savent que ce qu'ils font « c'est un dialogue », mais ils ne savent pas ce qu'ils « savent » par là[286].

Tout cela nous semble renvoyer à la figure du philosophe et au mode d'être de la pensée philosophique. Même s'il n'y a pas de traitement explicite de la pensée philosophique dans *Vérité et méthode,* nous pensons que l'analyse de l'expérience de l'art pourrait constituer l'angle d'approche de la question de la philosophie. En plus, l'ensemble de la théorie herméneutique gadamérienne paraît être soutenu par une expérience philosophique en tant qu'anamnèse. Ce qui signifie que, dans *Vérité et méthode,* celui qui *théorise* serait le « spectateur » : celui qui « observe » - à la troisième personne - l'expérience herméneutique en général, l'expérience de l'art, le dialogue, le langage.

[286] Nous paraphrasons ici l'affirmation faite par Gadamer dans *Vérité et méthode* (p.120) sur le jeu et le joueur.

Comme la figure du « spectateur » dans l'expérience de l'art, le philosophe en tant qu'être « théorique » accède à l'*essence* des choses sans « vivre » au milieu des choses. La pensée philosophique surgit donc à travers la *distance*.

2.6. Une clarification du concept d'expérience (*Erfahrung*)

Avant d'en arriver à l'analyse de la spécificité de la pensée philosophie, il faut clarifier ce que veut dire Gadamer par le concept d'*expérience*. Nous avons parlé de l'expérience de l'art, de l'expérience herméneutique, de l'expérience philosophique, mais nous n'avons jamais insisté sur le sens de l'*expérience*. L'explicitation de ce concept éclaircirait quelques aspects ambigus, vagues, de notre discussion sur l'expérience de l'art et de la philosophie.

Qu'on parle des expériences que la science prend en compte méthodiquement ou de l'expérience quotidienne, l'essence de l'expérience demeure voilée ou cachée. Gadamer observe que le concept d'expérience est « un des concepts les moins élucidés que nous possédions ». « Parce qu'il joue dans la logique de l'induction un rôle déterminant en rapport avec les sciences de la nature, il a été soumis par la théorie de la connaissance à une schématisation »[287], alors que la compréhension quotidienne ne l'explicite pas. Mais ce que les sciences de la nature font c'est ignorer « l'historicité interne de l'expérience » et chercher à objectiver l'expérience, c'est-à-dire qu'elles arrachent l'expérience de son sol historique : le lieu et le temps de celui qui fait l'expérience, ce qu'est celui qui, ici et maintenant, fait des expériences[288]. Les sciences de la nature marginalisent donc quelques traits essentiels de l'expérience quotidienne qu'elles prennent en compte. Ce qui compte dans leur cas, c'est que les expériences confirment ou réfutent des hypothèses (préconçues), à savoir *vérifient* ou *falsifient* des hypothèses. « La science moderne ne fait ainsi que pousser méthodiquement plus loin ce vers quoi tendait déjà toute expérience. Car toute expérience ne conserve en vérité sa valeur que tant qu'elle se confirme ; c'est donc sa possibilité fondamentale d'être répétée qui en fait le prix »[289]. Dans les sciences de la nature, l'expérience doit être prise en compte et organisée afin de permettre d'atteindre l'acquisition de la vérité. Il faut que l'expérience (du singulier) soit confirmée, c'est-à-dire

---

[287] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode, op. cit.*, p.369.

[288] *Id.* : « C'est ce que réalise l'expérimentation dans les sciences de la nature par sa manière méthodique de procéder ».

[289] *Ibid.*, p. 370.

« que les observations isolées donnent régulièrement le même résultat » ou qu'on retienne un « élément commun ». Et ces expériences « deviennent susceptible d'être répétées par tout le monde ». Le fait que l'expérience « du singulier » peut être répétée signifie qu'elle *se confirme* (en sa vérité), qu'elle pourrait être un bon guide pour atteindre l'acquisition de la vérité ou pour atteindre l'objectivité, l'universel. L'expérience serait donc un moyen pour la science. Le résultat de l'expérience prise en compte par la science est plus important que le processus qui mène à ce résultat. Le résultat dépasse et devance, du point de vue de la science, l'expérience particulière comme telle (qui l'a produite). Mais Gadamer suggère de « considérer comme unilatéral le principe qui se borne à invoquer comme seule fin la réalisation de la connaissance »[290]. L'aspect téléologique de l'expérience ne représente qu'une restriction du sens du concept. Gadamer propose de dégager ce qui se cache derrière cette acception de l'expérience. Pour cela, il se tourne vers le sens quotidien de l'expérience. Dans la quotidienneté, faire une expérience signifie apprendre quelque chose de nouveau. L'essentiel est que cette expérience ne repose pas sur la visée d'un résultat, d'un but clair. Et quand on fait des expériences on *apprend* quelque chose, ou l'expérience apporte, par le fait qu'on l'a *faite*, une modification de notre savoir (antérieur) sur une certaine chose. Ainsi, le fait que l'expérience puisse être répétée afin d'arriver à des généralisations couvre l' « essence générale de l'expérience », c'est-à-dire qu'elle *donne à comprendre chaque fois quelque chose de neuf*. Si l'on parle quotidiennement de l'expérience que l'on « fait », on indique aussi que celle-ci ne se produit pas parce qu'on *veut*, mais elle « se produit comme un "advenir" dont nul n'est maître ». Autrement dit, elle renvoie à une passivité de celui qui éprouve l'expérience : l'expérience serait *ce qui nous arrive*, ce qui se produit, ce que nous subissons. Néanmoins, cela ne veut pas dire pour Gadamer que l'expérience suppose la passivité absolue de celui qui l'éprouve, car celui-ci doit, afin de le faire, l'accepter, être ouvert vers ce que l'expérience l'enseigne, c'est-à-dire qu'il doit s'engager dans l'expérience. Il s'agit donc seulement du fait que celui qui l'éprouve n'est pas autonome par rapport à l'expérience.

En outre, une expérience, remarque Gadamer, « est valable tant qu'elle n'est pas démentie par une nouvelle expérience ». Nos expériences sont toujours contredites par des expériences nouvelles. L'expérience consiste en effet dans un processus *négatif*. Autrement dit, avant d'atteindre une généralisation, l'expérience *contredit* d'autres généralisations

---

[290] *Ibid.*, p. 372.

fausses. En conséquence, Gadamer soutient que « l'expérience que l'on "fait" [...] est toujours une expérience négative ».

> Faire l'expérience d'un objet signifie n'avoir pas, jusqu'à présent, vu les choses correctement et savoir mieux désormais ce qu'il en est. La négativité de l'expérience a donc un sens particulièrement créateur. Loin de se réduire à une illusion que l'on perce à jour et par conséquent à une rectification, elle représente l'acquisition d'un savoir de vaste portée[291].

À travers l'expérience que l'on « fait » on accède à un *savoir « meilleur »* non seulement de l'objet de l'expérience, mais « de ce que l'on pensait savoir auparavant, c'est-à-dire d'un universel ». L'expérience est essentiellement *dialectique*. Ici, Gadamer se rattache à la conception hégélienne de l'expérience. L'expérience modifie donc la totalité de notre savoir et l'objet de l'expérience. Il ne s'agit pas, par exemple, seulement du fait qu'on acquiert une connaissance nouvelle de notre monde et de notre vie, mais aussi que le monde et la vie deviennent autre chose. Pour ces raisons, toute expérience est *unique* et *provisoire*. « On ne peut "faire" deux fois la même expérience », observe Gadamer. La simple répétition d'une expérience n'apporte rien de nouveau, ce que seule peut faire une expérience nouvelle. « Avoir faite une expérience signifie l'avoir »[292] ; sa répétition ne la confirme pas, mais c'est quelque chose de redondant. Une fois qu'on a dépassé ou qu'on a surmonté une « erreur » - à travers l'expérience -, qu'on a acquis un horizon nouveau, alors on ne peut plus se retourner et « voir » les choses comme avant, car les choses ne sont pas les mêmes. De même, on ne peut se retourner pour ré-apprendre pour la première fois ce qu'on sait déjà. En d'autres termes, « la même chose ne peut pas redevenir pour quelqu'un l'objet d'une expérience nouvelle. Seule une autre surprise peut procurer une expérience nouvelle à celui qui a déjà de l'expérience »[293].

Ainsi la nullité (*Nichtigkeit*) de l'expérience consiste dans le fait qu'on apprend que « la chose n'est pas telle que nous la supposions »[294]. Le concept d'expérience renvoie à l'idée d'*apprendre quelque chose de neuf et de « meilleur »* en contredisant ce qu'on savait

---

[291] *Ibid.*, p. 376.

[292] *Id.*

[293] *Id.*

[294] *Ibid.*, p. 377 : « L'expérience que nous faisons d'un autre objet modifie notre savoir antérieur et son objet. On possède alors un savoir différent et meilleur, ce qui veut dire que l'objet lui-même "ne tient pas". C'est le nouvel objet qui contient la vérité de l'ancien ».

avant. Dans un certain sens, l'expérience représente donc une *déception* : les choses ne sont pas telle que nous les croyions ou anticipions. Mais tout cela ne veut pas dire que l'homme amasse des expériences comme de la nourriture. Les expériences ne se sédimentent pas en tant qu'informations sur la vie ou le monde dans la conscience du sujet qui les éprouve, mais elles représentent plutôt un processus continu de négation et d'intégration que le « sujet » subit ou supporte.

On a déjà dit que les expériences sont uniques mais provisoires, c'est-à-dire qu'on peut toujours faire une expérience nouvelle qui modifie la totalité de notre savoir ; on peut toujours faire une autre expérience de l' « objet ». Ainsi, chaque expérience « contient toujours la référence à une expérience nouvelle ». C'est sur ce point que Gadamer se détache de la conception hégélienne de l'expérience. Alors que Gadamer s'arrête à l'identification de la *nullité* de l'expérience et au caractère toujours ouvert de celle-ci, pour Hegel l'expérience est négative en vertu d'un « savoir absolu » - qui achèverait toutes les expériences -, ou, pour le dire autrement, en vertu d'une *positivité absolue*. Le *terminus* de toutes les expériences serait ce « savoir absolu », ou ce stade ultime de toute expérience, c'est-à-dire « l'identité complète de la conscience et de l'objet », ou l'état où il ne reste plus rien qui soit étranger à la conscience. Gadamer critique la conception hégélienne en s'appuyant sur le fait suivant : selon Hegel, « le savoir qui est celui de l'expérience est ici conçu d'emblée à partir du lieu où l'expérience est surmontée »[295]. Or, l'homme ne peut pas savoir ce qui sortira de ses expériences futures, il ne peut pas « voir » au-delà de l'horizon ouvert par ses expériences actuelles dans la mesure où il est marqué essentiellement par la finitude. La conception hégélienne suppose donc le dépassement de la finitude humaine, le fait d'avoir atteint une perspective supra-historique. Ainsi, pour Gadamer, il n'y a pas de *terminus* de l'expérience : toute expérience s'accomplit si elle s'ouvre vers une autre expérience. « La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre, non dans la clôture d'un savoir, mais dans l'ouverture à l'expérience que libère l'expérience même »[296].

On peut observer maintenant que Gadamer redécouvre et repense l'essence historique de l'expérience humaine. Ce qui signifie que l'homme, à cause de son essence historique, est un être qui n'apprend, ne comprend, ne sait *que* par expérience, à savoir par « la déception infligée à des attentes multiples et diverses ». L'être de l'homme contient donc « comme élément essentiel une négation fondamentale ». Cette négation, insiste

---

[295] *Ibid.*, p. 378.

[296] *Id.*

Gadamer, suppose plus que le simple fait de parvenir à travers l'expérience à la connaissance « de tel ou tel état de fait » ; elle implique aussi de parvenir au *discernement*, à savoir à une « connaissance de soi » : « on ne cesse pas de revenir de quelque chose, dont on était, par aveuglement, prisonnier ». Il ne s'agit pas de se livrer à une introspection, mais d'apprendre à travers l'expérience « le discernement des limites de la condition humaine », de se rendre libre pour ce qu'on est et ce qu'on *peut*. Ce qu'on expérimente, en fait, c'est la *partialité* de nos anticipations, de nos pré-conceptions, de notre compréhension. En d'autres termes, l'expérience n'implique jamais la saisie complète et pure de l'objet mais seulement une saisie partielle. Mais ce caractère partiel ne nous limite pas, parce qu'on « sait » que tout en étant borné dans nos recherches et dans notre savoir, on *peut* toujours savoir *mieux*. On peut parvenir à un savoir meilleur, mais non à un savoir absolu. Notre finitude nous engage donc dans un *processus infini* d'advenir de la vérité.

> L'expérience est donc expérience de la finitude humaine. A de l'expérience, au vrai sens du mot, celui qui en a conscience, celui qui sait qu'il n'est pas maître du temps et de l'avenir. Car l'homme d'expérience connaît la limite de toute prévision et l'incertitude de tout projet. En lui s'accomplit ce qui fait la vérité de l'expérience[297].

En conséquence, ce qu'on apprend à chaque expérience ce sont les limites à l'intérieur desquelles l'homme se « meut » (il comprend, fait, sait, planifie). « L'expérience enseigne à reconnaître ce qui est réel », dit Gadamer. Or, reconnaître ce qui est ne signifie pas parvenir à une connaissance de « ce qui se trouve être là », à une connaissance de ceci ou de cela, mais « découvrir que chez des êtres finis il n'y a pas d'attente et de projet qui ne soit fini et limité ». Cela est notre « réalité », cela est la réalité humaine. Et toute expérience véritable nous « dit » cela.

En guise de conclusion, nous pourrions dire que ce qui découle de l'analyse de la réflexion gadamérienne sur l'expérience de l'art et sur l'expérience herméneutique c'est le mode d'être de la pensée philosophique. L'expérience de l'art ne serait qu'une expérience de la *déception*, à savoir une expérience qui nous apprend à *reconnaître* ce qui est vrai, non pas par le fait de *confirmer* ou de *faire ressortir* de l' « oubli » ce que nous savions déjà, mais par le fait de *nier* ce qu'on supposait être vrai ou ce qu'on savait déjà. Et ce qu'on

---

[297] *Ibid.*, p. 380.

reconnaît comme vrai n'est pas seulement la vérité de notre monde mais aussi la vérité de notre condition humaine. L'expérience de l'art fait apparaître la vie humaine sous un autre jour. Elle nous *force* à comprendre le monde et la vie différemment. Pourtant, ce qui nous semble important est que l'expérience de l'art, qui ouvre vers l'expérience de la philosophie, donne aussi à comprendre quelque chose de neuf sur l'*expérience* humaine en général. En d'autres termes, l'expérience de l'art en tant qu'anamnèse philosophique nous « dit » que l'homme, tout en étant un être fini, *ne* demeure *pas* « enfermé» dans la nécessité de tout apprendre au travers de *son* expérience, au travers de la perspective de la première personne du singulier. L'homme peut parvenir à un « savoir meilleur » à travers l'expérience éprouvée par un autre. Bien évidemment, dans ce cas il est aussi question d'une expérience, mais c'est une expérience tout à fait exceptionnelle : une expérience de l'*expérience*. Cela implique une forme à part d'*affirmation* : la reconnaissance. Je n'arrive pas à *savoir* tout simplement, à travers l'expérience, que je suis, par exemple, un être fini, mais *plus* que cela : je *sais* que l'expérience est celle qui enseigne à l'homme la reconnaissance de sa propre finitude. C'est cela l'universalité propre à la pensée philosophique, le genre d'*essence* qu'elle découvre et qu'on reconnaît chaque fois qu'on l'éprouve. Reconnaître ne désigne pas connaître à nouveau quelque chose, ou connaître tout simplement quelque chose, mais découvrir sous le mode de la *distance* et dans *la perspective de la troisième personne*, l' « universalité » de ce qui est, la « réalité réelle ». Reconnaître renvoie donc à une façon unique de « voir » la réalité ; une manière de « voir » engendrée par la réalité même. Reconnaître signifie philosopher. Pour cette raison, le sens commun dit d'habitude que le philosophe n'est pas celui qui *vit la vie* ni celui qui simplement *lit* et *interprète* des textes, mais celui qui *observe* ou « théorise » la réalité.

Chapitre 3.

-

La pensée philosophique en tant qu'anamnèse

« *Le temps est dit être irréversible. Et il est courant de dire : "On ne restitue pas le passé". Mais qu'est-ce que le passé ? Qu'est-ce qui est "déjà passé", quand, pour chacun d'entre nous, le passé détermine le présent, même chaque instant du présent ? En un certain sens le passé est plus réel, ou en tout cas plus stable, plus constant que le présent. Le présent fuit, glisse entre les doigts comme du sable, et n'a de poids matériels que par le souvenir* »[298].

---

[298] Andrei Tarkovski, *Le temps scellé : de l'*Enfance d'Ivan *au* Sacrifice, traduit du russe par Anne Kichilov et Charles H. de Brantes, Paris, Cahiers du cinéma, 2004, p. 69.

Introduction

La question de la connaissance ou de la compréhension humaine suppose, comme nous l'avons déjà vu chez Platon et Gadamer, l'interrogation sur les limites inhérentes à l'existence humaine, à savoir le dévoilement du *propre* de la condition humaine. Avant de passer à la détermination du mode d'être de la pensée humaine, il nous semble qu'il faut s'attarder sur le problème des limites à l'intérieur desquelles cette pensée se meut. Nous pourrions observer ainsi, dans les deux chapitres précédents, que Platon et Gadamer se heurtent à la même difficulté : la finitude humaine. Mais leurs solutions face à celle-ci semblent s'opposer radicalement : l'un l'affronte en indiquant une manière de la dépasser ; l'autre l'assume pleinement en l'intégrant à toute expérience humaine. Platon redécouvre et repense une idée de l'anthropologie grecque, celle qui conçoit l'être humain comme se trouvant à mi-chemin entre la bête et le dieu. Or, il paraît que Platon ne s'arrête pas seulement à la détermination du *propre* de l'homme, ou au fait qu'il y aurait quelque chose qui lui soit propre, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à installer l'homme en sa position intermédiaire, mais à lui faire surmonter sa finitude. Sa réponse à la question de la finitude est l'anamnèse. La philosophie en tant qu'anamnèse représenterait la voie vers l' « immortalité », vers le savoir d'un dieu tout en restant homme. L'homme ne peut pas être dieu, mais il peut *imiter* le dieu dans sa manière de connaître la réalité des choses. Il peut devenir un *homme divin* (*theios anèr*) au mieux.

En revanche, pour Gadamer, le problème se pose en d'autres termes : la tradition dans laquelle s'enracine sa pensée ne lui permet pas d'ignorer le fait que l'être humain est marqué par la finitude, que son histoire le détermine à chaque moment et qu'il ne peut pas s'y soustraire. L'homme n'est ni l'*auteur* ni l'*acteur* de sa propre vie et de l'histoire, mais l'*œuvre* de l'histoire ; il *participe* à quelque chose qui le dépasse et le précède. Pour Gadamer, un homme anhistorique et non-limité est inconcevable, car notre *expérience* nous confirme et nous dévoile constamment notre finitude. Ainsi, comme nous l'avons déjà vu, le philosophe allemand cherche à développer une *conscience adéquate* du travail (implacable) de l'histoire. Ce qui signifie prendre conscience du fait que toute compréhension s'inscrit dans un « travail de l'histoire », prendre *conscience des limites* de notre compréhension et même du *caractère limité de notre conscience de ces limites*. En conséquence, selon Gadamer, l'anamnèse ne pourrait se dessiner qu'en tant que manière d'être d'une compréhension finie. L'anamnèse ne serait que la *reconnaissance* des « essences » des choses à l'horizon d'une confirmation et d'une *reconnaissance de la*

finitude. Mais nous avons indiqué que l'idée d'un dépassement de la finitude peut aussi être retrouvée chez Gadamer, dans sa description de l'expérience de l'art. Il est vrai qu'il s'agit plutôt de l'idée d'un quasi-dépassement du temps et de l'histoire. Nous avons en effet tenté de montrer que, chez Gadamer, l'anamnèse indique la possibilité d'aller jusqu'aux limites de notre finitude. Nous serions donc en présence – même si ce n'est pas de façon explicite – d'une réflexion sur la finitude en tant que telle et d'une expérience de la finitude en son *essence*. L'impulsion de *dépasser* sa finitude existerait donc chez un être fini, qu'il le sache ou non.

Ainsi la question que nous voudrions poser maintenant consiste à savoir s'il est vraiment possible que la finitude soit surmontée ou au moins neutralisée à travers une pensée philosophique en tant qu'anamnèse ; ou comment pourrait-on concevoir le dépassement de la finitude à travers l'anamnèse. Mais également s'il est possible de la neutraliser *une fois pour toutes* ou seulement d'une manière *momentanée*. Il faut d'autre part se demander quel est le mode d'être de cette pensée. Présente-t-elle toujours l'anamnèse comme une manifestation d'*hybris*[299] face à la finitude humaine ? Et comment faut-il comprendre cette *hybris ?* Jusqu'ici nous n'avons fait qu'esquisser ce que l'anamnèse philosophique *pourrait* être. Le moment est venu de s'interroger directement sur le mode d'être de cette pensée philosophique, et de montrer à travers notre analyse les raisons pour lesquelles nous croyons qu'il est essentiel d'insister sur cet aspect de la pensée.

3.1. L'anamnèse philosophique : entre la quotidienneté du ressouvenir et la philosophie académique

D'habitude, lorsqu'on parle de *se ressouvenir de* quelque chose, on renvoie à l'action de réactualiser dans l'esprit ce qui avait été oublié. On se ressouvient d'un sentiment qu'on a éprouvé, d'une expérience qu'on a faite, d'une idée qu'on a eue, d'un fait qu'on a appris. L'objet de tout ressouvenir est relégué dans une distance, à savoir dans le passé. Tout ressouvenir porte sur un oubli, sur quelque chose qui n'est plus là, qui n'est plus à notre portée. Mais on ne se ressouvient pas de toutes les choses qu'on a vécues ou pensées. On ne se ressouvient pas non plus de tout ce qu'on se propose de réactualiser, de ressaisir à travers la mémoire. Notre souvenir est sélectif et discriminant. Cela signifie deux choses : qu'il peut décevoir nos attentes et nos visées et qu'il apporte ou garde

[299] L'introduction de ce terme s'expliquera dans les *chapitres* 3.3 et 3.5.

seulement *l'essentiel* de tout ce qu'on a vécu, pensé, fait jadis. De là découle que *se ressouvenir* se distingue de la simple utilisation de la mémoire pour retenir quelque chose, à savoir l'action (méthodique) de *mémoriser*. Quand on mémorise quelque chose, on cherche à tout garder dans notre esprit, en détail, et si on n'y parvient pas, on dit qu'on n'a pas encore mémorisé et qu'il faut encore s'exercer ou répéter. Dans un certain sens, la mémorisation serait une affaire de tout ou rien. En revanche, dans le cas d'un ressouvenir, il n'y a pas un nombre limité et minimum d'informations dont il faut se ressouvenir afin qu'on puisse dire que l'on se ressouvient. L'objet d'un ressouvenir pourrait être un simple regard, un geste, un simple sentiment.

De plus, l'action de mémoriser suppose que la chose à mémoriser soit déjà là, à notre portée et que tout ce qu'on veut faire c'est de la conserver aussi à l'avenir. Bien évidemment, on peut réactualiser quelque chose qu'on a mémorisé dans le passé, mais cela ne constitue pas un ressouvenir ; c'est plutôt une re-mémorisation. Or, se ressouvenir porte seulement sur le passé et cela se fait d'une manière particulière : non par la simple « mention » de quelque chose du passé, mais en rendant *présent*, sous un nouveau jour, un fragment du passé. Il n'y a pas de ressouvenir, à proprement parler, qui soit tautologique ou redondant, ou qui ne fasse que *doubler* le passé. On ne peut pas *revivre* exactement la même chose à travers le ressouvenir. Pour prendre un exemple, nous pourrions faire appel à la réminiscence d'un certain fait de notre enfance : une petite expédition autour de nos maisons réalisée sans que nos parents le sachent. On ne se souvient pas purement de l'événement comme tel, objectivement – tous les détails concernant le fait d'aller, de voir, de rentrer à la maison –, mais de *certains* sentiments, de *certaines* pensées, de *certaines* images transfigurées – à travers la mémoire et le temps – et pleines du sens de notre expédition. Nous pourrions dire qu'on « voit » maintenant, lorsqu'on *reprend* le passé, l'*essentiel* ou ce qui est important de ce qu'on a vécu jadis. Et cette vision *améliorée* découle de la rencontre « mémorable » de ce que nous étions jadis et de ce que nous sommes aujourd'hui. Cela signifie que se ressouvenir de ces choses-là nous fait découvrir le sens de notre expédition ou même d'une expédition en général. Ainsi, notre expérience de l'enfance devient *vraiment* expérience ou une *nouvelle* expérience à travers le ressouvenir. Autrement dit, en se ressouvenant de quelque chose de notre vie, on comprend *mieux*, à la lumière du présent où on remémore, l'*enjeu* et le *sens* de nos actions, nos pensées à un moment donné dans le passé.

Nous remarquons que, paradoxalement, en se ressouvenant on n'obtient pas des *souvenirs*, mais plutôt quelque chose comme un *savoir*. La clarté de la mémoire ne consiste

donc pas dans la précision et l'exactitude de la réactualisation d'une expérience dans ses détails, mais dans le fait qu'elle jette une lumière nouvelle sur le passé. En d'autres termes, la mémoire fait apparaître le passé en son *essence*. Or, peut-être ne s'agit-il pas uniquement du fait que la mémoire parvienne à ce résultat, mais aussi que le présent, en devenant le passé d'une mémoire, s'élève ainsi à son idéalité, à son sens. Ce qui était jadis *présent*, donc « vu » pour la première fois, toujours non-accompli, non-réalisé, en suspens, devient, à travers la distance temporelle, du *passé*, c'est-à-dire quelque chose de « revu », d'accompli, de défini, de plus réel et de plus stable. Le passé de la mémoire devient ainsi un *ensemble signifiant*, à savoir quelque chose dont on peut parler, qu'on peut commenter, analyser, comprendre.

Pour préciser et radicaliser notre explicitation de ce qu'est l'anamnèse quotidienne, il faudrait peut-être mentionner que tout *ce qui a été* - vécu, connu, senti – n'*est* pas, et n'a de sens qu'en tant que *ressouvenu* - *re*-vécu, *re*-connu, *re*-senti. Notre manière ordinaire de parler en témoigne : on dit parfois qu'on essaie de *revivre le passé* par la mémoire, ou qu'on voudrait avoir encore une fois la chance de (re)faire quelque chose que nous avons fait dans le passé, car il nous semble qu'on le ferait mieux. Ici il s'agit en fait d'une action de remémoration du passé, d'une manière singulière dont *le présent devenu passé* s'ouvre à la conscience : le présent devenu passé se montre comme *ce qu'il était* et comme on ne l'a jamais vu auparavant. C'est pour cette raison qu'on cherche à le revivre ou à y remédier, à le corriger, à le réparer.

Une autre différence notable entre les deux manières d'êtres de la mémoire quotidienne consiste dans leur commencement : d'un côté, le fait de mémoriser suppose la nécessité d'une volonté qui s'y décide ; de l'autre côté, le ressouvenir peut bien être l'effet de la volonté d'un sujet, mais cela n'est pas du tout obligatoire, car il s'agit parfois plutôt d'une passivité de celui qui se ressouvient, à savoir d'un saisissement et d'un ravissement par le souvenir. Il nous arrive de nous souvenir et ce souvenir s'empare de nous. Le sujet s'absorbe et s'oublie ainsi dans le ressouvenir. On peut le remarquer lorsqu'on *se (res)sent*, par exemple, mélancolique ou nostalgique à cause de quelque chose qui n'est plus là ou qui n'est plus possible. Ou quand on dit qu'on ne peut pas oublier quelque chose qu'on a fait, vu, expérimenté. Dans chacune de ces situations, ce n'est plus nous qui décidons de nous ressouvenir ou non, de savoir ou non ; nous « sommes » déjà ressouvenus.

Pour autant, nous ne voulons pas affirmer que l'expérience quotidienne de l'anamnèse donne à chaque « sujet » cette conscience ou ce savoir *sur l'anamnèse*. Le plus souvent ce que l'anamnèse réalise et dévoile passe inaperçu ou reste implicite. L'homme

apprend, d'une certaine manière, à travers l'anamnèse, quelque chose sur son passé, mais il ne sait pas ce qui l'a fait éprouver ce *savoir*, ni que ce qu'il a trouvé représente un *savoir*. Pour cette raison, nous avons seulement essayé de dégager quelques traits de l'anamnèse dont on peut faire le constat tous les jours, sans trop y insister. Nous croyons en effet que l'anamnèse trouve son accomplissement dans l'expérience philosophique. Elle s'y élève au niveau d'une pensée, d'un *savoir* et de la *conscience* d'un savoir. Elle devient un mode d'être de la pensée et, en même temps, un objet d'anamnèse pour cette pensée, c'est-à-dire qu'elle se montre en son essence.

La pensée philosophique révèle donc, pour nous, la manière d'être d'*une* anamnèse. *Comment* peut-on effectuer ce rattachement de l'anamnèse à la philosophie ? Ou peut-être faut-il plutôt se demander *pourquoi* ? Nous voulons partir d'un lieu commun de la pensée philosophique. Toute nouvelle philosophie est aussi et déjà un retour vers le passé ou vers l'histoire de la philosophie. Nous en trouvons une illustration même dans le cas de ce que nous allons nommer *la philosophie académique*. Celle-ci engloberait les pratiques philosophiques *acceptées* par une communauté déterminée (académie, université, revues, etc.) dans une philosophie conçue comme *science*[300], c'est-à-dire ayant une méthode, une certaine rigueur, des objectifs. L'aspect *académique* renvoie au fait que la philosophie *se fait* et non qu'elle serait une expérience, c'est-à-dire quelque chose qui *nous arrive*. Ainsi, ce que nous souhaiterions souligner c'est que, lorsque nous abordons un problème dans l'horizon de ce type de discours philosophique, nous sommes confrontés inévitablement à la question concernant *le propre* de ce discours – nous nous demandons toujours s'il y a un objet particulier, une méthodologie, une tâche spécifique, une façon de poser le problème. Cela implique que la question de savoir si une certaine problématique trouvera sa place dans la sphère de la philosophie dépend de certaines conditions ou de

---

[300] Nous ne reprenons pas ici la distinction kantienne entre une philosophie *académique* et une philosophie *cosmique*. D'après Kant, la première consiste dans une orientation plutôt systématique, c'est-à-dire que la philosophie est réduite à un système de concepts ou de connaissances ou à une *science*. Et la deuxième se définit par la tendance d'établir aussi la finalité ou le but de toute utilisation de la raison et de la connaissance, ou le « rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine ». Autrement dit, il semble que pour Kant la philosophie ne doit pas être conçue seulement comme analyse du préalable, des principes et concepts, mais elle doit s'orienter aussi vers le *principe* de choix entre divers buts de la raison humaine (voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, A839/B866). Or, pour nous, la philosophie académique ne désigne qu'une manière règlementée et institutionnalisée de *faire* la philosophie et non pas, comme chez Kant, une philosophie théorique.

certaines questions : *pourquoi* a-t-on choisi tel ou tel problème ; *comment* en parle-t-on ; de quel *point de vue* ; quels sont nos *objectifs* ; à qui *s'oppose*-t-on ou avec qui *s'accorde*-t-on. Autrement dit, il faut s'intégrer, d'une façon ou d'une autre, dans une tradition philosophique et il faut se plier à une certaine manière de faire la philosophie. C'est une évidence que la pensée philosophique a une histoire et s'enracine dans une tradition. Tout ce qu'on met devant la pensée, tout ce que la pensée prend comme tâche a un lien avec ce qui a été pensé auparavant ou fait référence à ce qui a été, qu'on l'admette ou non. Ainsi, d'une certaine manière, la philosophie est une anamnèse.

Bien évidemment, la philosophie académique ne se réduit pas seulement à ce *retour vers* son passé. Mais nous identifions, cachée sous la forme de cette évidence, une tendance de la pensée philosophique qui n'a pas été mise en cause ou explicitée. Cela *va de soi* pour nous : il faut lire certains auteurs, adopter un certain type de discours, (re)poser certaines questions, mais nous ne nous posons pas la question du *sens* de ce retour vers ce qui a été déjà pensé. Peut-être cette tendance renvoie-t-elle à l'idée que la philosophie se caractérise dans son mode d'être en tant que *distance* par rapport au présent et *retour* vers le passé, que sa seule manière de parvenir à un sens, à une compréhension, à une vérité réside dans ce retour. Que veut-on dire par cela ? La philosophie serait-elle l'apanage de la mémoire ? Serait-elle la simple *reprise* des questions anciennes ? Est-elle reléguée au passé ? Est-elle plutôt une pensée rétrograde ? Mais alors comment expliquer la nouveauté dans la philosophie et son effet sur la réalité présente ?

A la suite de notre analyse de l'anamnèse quotidienne, nous pourrions observer que celle-ci représente aussi une manière de savoir quelque chose de *nouveau* et de *meilleur* sur nous, à travers un retour au passé. Elle a aussi une répercussion sur notre vie actuelle. Afin de comprendre la nouveauté et le « surcroît de connaissance » de tout ressouvenir, il faut remarquer que l'accent ne doit pas être mis sur la redécouverte *présente* du passé, mais plutôt sur le caractère singulier du « re- » *de l'anamnèse* : *re*découverte, *re*prise, *re*tour. Il ne s'agit donc pas du fait que moi, celui qui se ressouvient, je suis *maintenant* quelqu'un d'autre par rapport à ce que je fus, mais que moi, je *re*prends le passé sous la forme d'un ressouvenir ou, pour mieux dire, que le souvenir s'empare de moi en *re*montrant le passé.

Notre hypothèse est que le mouvement de retour de la philosophie vers le passé peut être identifié comme une anamnèse ou peut être associé à l'anamnèse quotidienne. Il est vrai que nous avons pris deux exemples-limite d'anamnèse : celui de la quotidienneté – non-explicité et vague –, et celui de la philosophie académique – réduite à une simple

évidence et marginalisé. Pourtant, les deux autres chapitres de notre travail se sont concentrés sur la mise en évidence de la possibilité de poser la question de la pensée philosophique en tant qu'anamnèse chez Platon et Gadamer. Notre hypothèse s'enracine en effet dans la récupération, sous la forme d'une anamnèse, de la tradition philosophique. Il s'agit donc de fonder l'hypothèse sur une démarche herméneutique circulaire : ce qui confirme l'hypothèse c'est de la voir effectivement à l'œuvre. La pensée en tant qu'anamnèse s'ouvre et se donne à comprendre seulement dans son expérience.

3.2. La pensée en tant qu'anamnèse – une analyse « historique »

Que montre la redécouverte des anamnèses platonicienne et gadamérienne ? D'un côté, l'analyse des textes de Platon nous a montré que l'anamnèse n'a rien à voir avec la mémoire. L'anamnèse met en jeu une sorte de passé à part : un passé eidétique. Ce qui signifie que l'anamnèse représente un retour vers un passé, mais celui-ci ne serait qu'un « passé » qui accueille l'*essence* des choses. L'anamnèse platonicienne cherchait plutôt à nous rattacher à un non-temps, à un passé oublié en deçà de notre passé historique et de notre présent. Nous le nommons toujours « passé », car il présente la structure d'un passé, c'est-à-dire de quelque chose qui n'est plus là, à la « portée de la main », mais qui était « auparavant ». Le passé eidétique platonicien *est* présent pour nous dans tout rapport à la réalité et à nous-mêmes, mais il *est rendu présent* en son essence seulement à travers l'anamnèse, à savoir la compréhension philosophique. Si on ne reconnaît pas l'insuffisance d'une première apparition du monde – à nos sens –, ou le fait que la réalité se montre de prime abord en tant que multiplicité fuyante, si on n'éprouve pas une certaine perplexité face aux confusions et aux contradictions inhérentes à notre première « vision » des choses, on ne peut pas se ressouvenir, c'est-à-dire qu'on ne peut pas comprendre le monde *mieux* et *plus* qu'on ne le comprenait déjà. Pour Platon, l'anamnèse serait l'effort de l'être humain pour dépasser sa condition actuelle, donnée. En s'engageant dans un processus de ressouvenir, l'être humain parvient à l'assurance et à la certitude de sa nature partiellement divine. C'est la certitude qu'il peut trouver, qu'il peut parvenir à une connaissance. Si l'homme s'engage à « voir » par lui-même, de manière synoptique, la « cause » ou le sens de quelque chose, s'il ne délègue plus à quelqu'un d'autre la responsabilité de connaître à sa place – à sa communauté, à l'automatisme de son corps -, il *reconquiert* la vérité de sa réalité et de sa nature.

Platon métamorphose philosophiquement un mot grec doué d'un sens plutôt ordinaire : l'ἀνάμνησις signifie « l'action de rappeler à la mémoire ». Nous avons essayé de montrer que ce mot renvoie, chez Platon, notamment à une manière d'être de la pensée philosophique, et que l'anamnèse représente pour le philosophe une sorte de compréhension d'un « passé » *sui generis*. Pour le philosophe platonicien l'anamnèse n'annule pas uniquement un oubli, mais découvre quelque chose de *neuf*, quelque chose qu'on ne savait pas avant, à savoir une *vérité.*

De l'autre côté, la réflexion gadamérienne sur l'expérience de l'art a rendu possible le dégagement d'une « structure » de l'anamnèse à travers l'analyse de la figure du « spectateur » et de la notion de « perspective de la troisième personne ». Nous avons vu ainsi que toute anamnèse se fonde sur la *distance* de l' « observation » mise en jeu par la reconnaissance, et sur une temporalité à part – le *présent unique*. D'où l'observation que la réalité, en devenant le « passé » d'une anamnèse, s'élève ainsi à son *idéalité.* La réalité apparaît comme ce qu'elle *est* seulement par une mise à distance. En d'autres termes, ce qui est « véritablement réel » se montre comme tel par la présence ou l'assistance d'un « spectateur ». Le « spectateur » est celui qui met en « perspective » la réalité, à savoir la « perspective de la troisième personne ». La figure du « spectateur » désigne en fait le mode d'être de la pensée philosophique en tant qu'anamnèse. Le philosophe serait comme un *spectateur* de la réalité. Il « objective » la réalité dans un « passé » où, en *participant* à la représentation *(Darstellung)* de la réalité comme une totalité signifiante, il la rend intelligible. Il ne s'agit donc pas uniquement d'un sujet qui « objective », mais aussi d'une réalité qui « s'objective » elle-même en devenant « passé », en se mettant à distance. Comme nous l'avons déjà observé, la notion de « distance » renvoie à la structure même de l'anamnèse. Du point de vue formel, l'anamnèse en tant que ressouvenir se définirait comme un *retour vers...* qui prend la forme de la distance et qui cherche à récupérer quelque chose. Peu importe qu'il s'agisse d'une distance temporelle ou non ; ce qui compte, formellement, c'est l'idée de *se retourner vers* ou de *revenir sur* quelque chose qui n'est plus présent là, « sous la main ». Ainsi, ce qui n'est plus là est rendu présent, d'une manière singulière, « sous les yeux », à travers l'action même de se *re*-tourner vers, de *re*-venir sur. Il n'y a donc pas de ressouvenir s'il n'y a pas d'oubli, à savoir de distance par rapport à l'objet ; et c'est seulement dans la distance que l'objet du ressouvenir apparaît en tant que tel. L'oubli ne serait pas en effet une condition négative du ressouvenir Mais, bien au contraire, c'est la condition même de possibilité de tout ressouvenir : on se ressouvient grâce à l'oubli des choses, grâce à leur mise à distance ou grâce à la distance mise entre les

choses et nous. La « chose » apparaît en tant que telle à distance précisément parce qu'elle n'est plus soumise à l'évidence et à l'habitude de sa *première* apparition et de sa *première* perception : elle est quelque chose qu'on a *oublié* et qui doit être *reconquis*. Or, toute reconquête implique un changement de la chose reconquise, récupérée ; la chose ne se montre plus comme si elle était nouvelle et « vue » pour la première fois. Lorsqu'on se ressouvient de quelque chose, on « voit » *plus* qu'auparavant et on « voit » dans une autre « perspective ».

Cette analyse formelle indique que l'anamnèse suppose aussi un côté cognitif : il ne s'agit pas de la simple reprise des choses oubliées, mais de les « voir », par un retour sur elles à distance, plus clairement, plus essentiellement ou de les rendre plus stables qu'elles ont jamais été ou qu'elles pourraient jamais l'être. Voilà d'où nous semblait provenir la notion gadamérienne, spécifique à l'art, d'anamnèse en tant que reconnaissance. La reconnaissance ne peut pas se produire sans qu'on soit situé à distance de l'objet déjà « connu », c'est-à-dire sans être situé dans la « perspective de la troisième personne », sans être « spectateur »[301]. Cette distance caractéristique de l' « observation » serait donc celle qui réalise le dégagement « de toute contingence et variabilité des circonstances » qui conditionnent la chose « oubliée ».

Ces deux démarches concernant l'anamnèse montrent que celle-ci représente une expérience de la pensée philosophique et qu'elle n'a rien à voir avec les souvenirs subjectifs d'un individu, mais avec l'advenir de la vérité. L'anamnèse prend la forme soit d'une reconquête, soit d'une reconnaissance. Mais ni la reconquête d'un savoir « oublié », ni la reconnaissance d'une vérité ne demandent simplement l'effort du sujet qui se

---

[301] Il faut bien souligner le fait que nous ne parlons pas de deux conditions de l'anamnèse – l'*oubli* et la *perspective de la troisième personne* –, mais d'une seule et même chose : la « perspective de la troisième personne » n'est que la « posture » de celui qui a « oublié ». En outre, il est vrai que tout au long de notre travail nous avons bien gardé une ambiguïté à l'égard de l'anamnèse. Nous avons toujours hésité de parler uniquement de l'aspect « formel » de l'anamnèse en dépit de son côté « concret » ; ou de séparer complétement l'anamnèse de sa signification quotidienne. Notre analyse cherchait à garder toujours « sous les yeux » autant le sens *philosophique* de l'anamnèse que ses « manifestations » quotidiennes. Nous avons essayé de montrer que la « structure » de l'anamnèse peut être retrouvée dans sa « concrétisation ». Nous avons parlé de l'oubli dans le sens le plus commun, mais aussi de l' « oubli » dans le sens philosophique de « distance » par rapport à l' « objet ». Nous avons analysé l'anamnèse en relation avec la mémoire afin de montrer ce qui a rendu possible cette parenté : son *mode d'être* philosophique.

ressouvient. Les deux formes d'anamnèse supposent plutôt la réceptivité de celui qui se ressouvient. Chez Platon, c'est parfois l'*éros* qui s'empare de l'homme et le dirige vers ce dont on doit se ressouvenir. Autrefois c'est le questionnement de Socrate. Et, pour Gadamer, c'est le caractère d'*expérience* de toute anamnèse qui rend compte du fait que le ressouvenir *nous arrive*. Nous avons essayé, en effet, à travers l'appel à ces deux auteurs, de dégager au moins la *possibilité* de concevoir l'anamnèse comme pensée philosophique. Et de concevoir la pensée philosophique essentiellement comme *expérience* d'anamnèse.

3.3. Le « re- » de l'anamnèse philosophique. Quelques exemples

Nous avons parlé du *re*- inhérent à toute anamnèse philosophique. Il faut clarifier cet aspect afin de mieux comprendre le mode d'être de la pensée philosophique en tant qu'anamnèse. Le « re- » constitutif à chaque *ressouvenir*, à chaque *retour vers un passé*, c'est-à-dire à chaque expérience de re-vivre, re-connaître, re-conquérir, re-voir « à distance » la réalité, renvoie à l'idée de « voir » les choses « dans une autre lumière », ou à faire une nouvelle expérience des choses qui apporterait un surcroit de connaissance en *niant*[302] ce qu'on savait déjà. En d'autres termes, le « re- » de l'anamnèse désigne le fait de *re*-faire une « expérience ».

Sur ce point nous souhaitons nous distinguer de Gadamer et de sa notion d'expérience ou, plutôt, nous essaierons de modifier cette notion. Le philosophe allemand observait que toute expérience est unique et que la *répétition* d'une expérience n'apporte rien de nouveau ; il n'y a qu'une expérience nouvelle qui le fasse. Ainsi, selon Gadamer, une fois qu'on a dépassé ou qu'on a surmonté une « erreur » – à travers l'expérience –, qu'on a acquis un horizon nouveau, alors on ne peut plus se retourner pour « voir » les choses comme avant, car les choses ne sont plus les mêmes et nous nous ne sommes plus les mêmes non plus. Ou, pour le dire autrement, on ne peut pas se retourner pour *ré*-apprendre pour la première fois ce qu'on sait déjà. En d'autres termes, on ne peut pas *re*-faire l'expérience de ce dont on a déjà eu l'expérience. Or, ce que nous soutenons c'est que l' « expérience » ne devient *vraiment* expérience qu'à travers sa reprise ou que « la première fois » on n'apprend rien sur l'*essence* des choses dont on a eu l'expérience. Et qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'*expérience* tout simplement, c'est-à-dire notre *première* expérience d'une chose ne nous *apprend*, paradoxalement, rien de *nouveau* sur

[302] Voir pour la discussion sur la *négativité* de toute expérience le *chapitre* 2.6 de notre travail.

celle-ci. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de *surcroit de connaissance*. Il faut donc distinguer, même si c'est d'une manière abstraite, entre une expérience « première » et *insuffisante* et une expérience *vraie* et « seconde » de la réalité. Ainsi, l'expérience qui nous enseigne à reconnaître une vérité, qui nous donne à comprendre quelque chose de neuf et de meilleur, c'est l'expérience de l'*expérience*, à savoir l'*anamnèse*. L'homme que je suis tous les jours ne parvient pas vraiment à un *savoir* à travers ses expériences quotidiennes et *premières*. Mais dans le cas de l'homme-philosophe, l'expérience devient expérience de l'*expérience*, c'est-à-dire *savoir meilleur*.

De plus, à travers l'expérience de l'expérience dans la pensée en tant qu'anamnèse, le philosophe n'arrive pas seulement à savoir de quoi il s'agit dans l'expérience « première » qu'il a refaite, mais il sait aussi quelque chose sur l'expérience en général et sur sa propre expérience de l'expérience. La pensée philosophique « anamnestique » s'assure ainsi de ce qu'elle sait et peut savoir, et elle parvient au *savoir* de ce qu'elle *est*. Elle s'accomplit en tant que « double savoir » : savoir sur la réalité dont on a déjà fait l'expérience et savoir sur le mode d'être de chaque expérience d'anamnèse. Et c'est une fois qu'on éprouve une telle expérience « anamnestique » qu'on apprend « le discernement des limites de la condition humaine » et, en même temps, qu'on cherche à neutraliser cette finitude. La pensée philosophique en tant qu'anamnèse ne se résume pas à la simple « *confirmation et affirmation* » de la finitude humaine, c'est-à-dire qu'elle n'est pas uniquement l'expérience d'une *expérience*. Elle est aussi une *expérience* d'anamnèse. Et si toute expérience consiste dans un processus négatif, alors la nullité (*Nichtigkeit*) caractéristique de l'anamnèse serait qu'elle nous « dit » aussi : il *n*'y a *que* de la finitude, car l'expérience s'empare de la finitude et nous apprend à reconnaître la finitude. Nous pourrions dire que ce serait cela l'*hybris* du philosophe face à sa finitude. On parle d'*hybris*, parce que la pensée philosophique prétend se saisir de quelque chose d'inéluctable et d'inexorable, comme la finitude humaine. Le philosophe croit qu'en mettant la finitude à distance et en dégageant ainsi son essence, il peut, d'une certaine façon, lui échapper ou il peut la neutraliser. Le philosophe prétend aller jusqu'au limites de ses limites.

Mais avant de passer à la question de la possibilité de neutraliser la finitude à travers la pensée philosophique, il faut illustrer le caractère « originaire » de toute expérience d'anamnèse : celle-ci désigne l'expérience d'une expérience « première ». Prenons l'exemple de la souffrance, fut-elle physique ou spirituelle. Lorsqu'on souffre « à la première personne », ou lorsqu'on a une expérience « première » de la souffrance, on ne peut pas en dire beaucoup sur la souffrance. On ne *sait* rien quant à la souffrance, parce

qu'on est sous l'*emprise* de la souffrance. On « sait » seulement qu'on souffre. On ne voit même pas qu'il y en a d'autres qui souffrent. Une telle expérience de la souffrance ne fait que limiter notre compréhension de nous-mêmes et de la réalité, elle ne fait que diminuer et « amoindrir » ce qu'on sait déjà. L'expérience de la souffrance « à la première personne » nous ferme l'horizon et nous empêche de voir la *vérité* de la souffrance ; elle ne contient pas en tant que telle « la référence à une expérience nouvelle ». Mais lorsque la souffrance est repoussée dans une « distance absolue », lorsqu'on devient « spectateur » de notre propre souffrance et lorsqu'on *re*vient sur elle, qu'on se ressouvient qu'on a souffert, alors cette souffrance parvient à son *essence*, elle se montre comme ce qu'elle est.

Autrement dit, il y a un moment où la souffrance, dans un sens, n'est plus « vécue », où elle cesse d'exister ou de se présenter comme quelque chose subie par *moi*. Bien évidemment, on peut toujours souffrir, c'est-à-dire « vivre » la souffrance, mais la souffrance n'est plus ressentie seulement comme ce qu'on subit. Désormais, on peut dire ce qu'on a appris ou ce que veut dire « l'homme *doit* souffrir »[303]. Maintenant on voit qu'on était, par aveuglement, prisonnier de notre souffrance *momentanée*, de la *présence* de la souffrance. Notre perspective subit un renversement, une métamorphose : on sait que ce qui était auparavant *évident*, *clair*, *« sous les yeux »*, *inéluctable* c'est-à-dire le fait qu'on souffre et que la souffrance est un mal – ne pourrait pas être ce qui est *vrai* dans l'expérience de la souffrance, mais seulement ce qui est secondaire. Si l'homme commun *ressent* la souffrance comme un mal qu'il doit éviter, pour l'homme-philosophe la souffrance devient *vraiment* expérience, c'est-à-dire la découverte d'un savoir meilleur et nouveau sur le monde et sur soi-même.

L'histoire de la philosophie, nous en fournit un exemple : celui de Nietzsche[304] qui a éprouvé la souffrance en tant qu'expérience « première » et en tant qu'expérience

---

[303] Cf. F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* : *prélude d'une philosophie de l'avenir*, (1886), traduit de l'allemand par Patrick Wotling, in *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2000, section 225 : « En l'homme s'unissent *créature* et *créateur* : en l'homme il y a de la matière, du fragment, de la profusion, de la glaise, de la boue, de l'absurdité, du chaos ; mais en l'homme, il y a aussi du créateur, du sculpteur, de la dureté de marteau, de la divinité spectatrice et du septième jour : - comprenez-vous cette opposition ? Et le fait que *votre* pitié s'applique à la « créature en l'homme », à ce qui doit être formé, brisé, forgé, déchiré, brûlé, porté au rouge, décanté, - à ce qui doit *souffrir* par nécessité et *doit* souffrir *par obligation* ? »

[304] Voir pour notre discussion F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, (1882), traduit de l'allemand par Patrick Wotling, et *Par delà le bien et le mal* : *prélude d'une philosophie de l'avenir*, (1886), traduit de l'allemand par Patrick Wotling, in *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2000.

d'anamnèse. Chez lui, l'expérience « première » de la souffrance physique est refaite ou reprise à travers une anamnèse philosophique. La souffrance et la maladie deviennent, pour lui, dans un sens, *métamorphosées* philosophiquement. Mais, il faut bien le préciser, la philosophie n'est pas pour Nietzsche un simple remède pour sa souffrance physique ou quelque chose qu'il fait pour se délasser. La philosophie est une expérience qui lui arrive et qui lui révèle la perspective de la souffrance d'une façon *originaire* : la souffrance est l'essence et le moteur de l'existence humaine et de toute expérience humaine[305]. Ainsi, dans l'expérience d'*anamnèse* de Nietzsche, la souffrance est tout autre chose que la souffrance « première ». La souffrance est *neutralisée* à travers l'expérience philosophique : elle devient la tâche que chaque être humain doit assumer, elle doit être cherchée et affirmée pleinement[306]. La souffrance est neutralisée dans le sens où elle est dévoilée en son essence et non parce qu'elle est abolie. Elle se découvre en tant que source de *sens* et de « vérité » pour la vie humaine, ce qui sert à « l'élévation de l'espèce "homme" ».

Il ne faut donc pas chercher l' « allégement de l'existence », le bien-être, le bonheur[307]. Bien au contraire, il faut cultiver l'affirmation de la souffrance et ainsi assumer le tragique de l'existence humaine, à savoir le fait que l'homme *doit* souffrir et qu'il ne peut rien faire pour abolir cette souffrance[308]. Affirmer la souffrance signifierait en fait *être sain* et être un esprit *plus* libre. Affirmer la souffrance ne mène pas à son abolition, mais c'est une manière de la rendre plus puissante et, donc, plus créatrice ou plus positive. Tous ceux qui cherchent à l'éviter et à l'abolir sont, selon Nietzsche, des malades et des esclaves de leurs maladies, ce sont des hommes qui *nient* la vie[309]. C'est aussi le cas, soutient Nietzsche du philosophe dont la maladie et la volonté d'éviter la souffrance le font

---

[305] F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* : *prélude d'une philosophie de l'avenir*, *op. cit.*, section 225 : « La discipline de la souffrance, de la *grande* souffrance – ne savez-vous pas que c'est *cette* discipline seule qui a produit toutes les élévations de l'homme jusqu'à présent ? ».

[306] *Id.* : « Vous voulez si possible – et il n'y a pas de « si possible » plus dément – *abolir la souffrance* ; et nous ? – il semble précisément que nous voulions, *nous*, qu'elle soit encore plus élevée et pire qu'elle ne le fut jamais ! ».

[307] *Id.* : « Le bien-être, tel que vous le comprenez – ce n'est absolument pas un but, à nous yeux, c'est un *terme* ! ».

[308] *Id.*

[309] F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, §579.

philosopher. C'est un philosophe qui cherche à se soustraire à la souffrance à travers la morale, les valeurs, la religion, la conscience, l'idée de vérité. Pour lui, le monde n'est qu'un monde d'apparences, de contradictions, dépourvu de sens[310]. Cela veut dire que la souffrance est dépourvue de sens. Le monde et tout ce qu'il implique seraient donc condamnables. Ce type de philosophe est celui qui veut *nier* la souffrance, mais sans se rendre compte que de cette manière il devient son *esclave*.

> Chez l'un [celui qui souffre et cherche à éviter sa propre souffrance], ce sont les manques qui philosophent, chez l'autre [celui qui souffre et *assume* sa propre souffrance], les richesses et les forces. Le premier a un *besoin impérieux* de sa philosophie, que ce soit comme soutien, soulagement, remède, délivrance, élévation, détachement de soi ; chez le second, elle n'est qu'un beau luxe, dans le meilleur des cas la volupté d'une reconnaissance triomphante qui doit finir par s'inscrire en majuscules cosmiques au ciel des concepts. Dans l'autre cas, plus fréquent toutefois, lorsque ce sont les états de détresse qui font de la philosophie, comme chez tous les penseurs malades – et peut-être y-a-t-il une majorité de penseurs malades dans l'histoire de la philosophie – qu'adviendra-t-il de la pensée qui se trouve soumise à la *pression* de la maladie ? [...] On apprend, après une telle mise en question de soi et une telle tentation de soi, à considérer d'un œil plus fin tout ce sur quoi on a philosophé jusqu'à présent ; on devine mieux qu'auparavant les involontaires déviations, les chemins de traverse, les lieux de repos, les lieux *ensoleillés* de la pensée vers lesquels les penseurs souffrants ont été entraînés par séduction, en tant qu'ils souffrent justement, on sait désormais vers quoi le *corps* malade et son besoin poussent, tirent, attirent inconsciemment l'esprit – vers le soleil, le calme, la douceur, la patience, le remède, le soulagement à tous les sens de ces mots. Toute philosophie qui place la paix plus haut que la guerre, toute éthique présentant une version négative du concept de bonheur, toute métaphysique et toute physique qui connaissent une finale, un état ultime de quelque sorte que ce soit, toute aspiration principalement esthétique ou religieuse à une marge de, un au-delà de, un en dehors de, un au-dessus de autorise à demander si ce n'est pas la maladie qui a inspiré le philosophe. Le déguisement inconscient de besoins physiologiques sous le costume de l'objectif, de l'idéel, du purement spirituel atteint un degré terrifiant, - et assez souvent, je me suis demandé si, somme toute, la philosophie jusqu'à aujourd'hui n'a pas été seulement une interprétation du corps et une *mécompréhension du corps*. [...] dans toute activité philosophique, il ne s'agissait absolument pas jusqu'à présent de « vérité », mais de quelque chose d'autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie…[311]

---

[310] *Id.*

[311] F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, *op. cit.*, p. 37-38.

Le discours de Nietzche est le discours de quelqu'un qui a retrouvé la santé sans chercher à « séparer l'âme du corps », sans chercher le soulagement d'une souffrance physique dans l'oubli et dans le champ ensoleillé des idées, mais en cheminant à travers beaucoup des souffrances vers les « idées ». Le philosophe, selon Nietzsche, n'a pas le droit d'éviter la souffrance: « [...] nous devons constamment enfanter nos pensées à partir de notre douleur et leur transmettre maternellement tout ce qu'il y a en nous de sang, de cœur, de feu, de plaisir, de passion, de torture, de conscience, de destin, de fatalité »[312]. Il ne faut pas donc chercher à se dispenser de la maladie, car elle « nous *approfondit »*[313].

On note ainsi que, pour le « vrai » philosophe, *souffrir* n'a rien à voir avec le sens que l'homme *sous l'emprise de* la souffrance attribue à ce mot. La souffrance est élevée à travers l'anamnèse à un autre degré d'être, où elle a une autre réalité pour le philosophe. Dans la pensée philosophique, la souffrance se dégage de toute contingence, de tout « bagage » quotidien, de tout intérêt du moment. Le propre de la pensée philosophique en tant qu'anamnèse consisterait, en effet, dans la prétention de comprendre *plus* et *mieux* la réalité, par le fait de l' « observer », de la « re-voir ».

La question qui se pose ou s'impose maintenant est de savoir dans quelle mesure la structure du « re- » de l'anamnèse s'apparente à la structure de la réflexivité. L'anamnèse n'est-elle pas une autre façon de nommer la structure de la *réflexivité* caractéristique de la pensée en général ? Y a-t-il quelque chose qui les sépare ? Il faut dire d'entrée de jeu que notre travail ne peut pas donner une réponse satisfaisante et exhaustive à une telle question. Le problème du rapport de la réflexivité à l'anamnèse pourrait constituer l'objet d'un travail à part entière. Il suffit de dire que la notion de réflexivité comporte des acceptions multiples et distinctes dans l'histoire de la philosophie. Nous pouvons mentionner le rôle central qu'elle joue dans l'idéalisme allemand (Kant[314],

---

[312] *Ibid*., p. 39.

[313] *Id.* : « Seule la grande douleur est l'ultime libératrice de l'esprit, en ce qu'elle est le professeur du *grand soupçon* [...]. Seule la grande douleur, cette longue, lente douleur qui prend son temps, dans laquelle nous brûlons comme sur du bois vert, nous oblige, nous philosophes, à descendre dans notre ultime profondeur et à nous défaire de toute confiance, de toute bonté d'âme, de tout camouflage, de toute douceur, de tout juste milieu, en quoi nous avons peut-être autrefois placé notre humanité. Je doute qu'une telle douleur « améliore » - ; mais je sais qu'elle nous *approfondit* ».

[314] Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, (1781), traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2001.

Fichte[315], Hegel[316]), la redécouverte heideggérienne[317] du phénomène de la réflexivité, le caractère problématique de la notion au XXe siècle (Foucault[318], Derrida[319], Deleuze[320]). Il serait en effet difficile de rendre compte brièvement de toutes ces analyses et ces critiques. Dès lors, ce que nous nous proposons de faire consiste à différencier la pensée en tant qu'anamnèse du sens commun ou général de la réflexivité de la pensée, c'est-à-dire sans entrer dans les détails d'une analyse ou de l'autre, d'un auteur ou de l'autre. Cette démarche nous paraît n'avoir qu'un enjeu provisoire (dans le contexte où nous nous situons) pour le problème de la réflexivité, mais elle pourrait nous permettre au moins de distinguer, de manière générale, entre l'anamnèse et la réflexivité.

De la notion de « réflexivité » se dégage, de la même manière que de l'anamnèse, une structure de la pensée qui se caractérise par le « re- ». La réflexivité désigne ainsi le *retour*

> [...] du sujet sur l'objet par lequel le sujet se tourne vers ses propres opérations pour les soumettre à une analyse critique. Dans la mesure où ce retour implique le sujet de l'observation ou de la description dans l'observation ou la description elles-mêmes, la réflexivité boucle la réflexion sur elle-même, que ce soit pour en assurer les conditions de possibilité (comme c'est le cas dans la tradition moderne, de Descartes et Kant jusqu'à Habermas) ou pour les saper (comme dans la tradition post-moderne, de Foucault jusqu'à Luhmann)[321].

La réflexivité de la pensée suppose donc un double retour de la pensée : sur l'objet et sur elle-même. Le retour sur l'objet détermine en fait le retour de la pensée sur elle-même, c'est-à-dire que tout retour sur l'objet suppose un retour de la pensée sur elle-

---

[315] J.-G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science*, (1794-1797), traduit de l'allemand par A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1990.

[316] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, (1807), traduction de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

[317] M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, (1950), traduit de l'allemand par Wolfang Brokmeier, édité par François Fédier, Paris, Gallimard, 1962.

[318] M. Foucault *Histoire de la sexualité 3 : Le souci de soi*, Paris, Galimard, 1984 et *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

[319] Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967 et *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

[320] Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

[321] Sylvie Mesure, Patrick Savidan, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.

même. De là surgit la prétention *critique* de la pensée philosophique moderne : toute pensée de quelque chose *doit* passer par une réévaluation, une reconsidération, un questionnement de ses présupposés et de ses habitudes de pensée. C'est une tendance de la pensée moderne qui se radicalise, avec l'apparition de la réflexion phénoménologique (Brentano, Husserl, Heidegger), dans *une réflexion sur la réflexion*.

> Philosopher c'est *réfléchir*, et réfléchir c'est en quelque sorte se retourner vers..., bien entendu qu'ici celui qui se retourne et ce sur quoi il se retourne c'est toujours la pensée. La philosophie est donc la pensée revenant sur elle-même pour se faire « plus pensante » (*denkender*). [...] Cette pensée première, pré-philosophique sur laquelle la philosophie revient [...] c'est la pensée de l'attitude naturelle[322].

Il nous semble donc que la réflexivité caractéristique de la pensée philosophique du XXe siècle consiste en quelque sorte dans un retour « tautologique » sur elle-même. L' « objet » de la pensée philosophique serait en fait la pensée elle-même sous sa forme « naturelle ». Dans un sens, philosopher signifie *se préparer pour…* : l'exercice *préalable* de toute connaissance.

On pourrait aussi observer un autre trait de la réflexivité qui présente une similitude avec la pensée en tant qu'anamnèse : le fait de se mettre à distance, d' « observer ». La structure de la réflexivité renvoie ainsi au fait que la pensée *se met à distance* de l'objet et d'elle-même. La réflexivité s'oppose donc à l'immédiateté, à savoir à la première rencontre des choses. Elle suppose chaque fois l'objectivation d'elle-même et des choses. C'est un sens qu'on peut retrouver même au niveau le plus commun, lorsque que quelqu'un dit qu'il a besoin de temps pour *réfléchir* à ce qu'il s'est passé. Cela se traduit par le fait qu'il a besoin de s'arracher à l'immédiateté des choses, de se mettre à distance de celles-ci, de sortir de la temporalité quotidienne, afin de mieux comprendre ce qu'il s'est passé.

La notion de « réflexivité » renvoie en effet à l'idée de *retour*, de *distance* et d'*observation*, de *critique*. Il semblerait donc que l'anamnèse ne serait qu'un autre nom pour la réflexivité. Or, si nous regardons attentivement ces trois aspects (non-exhaustifs) de la réflexivité, nous pouvons remarquer qu'ils ne portent pas sur la même chose que l'anamnèse. La réflexivité nous semble être une expérience *première* de la philosophie, à

---

[322] Albert Dondeyne, « La différence ontologique chez M. Heidegger », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 56, No. 49, 1958, p. 44.

savoir une expérience « à la première personne du singulier ». Par contre, le *retour vers*, sur le mode de la *distance*, de l'anamnèse n'implique pas l'idée que la pensée se tournerait de façon critique vers elle-même et qu'elle chercherait à s'analyser, à mettre en évidence tous ses présupposés et toutes ses opérations. L'anamnèse n'est pas non plus une simple introspection du sujet ou de la pensée. Le genre d'*observation* que l'anamnèse met en jeu c'est l' « observation » de la « chose ».

La pensée en tant qu'anamnèse ne représente *qu*'une « perspective » qui rend complet le jeu (des « perspectives ») de la vérité. Elle n'a pas d'autonomie par rapport à ce jeu, elle joue seulement un *rôle*. La pensée en tant qu'anamnèse s'oublie dans le jeu de la vérité et ne cherche pas à s'affirmer et à s'assurer dans la « certitude de soi » ou dans la « conscience de soi ». L'autonomie de la pensée et de l' « objet » de l'expérience « anamnestique » se « dissout » dans l'autonomie absolue du jeu en tant qu'œuvre. Dans ce contexte, nous entendons par « œuvre » (*Gebilde*), comme nous l'avons déjà vu chez Gadamer, la représentation *(Darstellung)* de la réalité en tant que totalité signifiante ou la mise en *image* de la réalité. L'advenir de la vérité ou la représentation de la réalité en son essence ne se réalise donc pas uniquement à travers l'œuvre d'art, mais tout évènement de l'histoire et de la réalité pourrait devenir *œuvre*. Notre réalité, les évènements de notre vie, nos comportements et nos actions se *représentent* aussi en tant qu'œuvres[323]. Cela signifie qu'ils s'ouvrent vers la « perspective de la troisième personne », et, de plus, qu'ils sont des *Darstellungen* de la « chose » (*die Sache*) qui se constitue dans chacune de ces activités ou évènements[324].

En d'autres termes, le sens de chaque évènement, de chaque activité humaine se *représente*, à savoir se constitue dans un jeu où la pensée joue le rôle *essentiel* de « spectateur ». Chaque chose est donc comprise comme ce qu'elle est seulement par son devenir *œuvre*, ou uniquement par son *Darstellung*, et tout cela s'inscrit ou se « greffe » sur la toile de fond d'un *Darstellung* de l'ensemble de la vie humaine, de la réalité[325]. En conséquence, la pensée n'est pas la cause de la vérité ni son simple effet, mais elle *participe* au jeu de la vérité, c'est-à-dire à une réalité qui la dépasse mais qui se constitue aussi à travers sa « présence ». Ce n'est donc pas la pensée qui décide et détermine la

---

[323] Voir, pour une interprétation similaire, Rudolf Bernet, « Gadamer on the Subject's Participation in the Game of Truth », in *The Review of Metaphysics*, Vol. 58, No. 4, 2005, p. 785-814.

[324] *Ibid*., p. 791.

[325] *Ibid.*, p. 791-792.

logique du processus d'advenir de la vérité. Bien évidemment, la pensée peut *réfléchir*, elle peut se préparer pour le jeu de la vérité, mais sa participation et son rôle ne consistent pas en cela. Dans un sens, le jeu de la vérité neutralise toutes les opérations et toutes les capacités de la pensée. La pensée est réduite à la simple « observation désintéressée », son rôle est de s'inscrire dans une « perspective de la troisième personne ». La pensée en tant qu'anamnèse s'absorbe dans le jeu de la vérité, dans la représentation de l'*œuvre.*

L'anamnèse, l' « observation » constituent le nouveau mode d'être de la pensée. La pensée en tant qu'anamnèse ne peut pas se retourner tout simplement sur l'objet, car l' « objet », en son *essence*, n'est pas encore là, « sous nos yeux ». L' « objet » se constitue à distance et avec la participation de la pensée au *jeu*. Une fois « ressouvenu », l' « objet » peut devenir l'objet d'une réflexion. La réflexivité suppose que son objet soit déjà là, présent, et que tout ce qu'elle doive faire soit de se retourner sur lui et de l'analyser. Or, avant que l'objet soit « sous les yeux » de la pensée qui *réfléchit*, il doit se *représenter* et il doit être *reconnu* comme tel. Ce qui *livre* l'objet à la réflexivité c'est l'anamnèse, à savoir la *re*-connaissance de l'objet en son « essence » ou en tant que tel. En même temps, la pensée ne se retourne pas non plus sur elle-même dans l'anamnèse, car elle *gagne* sa « connaissance » sur elle-même, sa « conscience » d'elle-même, sa propre continuité et sa propre unité seulement à travers la *représentation* de la pensée. Ainsi, elle peut se retourner de manière critique vers elle-même, dès qu'elle a été aussi représentée en tant qu'*œuvre*. La réflexivité suppose donc, nous semble-t-il, l'anamnèse ou une anamnèse de la pensée. Nous pourrions dire que, d'un point de vue ontologique, « l'expérience de l'expérience » caractéristique de l'anamnèse précède ou est antérieure à toute expérience de la réflexivité. Ou bien, que du point de vue cognitif, l'expérience « première » suppose toujours l'anamnèse.

Nous considérons que tout cela est également mis en lumière par la description que Platon fait de l'anamnèse en tant que processus permettant de parvenir à l' « Idée ». Une de ses questions était de savoir comment on peut connaître quelque chose sur la vertu sans connaître ce qu'elle *est*. Et sa réponse consistait à dire que le fait de savoir si la vertu s'enseigne ou non, si elle est une ou multiple repose sur le dévoilement de l'*essence* de la vertu. Or, c'est précisément ce qu'il nous arrive dans une expérience de l'anamnèse. Toute analyse et toute investigation sur la vertu suppose donc une anamnèse de la *vérité* de la vertu. Autrement, on se soumet à la première apparition de la vertu, on comprend la vertu dans sa non-essentialité ou dans ses aspects changeants et contingents. Toute réflexion sur la vertu serait ainsi incomplète et « appauvrirait » notre compréhension de la vertu.

L'anamnèse ne réfléchit donc pas à son « objet », ne l'analyse pas dans ses détails, mais elle le *ré*cupère et le *re*connaît dans son « essence » et « dans une lumière nouvelle ». C'est le « re- » de cette récupération et de cette reconnaissance qui rend possible le « re- » de la réflexion.

Pour rendre plus claire cette structure du « re- » dans l'anamnèse, et pour la distinguer de la réflexivité, il faut penser, par exemple, au sens le plus simple de la reconnaissance : la reconnaissance de quelqu'un qu'on n'a pas vu depuis longtemps. La « reconnaissance » gadamérienne s'enracine dans ce sens ordinaire de la reconnaissance.

> [...] lorsque je reconnais quelqu'un ou quelque chose, alors je vois cette personne ou cette chose libérée de sa contingence présente, aussi bien que de sa contingence passée. Reconnaître, cela implique qu'on voit ce qu'on a vu sous son aspect permanent et essentiel. On n'est plus troublé en le voyant par les circonstances contingentes de l'avoir-vu-une-fois et de l'avoir-vu-à-nouveau[326].

La personne qu'on n'a pas vue depuis longtemps se montre, au moment de sa *re*-connaissance ou de sa *re*-vue, dans la plénitude de la présence, comme ce qu'elle est essentiellement. Elle est là, sous nos yeux, et on la voit comme si on la voyait pour la première fois. Cela veut dire qu'on n'éprouve pas *d'abord* la joie de l'avoir-vu-à-nouveau, à savoir de la revoir, de la reconnaître *maintenant* sous la forme d'une identification : « c'est elle ! » ; ni le ressouvenir de l'avoir-vue-une-fois, à savoir le souvenir de notre contact « premier » avec elle ou la manière dont on l'a vue la première fois. On ne reconnaît *d'abord* jamais quelqu'un dans tous ses détails, dans tous ses aspects connus jadis et maintenant reconnus. On reconnaît quelqu'un dans le sens d'une *joie de la connaissance* : on le voit comme on ne l'a jamais fait : « il est ainsi ! Et maintenant je vois qu'il est ainsi ». On le connaît à nouveau ou comme « pour la première fois ». On ne sait pas exactement la raison pour laquelle on ne l'a jamais vu clairement auparavant, ou pourquoi on le voit maintenant essentiellement comme ce qu'il est. Le plus souvent, on se dit que c'était peut-être le fait qu'il était toujours là, à côté de nous, et qu'on avait besoin de la distance, de se mettre à distance, afin qu'on puisse le voir autrement. En revanche, la réflexivité aurait eu une démarche différente : elle aurait identifié la personne comme étant celle qu'on a connue jadis, puis elle aurait analysé la manière dont était la personne

---

[326] Nous reprenons ici la traduction modifiée par Marie-Andrée Ricard (dans « La théorie gadamérienne de la *mimêsis* » in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 53, No. 1, 1997, p. 40) d'un passage de H.-G. Gadamer, *L'Actualité du beau, op. cit.*, p. 121.

auparavant et comment elle est maintenant, lorsqu'on la revoit. Mais toutes ces opérations sont secondaires et dérivées par rapport au sens ou à l'essence de la reconnaissance : (re)voir la personne « sous son aspect permanent et essentiel ».

En outre, si nous reprenons notre exemple de la souffrance, nous pouvons alors remarquer la différence entre *réfléchir* sur la souffrance et se *ressouvenir* de la souffrance. Si la réflexivité « refuse » toute anamnèse ou ne s'appuie pas sur une anamnèse, alors elle ne peut se tourner sur la souffrance *qu*'en étant en train de souffrir, c'est-à-dire en ayant la souffrance « sous la main », en l'observant au fur et à mesure que celle-ci est « en cours de déroulement ». Or, nous savons que l'expérience *de première main* de la souffrance ne nous donne pas beaucoup à comprendre sur la souffrance. « Penser » à la souffrance tout en étant en train de souffrir ne fait pas ressortir la souffrance en son *essence*. La personne qui subit l'expérience de la souffrance peut se proposer de *réfléchir* sur la souffrance, mais cela ne métamorphose pas la souffrance : la personne continue à souffrir sans savoir ce qu'est la souffrance. Elle parvient peut-être, à travers la réflexion, tout au plus à une sorte de métamorphose et de « conscience » d'elle-même : elle peut essayer d'*oublier* la souffrance et même y réussir pour un temps, ou elle peut trouver des raisons pour lesquelles on souffre. Mais elle ne *sait* pas si la souffrance s'arrêtera un jour ou quel serait son rôle pour l'homme. La réflexivité n'est pourvue que de la « perspective de la première personne » et elle est prise dans le présent, elle « voit » les choses comme prises dans leur écoulement. En réfléchissant, la pensée cherche à se mettre à distance par rapport à la souffrance, et elle ne cherche ainsi qu'à l'écarter et non pas à la *comprendre*. La souffrance demeure en fait toujours *nuisible*, ou un mal, pour l'homme qui réfléchit sur elle. Et une fois la souffrance disparue, l'homme peut retourner à ses activités, à ses réflexions, à ses comportements ordinaires, en oubliant toute *idée* de souffrance.

En revanche, l'anamnèse n'intervient pas dans l'expérience *première* de la souffrance. Elle la laisse se dérouler. Elle *sait* qu'un sens peut surgir seulement lorsque tout est devenu « passé », lorsque tout s'éloigne de nous, lorsqu'il ne reste plus *rien à faire*, lorsque tout *est décidé*. Le jeu de la vérité se joue seulement quand le temps « s'arrête », quand la réalité « se stabilise » et quand on devient « spectateur-joueur » de la réalité. Le sens n'est jamais le sens de ce qu'on *vit maintenant*, mais de ce qu'on *a vécu auparavant*. La pensée en tant qu'anamnèse renvoie à l'idée que *souffrir* ne désigne pas seulement « être sous l'emprise de la souffrance », mais aussi (*re)connaître* la souffrance.

Donc être enfermé dans la « perspective de la première personne » ne signifie pas tout simplement *vivre* sans conscience de soi ou *vivre* dans le présent mais, dans un sens, être enfermé dans l'horizon de sa propre subjectivité, dans le temps où « sans cesse certaines choses disparaissent alors que d'autres apparaissent et il n'y a ni arrêt du temps ni sortie hors du temps », dans le monde caractérisé toujours par le non-accomplissement, par le non-réalisé. Tel est le contexte de toute réflexivité. Or l'expérience de l'anamnèse signifie la *négation* de tout cela : elle est une expérience *hors du temps*, elle est *participation* du sujet au jeu de la vérité, et à travers elle « un ensemble signifiant se donne dans le réel clôture et accomplissement ». Et pour cette raison, elle est *antérieure* (du point de vue ontologique) à toute expérience humaine. Tout en nous arrivant « trop tard », l'anamnèse *précède* toute autre expérience.

3.4. Le « trop tard » de la pensée philosophique

Il y a une autre caractéristique spécifique à l'anamnèse en tant que mode d'être de la pensée philosophique qui nous permet de la distinguer aisément de toute autre forme de compréhension. L'anamnèse parvient à la vérité lorsqu'il est « trop tard ». L'anamnèse est une expérience qu'on a lorsqu'il ne reste plus, dans un certain sens, « rien à faire ». Ce qui nous donne à comprendre que l'anamnèse nous arrive toujours *en retard*. Cela ne signifie pas qu'on ne peut plus retourner au passé et changer ce qu'il s'est déjà passé, ni que l'anamnèse n'a aucun effet sur le présent et l'avenir. Mais, tout comme l'expérience de l'art, l'anamnèse philosophique est aussi, d'une certaine manière, une expérience *hors du temps*, à savoir hors de *notre* temporalité quotidienne, préoccupée par la réalisation de certaines possibilités, hors de *notre* temporalité caractérisée par l'attente ou l'expectation. L'anamnèse ne vise pas l'accomplissement de telle ou telle possibilité. Pour elle, le monde et la vie ne sont qu'un monde *fermé* et une vie *vécue* ou déjà *accomplie*. Ainsi, ce que l'anamnèse *reconnaît* ne représente jamais ce dont on *a* besoin *maintenant* ou à un moment donné dans l'avenir. Elle ne répond pas à un besoin. Elle n'a sous ses yeux *que* le passé. Elle s'oublie dans le passé. Mais sa *patience* ou son *retard* par rapport au présent ne sont pas des aspects négatifs de son mode d'être, mais des conditions de possibilités. Tout comme l'oubli, le *retard* est aussi une condition pour que la vie et le monde se dévoilent différemment et « sous un jour inédit ».

La compréhension *tardive* de l'anamnèse permet à la réalité de se montrer autrement. Le fait que l'expérience de l'anamnèse nous arrive « plus tard » par rapport à

toute expérience « de première main » signifie que telle est la manière dont, pour un être fini, son *présent* peut prendre du sens. Mais la compréhension « tardive » que l'anamnèse apporte n'indique pas, comme nous l'avons déjà dit, une postériorité absolue de cette expérience. Lorsqu'elle modifie la totalité de notre savoir, l'anamnèse métamorphose aussi notre passé et ce que nous « savions » déjà, et elle devient, dans la « logique » de notre savoir, *antérieure* à toute autre expérience. Par exemple, ce qu'il nous est arrivé dans notre passé est plus *vrai* pour nous que ce qui nous arrive dans le présent.

Le « trop tard » de la pensée philosophique n'est donc pas simplement inscrit dans la linéarité temporelle. L'anamnèse peut évidemment arriver à un certain *moment*, mais ce qu'elle « dit » n'a pas, dans un certain sens, de temporalité. Cela ne signifie pas qu'elle apporte un « savoir absolu », mais qu'elle fournit un « temps absolu », un présent *sui generis* pour ce qui est « dit ». En d'autres termes, l'anamnèse cherche à *fixer* et à *arrêter* le temps afin de dévoiler un *sens*. Cela s'observe plus clairement si on pense au moment où on se ressouvient de quelque chose. On dit que c'est comme si le temps s'arrêtait et, dans un certain sens, on revit « hors du temps » et d'une manière différente ce qu'on avait vécu jadis. Mais le temps, à proprement parler, ne s'arrête pas, il est seulement fixé par la mémoire afin de donner cours à la récupération du passé. Le temps devient ainsi exclusivement *passé* ; il n'y a plus de présent ni d'avenir pour celui qui se ressouvient. Pour cette raison, dans le souvenir, le temps est fixé, mais il est néanmoins *réversible*. On n'a « sous nos yeux » que le passé, mais celui-ci n'est pas figé une fois pour toutes. Ce qui s'est déjà passé change, tout comme celui qui l'a éprouvé, car ce qu'on « vit » c'est uniquement le temps en tant que passé.

Le passé est ainsi présent à chaque instant du souvenir. C'est dans ce sens que Tarkovski parlait, dans l'épigraphe que nous avons choisi pour ce chapitre, d'une réversibilité du temps. Le temps est, selon Tarkovski, une « idée », il est « une catégorie subjective, spirituelle ». Le passé *peut* donc être retrouvé, rallongé, changé, « re-vécu » à travers le ressouvenir. Ou, plus encore, il *doit* l'être sous peine de n'être plus que la répétition stérile et mécanique de ce qui a déjà eu lieu[327]. Il s'agit ici en fait de ce dont,

---

[327] Voire la figure d'Antiphon dans le *Parménide.* Antiphon, remarque M.-L. Desclos, représente « l'homme de l'*héritage* [...]. Héritage marqué par la répétition, jusques et y compris dans sa "pratique philosophique" : Antiphon est un lieu de résonance du passé. Sa mémoire est purement commémorative, et son rapport à l'hier de la philosophie n'est que rétrospection » (cf. M.-L. Desclos, « Instituer la philosophie : le temps de la

observe M.-L. Desclos, le *Parménide* témoigne : la temporalité propre au philosopher[328]. Celle-ci ne suppose pas la répétition ou le simple retour vers le passé et son exhibition, mais le « prolongement » du passé dans le futur sous la forme, paradoxalement, d'une rupture, d'un écart par rapport au passé. Autrement dit, le passé est présent mais sous la forme de ce qu'il donne à comprendre[329], de ce qu'il offre à questionner de nouveau et d'une autre manière et non en tant que répétition fidèle. La temporalité philosophique ne peut pas donc être assimilée au temps chronique[330]. Dans le cas de la philosophie, « c'est ce qui vient *après* qui *détermine* ce qui est *avant*, c'est-à-dire qui le justifie et qui le produit dans ce qu'il faut bien appeler une causalité inversée »[331]. Ainsi « la temporalité philosophique est caractérisée par une articulation neuve du passé, du présent et de l'avenir : l'idée selon laquelle le ce-qui-a-été et le ce-qui-est sont "conditionnés" par le ce-qui-vient, et non le contraire »[332]. Pourtant, cela ne signifie pas que la pensée philosophique fixe son regard sur l'avenir plutôt que sur le passé ou qu'elle se donne l'objet par hypothèse plutôt qu'elle reprenne l'objet de son passé, mais que tout philosopher *commence* par la *donation* de l' « objet » sous un nouveau jour. Ainsi, l'anamnèse, en tant que mode d'être de la pensée philosophique, décrit, dans un sens, ce *mouvement* vers le passé sous l'angle de l'*à-venir*.

Dit autrement, le passé, tout en étant la réalité la plus stable de l'existence humaine, est réversible, il peut être revécu, reconquis, reconnu et, ainsi, il peut être métamorphosé. Il

---

succession dans le *Parménide* de Platon », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, C. Darbo-Peschanski (dir.), Paris, CNRS Éditions, 2000, p. 239).

[328] Cf. *ibid*., p. 234.

[329] *Ibid*., p. 248 : « Comprendre, ce n'est pas savoir toutes les paroles dites ; encore faut-il avoir l'intelligence de ce qu'elles disent et de la pensée qui par elles se dit ».

[330] *Ibid.*, p. 249 : « Le refus de penser la philosophie de façon *chronologique*, c'est-à-dire de penser, [...], que ce qui vient *avant* est cause de ce qui vient *après*, que les hommes, comme les discours, se suivent l'un à l'autre, prennent la suite l'un de l'autre, que l'antériorité est principielle. La stase de l'âme n'est alors pas autre chose que l'arrêt dans le continu, et le rapport au passé simple inscription dans une chronologie. Il faut donc concevoir le rapport au passé sur le mode de la disjonction, de l'écart assumé qui, seuls, pourront éviter le re-commencer, lequel n'est au fond qu'une autre façon de dire qu'il n'y a pas d'acte fondateur, qu'on ne commence pas, qu'on se contente de *continuer*, de *prendre la suite* ».

[331] *Ibid.*, p. 242. « C'est l'avenir qui fait de celui qui accède à la parole philosophique ce qu'il est – un Théétète ou un Antiphon, un Socrate ou un Zénon, un Charmide ou un Isocrate –, et c'est l'à-venir, [...], qui, paradoxalement, légitime la constitution d'une *histoire* de la philosophie » (p. 242-243).

[332] *Ibid*., p. 243.

n’est jamais le passé établi une fois pour toutes. En conséquence, le « trop tard » de la pensée philosophique en tant qu’anamnèse désigne tout cela : l’expérience de l’expérience qui rallonge et rend complète l’expérience, la postériorité qui rend possible et rend réelle toute antériorité, la reconnaissance qui surmonte toute connaissance.

Il s’agit en fait de parvenir, à travers l'anamnèse, à une image (*Bild*) *complète* d’une expérience : de l’expérience de l’enfance, par exemple. Le fait que l’anamnèse reconnaît « trop tard » la vérité d’une expérience humaine renvoie donc, pour le dire plus simplement, à l’idée que le présent n’a de sens que par le souvenir, par sa capacité à devenir le « passé » d'une anamnèse. Ce « passé » est le réel, le vrai, le stable, la « source » du sens pour tout être fini. L’homme parvient à une vérité de son monde et de sa vie seulement s’il s’appuie sur son « passé », seulement s’il a l’expérience de « la perspective de la troisième personne ». Peut-être suffit-il de penser à l’expérience qui consiste à connaître quelqu’un. Observer ses actions, ses pensées actuelles ou savoir ses attentes, ses expectations ne nous fournit pas une image ou une impression complète. On ne sait pas ce qu’il est, parce qu’on a « sous nos yeux » uniquement des actions transitoires et des possibilités non-réalisées. Mais si, par exemple, il « racontait ses souvenirs d’enfance, nous aurions avec certitude entre nos mains assez de matière pour nous forger de cette personne une impression complète »[333]. Notre *passé* représente donc, d’une certaine manière, le *locus* de *notre* vérité. Nous *sommes* plutôt notre passé, car celui-ci, en sa qualité de « totalité signifiante » ou de « cercle clos de significations dans lequel tout s'accomplit », nous détermine à chaque instant. Le passé « accueille » les *essences* des choses, mais non pas d’une manière statique. C’est seulement à travers l’expérience de l’anamnèse, à savoir de la reconquête et de l’expérience de la réalité comme « passé » que notre vérité peut être *reconnue*.

En conséquence, ce que nous voudrions désigner par « compréhension tardive », c’est une expérience particulière de l’existence humaine. L’expérience de l’anamnèse ne représente pas seulement « la déception infligée à des attentes multiples et diverses » sur ce que nous croyions être *notre* passé. L'anamnèse n’est pas une simple expérience du passé dans la mémoire. Elle est plutôt la reprise du passé ou de l'expérience « première » du passé, qu'on a à chaque instant du présent. L'anamnèse engendre la figure du « spectateur » du temps et de la vie. Le « spectateur », celui qui arrive *trop tard* pour être une partie

---

[333] Andrei Tarkovski, *op. cit.*, p. 68.

« active » de la vie et du temps, est celui qui « voit » plus dans la vie ; c'est uniquement pour lui que la vie *s'élève à son idéalité*. L'anamnèse nous fait en effet éprouver, en tant que « spectateurs », la vérité de notre monde et de notre vie. Pour un être fini qui se *ressouvient*, le temps n'est pas seulement le temps de faire quelque chose ou de réaliser tel ou tel acte, comme l'observait à juste titre Tarkovski, mais il est aussi « un état » : nous sommes *le passé*.

3.5. L'anamnèse en tant qu'expérience. L'*hybris* de la pensée

Nous avons vu que, chez Platon et Gadamer, la pensée découvre et dévoile, à travers ses expériences et en tant qu'expérience, le fait que toute pensée et tout savoir sont marqués par la finitude. En même temps, la pensée, d'une manière implicite ou non, se « révolte » contre ses limites implacables. Il s'agit en fait de ce que nous avons nommé l'*hybris de la pensée*. Si, chez Platon, c'est une attitude apparemment assumée[334], chez Gadamer, l'*hybris* reste toujours à l'arrière-plan de sa pensée, elle reste cachée ou, mieux encore, elle se déguise en humilité et en reconnaissance de la limite. Mais nous considérons que toute *reconnaissance de la limite* et du *caractère limité de la reconnaissance de la limite* se situe au bout, voire au-delà, de la pensée de la limite. On ne peut penser davantage ou de nouveau à la limite. Ce que nous avons appris sur la limite c'est, dans un certain sens, sa limite. Chez Gadamer, une expérience nouvelle, qui nous enseignera à reconnaître le caractère illimité de toute compréhension, serait inconcevable et impossible. Or, c'est précisément en cela que consiste l'*hybris* de la pensée philosophique. La pensée prétend reconnaître la finitude de chaque être humain, mais sous la forme et dans l'horizon d'une expérience qui défie les limites mêmes de la condition humaine. Il y a plutôt, chez Gadamer, un *discernement* de la limite *absolue*. Or, pourquoi n'y a-t-il pas plutôt un discernement du fait que l'homme est un être qui ne connaît pas ses limites et qui ne peut pas savoir s'il est vraiment limité ou non ? Peut-être y a-t-il des expériences humaines qui nient la finitude. Pour Gadamer, une telle expérience n'existe

[334] C'est-à-dire que chez Platon la *hybris* ne désigne non plus la démesure ou la révolte face aux limites humaines, mais une sorte de « révolte » face à ce qui est non-humain ou pas encore humain en l'homme. Il s'agit d'une démesure qui aboutit à un être-mesuré ; d'un dépassement du non-humain, du manque initial de limite.

pas, car toute expérience nouvelle nous enseigne à reconnaître, dans un certain sens, la même chose : « l'expérience est expérience de la finitude humaine ».

La pensée en tant qu'anamnèse fait donc preuve d'une *hybris*. Mais, comment faut-il comprendre la *limite* que la pensée cherche à surmonter et la *démesure* ou l'*excès* caractéristique à ce dépassement ? Il nous semble nécessaire de faire une distinction entre ce que la limite désigne ordinairement et ce qu'elle représente pour la pensée philosophique et, en conséquence, ce que signifie la démesure dans un cas et dans l'autre. Nous notons qu'au niveau du sens commun il y a une prééminence du sens négatif de la limite : celle-ci représente ce qui réalise une limitation, ce qui nous borne – de l'intérieur ou de l'extérieur, naturellement ou artificiellement –, ce qui trace les lignes au-delà desquelles on ne peut pas passer. Avoir des limites signifie ainsi *n*'avoir pas la *possibilité* de faire tout ce qu'on veut et d'accéder à tout ce qui existe. La limite serait donc quelque chose qui nous contraint et qui nous frustre. Ainsi, faire preuve d'*hybris* signifierait enfreindre une loi ou une limite déjà donnée, imposée.

Or, chez Platon et Gadamer, il ne s'agit pas uniquement de cette compréhension de la limite et de l'*hybris*. Nous essayerons de montrer que dans le cas de ces deux philosophes la limite prend aussi, et plutôt, un sens positif ou, pour mieux dire, un sens *ontologique*. La limite serait en effet la condition de possibilité de l'existence humaine ou, chez Platon, le fondement de l'existence en général[335]. Tout être reçoit la limite afin qu'il *soit*. L'être est entendu comme ce qui est limité ou comme l'illimité limité (le mélange). La limite serait pour Platon ce qui donne la *mesure*, ce qui *détermine* les choses ou ce qui les fait accéder à l'être. S'il n'y avait pas de limite, il n'y aurait que d'illimité, d'indéfini, de démesure. L'*hybris* représenterait donc la transgression des limites constitutives de tout être. En outre, la limite doit être comprise aussi de manière *existentielle* comme ce qui constitue le mode d'être de l'homme et comme ce qui rend complète la nature humaine. Mais la limite n'est pas *déjà donnée*, elle doit être assumée et connue afin d'être « opérationnelle » en l'homme. Dans ce cas, le rapport entre la limite et l'*hybris* est

---

[335] Nous faisons référence au *Philèbe* de Platon. En ce qui suit nous essayerons de dégager, à partir du *Philèbe* et de l'interprétation gadamérienne du dialogue (*L'éthique dialectique de Platon : interprétation phénoménologique du Philèbe*, traduit de l'allemand par Florence Vatan et Véronika von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994), le sens de la limite chez Platon, mais aussi chez Gadamer, qui reprend cette acception du πέρας.

inversé : l'homme doit se « révolter » contre son manque initial de limite en sa nature ou contre la non-transparence de sa nature, afin qu'il atteigne sa *mesure* réelle, afin qu'il découvre ce qui lui est *propre*.

Dans le *Philèbe*, en cherchant le bien dans la vie humaine ou la vie bonne pour l'homme, Platon s'appuie, avant de passer à l'analyse de deux conceptions différentes de l'existence humaine (la vie de plaisir et la vie de réflexion), sur la question de l'illimité et du limité, de leur mélange et de la cause de ce mélange. Or, d'après nous, cette question suppose toujours de prendre aussi en compte le rapport que la *pensée* entretient avec l'illimité et la limite. Platon ne l'affirme pas explicitement, mais sa démarche représente *une réflexion philosophique* sur le Bien et sur la vie bonne pour tout homme. Il faut donc comprendre la doctrine des quatre genres – qui précède la discussion sur la vie bonne – non pas seulement comme ce qui dessine « l'arrière-plan ontologique sur lequel se joue la question du bien »[336], mais plutôt comme une démarche nécessaire de délimitation et de détermination que la pensée philosophique doit faire afin qu'elle soit capable de penser une telle question. Les quatre genres – l'illimité, la limite, le mélange et la cause – désignent les conditions ontologiques de possibilité de l'être et de *la pensée de tout être*. Le mélange renvoie à la réalité sensible rendue intelligible. Ainsi, « déterminé par la mesure, le devenir n'est plus alors le flux ininterrompu de phénomènes changeants [...], mais il est considéré en son être et il produit ainsi un étant qui est, une existence fondée ontologiquement »[337]. Autrement dit, « l'étant reçoit de la mesure, dans le mélange, sa détermination propre en même temps que son être, par lequel il est saisi et compris en fonction de l'être vrai, rendant ainsi le devenir susceptible d'observation, de définition »[338]. Tout λόγος et toute pensée deviennent désormais possibles.

La vie bonne sera décrite par Platon comme le mélange du plaisir et de la pensée. Un mélange qui connaît la juste mesure et la proportion. Un mélange caractérisé donc par un ordre hiérarchique de ses composants. Mais, l'objet de notre analyse n'est pas de

---

[336] H.G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon : interprétation phénoménologique du* Philèbe, traduit de l'allemand par Florence Vatan et Véronika von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994, p. 200.

[337] Franck Kausch, « Le privilège ontologique de la limite au sein des quatre genres du *Philèbe* », in *La fêlure du plaisir : études sur le* Philèbe *de Platon,* vol I, Monique Dixsaut et François Teisserenc (dir.), Paris, J. Vrin, 1999, p. 159.

[338] *Id.*

clarifier ou d'approfondir la démarche platonicienne pour la découverte de la vie bonne ou sa doctrine des quatre genres. Nous essayons seulement de dégager les lignes directrices de son analyse afin de mettre en lumière le rôle joué par *la limite*. Dans ce mélange caractéristique à la vie bonne, le plaisir sera assimilé à l'illimité. Et, selon Platon, l'ἄπειρον « met en échec la pensée »[339] (17e). Car il se soustrait à toute détermination, il la refuse. Mais, l'illimité ne doit pas être conçu comme « une matière que la limite viendrait informer, c'est un devenir que la limite vient stabiliser, une perpétuelle inégalité à soi, un processus "dont on ne peut assigner ni le commencement, ni le milieu ni la fin" (31a7-10) »[340]. L'ἄπειρον platonicien représente donc, comme l'observent Gadamer et Dixsaut, un mode d'être et non tel ou tel étant. De plus, l'illimité n'est pas (ou n'est plus) l'impensable, parce que, une fois intégré à une « doctrine » des quatre genres, une fois devenu « objet » d'une pensée, l'ἄπειρον reçoit une « limite » (détermination) – par le fait même d'être pensé. Revenant au plaisir, nous voyons plus clairement la raison pour laquelle Platon l'identifie à l'illimité : « le plaisir est un devenir, et le devenir devient, mais n'est pas »[341]. D'où découle l'importance et le rôle de la pensée dans la vie bonne : seule la pensée peut imposer au plaisir la limite ; « la pensée en tant que telle, parce qu'elle seule connaît le juste rapport entre la γένεσις et l'οὐσία : c'est l'existence qui est la fin du devenir, et non pas l'inverse ». La pensée et ainsi assimilée, dans la doctrine des quatre genres, à la cause. Et elle est aussi celle qui *apporte* au plaisir la limite, la mesure, la détermination.

En outre, ce qui nous semble important c'est que nous pouvons dégager à partir du *Philèbe* le *privilège ontologique* de la limite[342]. Tout ce qui est, existe comme mélange de l'illimité et de la limite. Et ce mélange ne se produit pas de manière arbitraire ou fortuite, mais il y a une sorte d'exigence ontologique que la limite donne à l'illimité une mesure et une proportion. « Car c'est la déesse elle-même [...] qui voyant la démesure et l'entière bassesse de tous ceux en qui ne se trouve aucun limite ni aux plaisirs ni à la satiété, introduisit la loi et l'ordre porteurs de limite. Toi, tu soutiens qu'elle les détruit, mais moi, je pense qu'elle les sauve » (26b-c). Ainsi, c'est la limite qui, dans le mélange, l'emporte

---

[339] Monique Dixsaut, « Introduction », in *La fêlure du plaisir : études sur le* Philèbe *de Platon*, *op. cit.*, p. 15.

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

[341] *Ibid.*, p. 23.

[342] Voir l'article de Franck Kausch, in *op. cit.*

sur l'illimité. C'est la limite qui *fait venir à l'être*[343]. F. Kausch observe que le *Philèbe* « met l'accent sur l'idée d'une pluralité déterminée comme condition du *logos* en même temps que de l'existence proprement dite »[344]. Tout cela revient à dire qu' « être, c'est être un illimité limité » et que penser, c'est penser d'une manière « limité ».

La limite ne doit être considérée, observe Kausch, « qu'en sa pure essence de déterminant, donc comme pur moment du mélange », et non pas comme étant identique à telle ou telle détermination réelle, à telle ou telle limite sensible. Mais, il ne faut pas comprendre la limite chez Platon uniquement comme « moment ontologique » du mélange. La limite ontologique se répercute aussi au niveau existentiel. Cela signifie que le mode d'être de l'homme porte la marque de la limite, mais d'une manière insuffisante. L'exemple du *Philèbe*, à l'égard de la recherche du Bien et de la vie bonne, nous semble essentiel pour l'illustration de cette idée. Ainsi, nous proposons d'interpréter l'affirmation de Socrate faite à la fin de la recherche de la vie bonne : « [...] nous nous trouvons désormais comme aux portes du bien et de la demeure où séjourne tout ce qui lui est apparenté » (64c), en disant que la recherche du Bien par l'homme – une recherche rendue possible par la nature mesurée ou limitée de sa pensée – ne trouve jamais son terme[345]. Comme dit A. De La Taille, l'image du Bien comme ayant une demeure dans le sensible et de l'homme comme étant toujours *devant* sa demeure et non *dedans* désigne son inaccessibilité. Autrement dit, « le séjour du Bien dans le sensible n'est que partiel ou provisoire. La découverte de son domicile n'est pas le terme de la recherche. A peine localisée, la proie se dérobe à nouveau, se réfugie dans la nature du beau, puis se scinde en trois idées. [...] Il demeure mais ne prend pas racine dans le sensible »[346]. Et cette inaccessibilité du Bien, ne constitue pas son défaut – car il est parfait (20d) –, mais le défaut de l'homme. « Le Bien est "achevé" l'homme non »[347].

Ainsi, l'homme porte en son mode d'être la marque de la limite, mais, nous pourrions dire, d'une manière insuffisante. Le fait que l'homme n'est pas parfaitement

---

[343] *Ibid.*, p. 162 : « Bénéficiant d'un rôle ontologique majeur, comme mesure et proportion [...], la limite est en retour dénuée de tout être propre hors de sa propre fonction de faire venir à l'être ».

[344] *Ibid.*, p. 157.

[345] C'est l'interprétation donnée par Antoine De La Taille dans *Aux portes du Bien (64a7-65a6 et l'interprétation de Gadamer),* in *La fêlure du plaisir : études sur le* Philèbe *de Platon, op. cit.*, p. 374-375.

[346] *Ibid.*, p. 375.

[347] *Id.*

limité (déterminé, mesuré, « achevé ») le rend incapable de (re)connaître le Bien en sa plénitude. Le caractère illimité de l'homme ne réside pas dans son *être* – si tel était le cas, l'homme n'existerait plus –, mais dans son *mode d'être*, c'est-à-dire dans la manière dont l'homme comprend et actualise son être. Si l'homme ne choisit pas la vie bonne, à savoir limitée, il se livre à l'illimité, à la démesure, à l'ignorance et s'écarte de la demeure du Bien. Gadamer observe que le Bien « est défini comme l'utile à son plus haut degré ». Or, l'utile ne doit pas être conçu dans le sens d'une « *possession* favorable à l'existence humaine », mais d'un mode d'être de l'homme qui consiste dans une « compréhension pleine et entière de sa possibilité, de ce qu'elle peut être »[348]. En conséquence, il paraît que Platon conçoit l'imperfection ou l'inachèvement de l'homme au niveau d'un *choix* d'être et non pas de son *être*. Autrement dit, peut-être que le Platon de *Philèbe* ne cherchait pas à insister tant sur la déficience *constitutive* du νοῦς humain par rapport au νοῦς divin, que sur la possibilité de concevoir une vie bonne pour l'homme, sans déficience, sans manque. Car la vie humaine bonne ne réside pas uniquement dans une vie de pensée pure. L'homme n'est pas inachevé parce qu'il n'a pas un intellect divin, mais plutôt parce qu'il n'est pas ce qu'il devrait et pourrait être, parce que sa vie n'est jamais complètement *mesurée*. L'être humain n'*est* donc pas, selon le *Philèbe*, un être imparfait, mais un être qui *peut* mener une vie parfaite à condition de la choisir, d'accepter la limite dans son mode d'être.

Être limité signifie donc être achevé et, à l'inverse, être illimité c'est être inachevé. Mais l'homme, afin de s' « achever », ne devrait pas être tout ce qu'il pourrait être. Comment Platon explique-t-il cette nécessité de la limite dans la vie humaine ? Par la mise en lumière de la nature démesurée du plaisir. Platon montre qu'une vie de plaisir ne pourrait pas être une vie humaine, mais plutôt une vie de poumon marin[349]. La vie de pur plaisir ne rendrait pas l'homme « heureux ». La condition minimale pour qu'il y ait vie humaine c'est le mélange[350]. La vie de pur plaisir serait en fait « privée de savoir » et ainsi elle « n'aurait pas non plus de savoir de soi-même » et « de ce fait elle ne pourrait pas, en

---

[348] H.G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon : interprétation phénoménologique du* Philèbe, *op. cit.*, p.128.

[349] Cf. *Philèbe*, 21c7.

[350] David Lefebvre, « Qu'est-ce qu'une vie vivable ? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe*, 20b-22b », in *La fêlure du plaisir : études sur le* Philèbe *de Platon, op. cit.*, p. 76.

toute rigueur, prendre plaisir à son propre plaisir »[351]. Car, continue Gadamer, pour « pouvoir être "heureux", l'homme doit nécessairement se savoir en possession du plaisir ». Et la vie mixte ne représente pas le contraire d'une vie de plaisir : « ce n'est pas un complément au plaisir ; c'est en cela que la vie mixte se distingue du type mixte quantitatif envisagé dans les *Lois*, une vie d'équilibre, dans laquelle il y a autant de plaisir que de peine [...] ; il n'y a pas d'égalité quantitative de l'un et de l'autre, car la *phronesis* [...] est plus qu'un additif ; elle est la condition pour qu'il y ait plaisir pour quelqu'un »[352]. La pensée est « la condition d'un plaisir humain ».

L'exemple d'une vie de poumon marin renvoie, observe Lefebvre, à l'idée d'une « absence totale de *phronesis* ». Le poumon marin n'est pas une « représentation de l'animalité en général », mais il « constitue le genre ultime des vivants », celui qui se trouve « au dernier rang de la hiérarchie des vivants »[353]. Le poumon marin « n'est même pas un intempérant », mais il représente l'idée d'une *passivité absolue*. Si telle est la signification de l'exemple du poumon marin, alors on pourrait dit, conclut Lefebvre, que le *Philèbe* ne vise pas la réalisation d'une « tripartition distinguant les animaux, l'homme, les dieux ». Le *Philèbe* n'indique pas une vie divine pour tout homme, mais la vie *humaine* désirable pour tous. La vie divine de pure pensée ne constituera jamais la vie bonne pour chaque homme :

> […] la vie divine n'est pas désirable ; elle répond structurellement à la vie du poumon marin. L'une et l'autre indiquent deux directions qui ne sont pas humainement désirables, mais qui ne sont pas non plus fermées au choix de l'homme. La vie de pure pensée, la plus divine mais non la meilleure pour l'homme, est accessible à ceux qui le peuvent […][354].

Ainsi, afin qu'il soit « au moins » humain, l'homme doit accepter la limite dans sa vie. Mais que se passe-t-il avec le philosophe ou l'homme-divin de Platon ? Sa vie admet-elle aussi la limite ? Si l'homme choisit la vie divine et non pas la vie humaine, se place-t-il toujours sous l'égide de la limite ? Ces questions nous conduisent à la conception de Platon sur la nature humaine comme nature *intermédiaire*, qui se trouve à mi-chemin entre

---

[351] H.G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon : interprétation phénoménologique du* Philèbe, *op. cit.*, p. 195.

[352] D. Lefebvre, *art. cité*, p. 77.

[353] D. Lefebvre, *art. cité*, p. 81.

[354] D. Lefebvre, *art. cité*, p. 87.

le dieu et l'animal. Qu'est-ce qu'un dieu selon Platon ? Et que pourrait signifier un homme-divin (*theios anèr*) ? Mener une vie divine ou s'assimiler au dieu signifierait-il n'avoir plus de limite ou renoncer à la nature humaine ?

Le Platon du *Philèbe* semble avoir renoncé à sa prescription de mener une vie philosophique, qui représente la meilleure vie possible. La recherche d'une vie bonne pour tout homme paraît faire passer à l'arrière-plan la vie philosophique[355]. La figure du philosophe semble être secondaire par rapport à la figure de l'homme en général. Pourtant, il ne faut pas oublier que la recherche de la vie bonne représente une démarche strictement philosophique. C'est le philosophe qui rend possible la figure de l'homme en général. C'est le philosophe qui réfléchit au Bien et qui parle d'une nature humaine. Alors, qui est le philosophe ? Est-il un homme qui s'est complétement assimilé au dieu en menant une vie de pensée pure ? Ou est-il plutôt le plus *humain* de tous les hommes ?

Après avoir posé toutes ces questions, nous voudrions commencer par clarifier la signification de la divinité chez Platon et continuer par voir en quoi pourrait consister la vie philosophique ou l'assimilation au divin. Selon Platon, « la divinité doit être la mesure de toutes choses, au degré suprême et beaucoup plus [...] que ne l'est, prétend-on, l'homme »[356]. Mais qu'est-ce que la divinité (ὁ θεός) ? La plupart de commentateurs[357] ont deux postulats communs par rapport à la conception de la divinité chez Platon : les dieux ne sont pas les formes intelligibles (incorporelles) auxquelles participe le sensible, et « le divin n'est pas dans la pensée de Platon la réalité la plus haute »[358]. Il faut pourtant dire que Platon garde toujours une certaine réserve par rapport à l'exactitude de sa conception de la divinité. Son discours est explicitement reconnu comme *approximatif*[359]. En conséquence, il faut peut-être parler d'une *image* platonicienne de la divinité et non pas d'une *conception* dans le sens fort du terme. Platon range ainsi les dieux parmi les vivants, c'est-à-dire parmi les êtres dotés d'un corps et d'une âme[360]. La différence entre le dieu et les autres vivants consiste dans le fait que le premier est *immortel*. Cela signifie que le

---

[355] Comme l'observe D. Lefebvre la vie philosophique serait, selon Platon, « la plus divine mais non la meilleure pour l'homme ».

[356] *Lois*, livre IV, 716c4-6.

[357] Nous faisons ici référence surtout à l'ouvrage *Les dieux de Platon*, Jérôme Laurent (dir.), Caen, PUC, (2e éd.) 2012.

[358] Jérôme Laurent, « Avant-propos », in *Les dieux de Platon*, *op. cit.*, p. 8.

[359] Voir *Phèdre*, 246c-d et L. Brisson, « Le corps des dieux », in *Les dieux de Platon*, *op. cit.*, p. 11.

[360] Cf. L. Brisson, *op. cit.*, p. 11.

corps d'un dieu ne peut pas être détruit. Le dieu est donc « un vivant immortel, qui a une âme, qui a un corps, tous deux naturellement unis pour toujours »[361]. Les autres vivants, mortels, sont dotés d'un corps qui peut être détruit, mais leur âme est immortelle et peut se séparer du corps. « Les dieux sont en outre pourvus d'une âme dont la faculté supérieure, l'intellect (νοῦς), sans cesse active, saisit immédiatement et sans entrave son objet, à savoir la réalité intelligible »[362]. Les mortels ou, plus précisément, les hommes ne peuvent accéder à l'intelligible que de manière partielle et que par des intermédiaires. Ainsi « c'est la qualité de cette contemplation qui fait qu'un dieu est un dieu »[363]. La différence entre l'homme et le dieu réside dans le fait que l'âme de ce dernier est en permanence dirigée par l'intellect[364]. À cause de cette dépendance de la contemplation des formes intelligibles, les dieux de Platon ne sont pas à proprement parler des créateurs ou des « producteurs ». Les dieux ne créent *ex nihilo* ni les formes intelligibles ni le monde sensible[365]. Par exemple, ni le dieu-« producteur » de la *République* ni le dieu-démiurge du *Timée* ne « créent » et ne « produisent » la réalité intelligible et la réalité sensible. Ils ne font que « façonner » et « modeler » un « matériau préexistant, suivant le παράδειγμα idéal »[366].

Mais les dieux pour Platon sont aussi les dieux traditionnels. Pourtant, Platon ne se résume pas à la simple reprise de la théogonie élaborée par Homère ou Hésiode. La raison pour cette précaution réside dans le fait que la théogonie « met en scène toute une série "de fantaisies communes horrifiantes" »[367]. Or, « rien ne semble plus éloigné des exigences platoniciennes en matière de *theologia* »[368]. Ainsi, ce que nous retrouvons dans les dialogues platoniciens c'est une « éradication des puissances divines marquées par la négativité »[369]. Platon refuse donc d'attribuer aux dieux des comportements

---

[361] *Phèdre*, 246c-d.

[362] L. Brisson, *op. cit.*, p. 13.

[363] *Id*. et *Phèdre* 247d, 248b-c, 249c-d.

[364] L. Brisson, *op. cit.*, p. 19 et Phèdre 247c-e.

[365] F. Fronterotta, « La divinité du bien et la bonté du dieu "producteur" (φυτουργός / δημιουργός) chez Platon », in *Les dieux de Platon*, *op. cit.*, p.63.

[366] *Ibid.*, p. 64.

[367] M.-L. Desclos, « Créatures divines et divinités pré-olympiennes dans les dialogues de Platon », in *Les dieux de Platon*, *op. cit.*, p. 120.

[368] *Id.*

[369] *Ibid.*, p.125. Une éradication qui se produit « au moyen d'une inversion des signes et d'une modification de la généalogie traditionnelle ou de son occultation ».

spécifiquement humains (mentir, se quereller, etc.). La fonction de cette éradication est plutôt symbolique : Platon cherche à montrer que c'est surtout la nature humaine qui est marquée par la négativité, qui est démesurée. Il s'approprie, en citant par exemple l'*Odyssée*, toutes les déclarations négatives sur les dieux, car « il s'agit non plus de *theoi* mais des *andres*. Pour le dire clairement, le changement incessant d'apparences, l'instabilité qu'il dénote et qu'il suscite, glissent tout d'un bloc du monde des dieux dans celui des hommes »[370]. En conséquence, Platon insiste sur le fait qu'il ne faut pas chercher l'explication des maux inhérents à la nature humaine dans un autre monde qui nous sert de modèle, mais seulement dans le nôtre. « Il appartiendra donc à la *theologia* d'ouvrir un nouvel espace où puisse, cette fois, s'éployer l'instabilité propre aux affaires humaines, une instabilité dont les dieux ne soient ni la cause ni l'excuse »[371]. Les dieux ne peuvent constituer qu'un paradigme positif pour les êtres humains ; un paradigme auquel il faut chercher à s'assimiler afin d'améliorer notre condition humaine.

On pourrait ainsi observer que le discours platonicien approximatif sur le dieu renvoie peut-être au besoin de connaître la nature humaine et non pas la nature divine. Ce discours serait donc significatif pour l'homme et ses affaires, les seules qu'on peut connaître et modifier véritablement ; le discours est en fait un discours sur l'homme. Mais comment doit-on comprendre la prescription de Socrate dans le *Théétète* (176a7-b2) : « [...] il faut, au plus vite, tenter de fuir d'ici vers là-bas ; et cette fuite consiste, dans la mesure du possible, à s'assimiler au dieu » ? Le devoir de l'homme de s'assimiler au dieu (ὁμοίωσις θεῷ) ne renvoie pas, comme l'observe J.-F. Pradeau[372], à une identification au dieu ou à un aspect sotériologique. L'homme ne doit pas *devenir un dieu*. Cela serait impossible. Platon ne veut donc pas dire que l'homme diffère du dieu et lui est inférieur, et qu'il « trouve son accomplissement et son salut dans son assimilation au dieu »[373]. Le *telos* de la vie humaine ne serait pas d'être un dieu. Même si l'homme s'apparente au dieu, cela ne signifie pas qu'il peut être un dieu. Il s'agit en revanche que l'homme ressemble au dieu

---

[370] *Ibid.*, p .130. Et voir aussi p. 131 : « Si le changement et l'intelligence retorse, le désir et le manque, les querelles et les mensonges ont leur place, ce ne peut être que chez eux d'en bas. Il convient par conséquent d'expurger les théogonies ».

[371] *Ibid.*, p. 136.

[372] J.-F. Pradeau « L'assimilation au dieu », in *Les dieux de Platon*, *op. cit.*, p. 41.

[373] *Ibid.*, p.42.

et, en conséquence, peut l'imiter et se transformer en acquérant l'excellence[374]. Si on prend en compte, remarque Pradeau, le contexte de l'affirmation de Socrate dans le *Théétète* 172c-177c, alors on observe que « Socrate ne s'entretient pas avec Théodore de la nature des dieux, ni même immédiatement de la vertu : il évoque ceux qui ont fait le choix de se soucier de philosophie », ceux qui ont « avant tout le souci de ce qui se trouve "là-bas" et non pas "ici" »[375]. Socrate essaie de « démontrer la supériorité de la vie soucieuse de savoir » et « l'intérêt qu'il peut y avoir à se tourner vers le divin pour gouverner les affaires humaines »[376]. Cette perspective « divine » du philosophe contraste avec la perspective du sens commun qui donne une image du philosophe comme étant maladroit « ici-bas », dans les affaires humaines. Mais la « maladresse » du philosophe « plutôt qu'elle n'est réelle, est bien plutôt l'effet de l'ignorance [...] »[377]. L'ignorance désigne le fait de tenir pour vrai et pour le tout du monde cet « ici », qui « n'en est qu'une partie restreinte » et qui est soumis seulement aux conventions humaines ou à la vraisemblance. Le sens commun ignore donc que « c'est "là-bas", dans la connaissance des réalités divines, que l'homme doit trouver sa sauvegarde, son "salut" »[378]. Autrement dit, les affaires humaines doivent chercher leur point d'appui dans l'ordre des choses et non dans les conventions.

Néanmoins l'homme ne peut jamais vivre exactement comme les dieux vivent, car il s'agit de deux natures différentes. On ne peut jamais, dans le domaine des choses et des êtres mortels, abolir toute ignorance et, ainsi, tout mal[379]. Mais Pradeau remarque que Platon ne veut pas dénoncer ici « l'irréductible imperfection de l'ordre humain ou plus généralement sensible, mais il cherche plutôt à indiquer que la réforme de cet ordre est nécessaire, du fait de son imperfection, et qu'elle doit chercher en dehors de lui la cause et le moyen de sa bonté. Tel est le rôle du paradigme divin, objet de l'assimilation »[380]. L'homme doit donc chercher plutôt à imiter le dieu que s'identifier à lui. L'assimilation, comme le dit Pradeau, est rendue possible par l'imitation. Et elle n'est pas « un bien par elle-même », mais une sorte de moyen pour acquérir l'ἀρετή. Ainsi, seul l'effet de

---

[374] *Ibid.*, p. 46.

[375] *Ibid.*, p. 43.

[376] *Id.*

[377] *Id.*

[378] *Id.*

[379] *Ibid*., p. 43-44 et voir aussi *Théétète* 176a-b et 176e-177a.

[380] *Ibid.*, p. 44.

l'assimilation au dieu est un bien ; et cet effet est l'acquisition de l'excellence[381]. En conséquence, « la sauvegarde de l'ordre humain ne consiste qu'en sa transformation d'après la mesure divine que découvre la réflexion »[382]. L'homme doit devenir un homme *bon* (et mener une vie bonne) et non pas un dieu. En revanche, si notre « regard » reste fixé sur l' « ici », nous nous livrons à l'ignorance et à tous les maux inhérents à la nature humaine ou à la domination de la partie non-divine de notre âme.

Platon met donc l'accent non pas sur l'imperfection de la nature humaine, mais sur la « possibilité d'une amélioration » de ce qui est non-parfait en imitant quelque chose de parfait. « C'est bien le statut d'une perfection moindre mais perfectible qui est dévolu à l'ensemble des vivants [...] »[383], et non d'une imperfection inexorable. Et l'homme doit imiter non pas la « vie » des dieux dépeinte par les récits, mais leur manière de contempler et connaître l'intelligible[384] ou, pour mieux dire, leur manière d'exercer l'intellect (νοῦς). L'homme est aussi pourvu du νοῦς – qui l'apparente à la divinité –, mais le fait que son âme contient une partie bestiale et mortelle l'empêche d'exercer son νοῦς de manière divine. De cette façon s'expliquerait la réserve de Platon dans l'énonciation du devoir de l'homme : celui-ci doit s'assimiler au dieu « dans la mesure du possible ». De plus, on pourrait comprendre cette « réserve » aussi comme une *prescription* : l'homme doit s'assimiler au dieu *en réalisant la totalité de sa nature*, qui participe du mixte, c'est-à-dire qui est « entrelacement du divin et du bestial ». Autrement dit, *dans la mesure du possible* se traduit en fait par : *à la mesure de notre nature.*

L'homme est donc autant animal qu'il est dieu. En d'autres termes, la nature humaine se trouve à mi-chemin entre la nature divine et la nature animale. Mais, elle est aussi ce que ne sont ni celle du dieu ni celle de l'animal ; elle se trouve à mi-chemin entre les deux et elle est ainsi caractérisée par la tension générée par la présence en elle de deux natures opposées. Sa situation intermédiaire entre l'animal et le dieu semble rendre la nature humaine précaire ou fragile[385]. Mais, pour Platon, cette situation renvoie au fait que

---

[381] *Id.*

[382] *Id.*

[383] *Ibid.*, p. 47.

[384] *Ibid.*, p. 49 : « S'assimiler au dieu, ici, c'est apercevoir à quoi les dieux eux-mêmes se conforment : l'assimilation au dieu n'est rien d'autre que l'accomplissement de la connaissance de l'intelligible ».

[385] Comme l'observe, par exemple, Francis Wolf dans son article « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme », in *L'animal dans l'Antiquité*, Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), Paris, J. Vrin, 1997, p. 173.

l'homme est un être qui *doit* s'améliorer, car il peut toujours tomber sous la domination de la bête qui est en lui. Une domination qui nous arrive uniquement par ignorance. Si l'homme garde vif dans son âme le désir de connaissance, s'il cherche à s'assimiler au dieu ou s'il obéit au précepte delphique du « connais-toi toi-même », alors il ne peut pas être soumis à sa partie bestiale. L'ignorance, comme l'observe M.-L. Desclos[386], est, pour l'homme, passagère « si on accepte d'en passer par l'obéissance au précepte delphique, et par ses jeux de miroirs […] avec cet autre si semblable que lui est l'animal ». L'avantage de cette nature humaine qui n'est ni animale ni divine c'est de permettre à l'homme de ne pas être « fixé dans une nature » et, en outre, de se connaître en faisant appel aux autres natures auxquelles elle est semblable et en même temps différente.

> Or, s'il en est ainsi, c'est parce que la nature d'homme, à la différence de la bête ou du dieu, participe du mixte, du multiple. Toute âme humaine, en effet, est entrelacement de l'immortel et du mortel, du divin et du bestial, du sauvage et de l'apprivoisé. D'où l'impérieuse nécessité, pour que de connaissance de soi on puisse véritablement parler, de se connaître soi-même en sa totalité, c'est-à-dire en sa multiplicité[387].

L'homme doit donc connaître son humanité afin d'accomplir sa nature. Autrement dit, il doit connaître autant la bête en lui que le dieu en lui afin de trouver sa place entre les deux. En suivant l'image[388] de l'âme comme « l'union de trois en un », décrite dans la *République* (IX, 588c-589e), M.-L. Desclos observe que

> Homme, cependant, il ne sera vraiment que s'il se place sous l'autorité de l'homme intérieur […], qui est la partie de lui-même la plus divine […], autrement dit s'il se place « sous l'autorité du divin » […]. Encore faut-il pour cela, et préalablement, se connaître soi-même c'est-à-dire se saisir soi-même comme *lieu de tension entre la bête et le dieu*[389].

---

[386] Voir « "Le renard dit au lion…" (*Alcibiade Majeur*, 123a), ou Socrate à la manière d'Esope », in *L'animal dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 407-408.

[387] *Ibid.*, note 40, p. 408.

[388] *Ibid.*, p. 412 : « [...] celle de la *sunapsis* d'une bête sauvage et changeante, aux têtes multiples, paisibles ou féroces, d'un lion, et d'un homme. Ces trois formes, comme nous le savons, renvoient respectivement à l'âme des désirs, à celle du courage et au *noûs* immortel et divin ».

[389] *Ibid.*, p. 413

Si on ne parvient pas à une telle connaissance, l'homme est « asservi par la partie bestiale de [sa] nature (République, IX, 589d), incapable d'empêcher les deux autres "de se mordre et de se dévorer en se battant ensemble" (589a) ». Le fait de « se saisir soi-même comme lieu de tension entre la bête et le dieu » signifie ainsi sortir la nature humaine de sa négativité – ni bête ni dieu – en l'élevant à la positivité de son être : l'homme est à la fois animal et divin ou, plus précisément, il est *coexistence de deux natures opposées*. Et à cause de cette double « nature », l'homme doit toujours se *soucier de soi* afin d'être ce qu'il doit être. « Le souci de soi, l'*epimeleia*, ne consiste donc pas uniquement en un se-connaître de l'âme dans ce qu'elle a "de meilleur et de plus divin". Il est également soin des apprivoisés et désensauvagement des sauvages qui sont en toute âme d'homme et tant qu'il est homme, c'est-à-dire en tant qu'il est à la fois animal et divin »[390].

Mais il nous semble que nous pouvons aller encore plus loin dans cette interprétation de la nature humaine. Nous pensons que la tension présente en la nature humaine détermine de manière nécessaire le fait que l'homme a à (se) connaître : soi-même ou sa *propre* nature et la réalité de choses. Le devoir de connaître surgit donc d'une tension introuvable chez l'animal ou chez le dieu – l'animal n'a *pas* la *possibilité* et le dieu n'a *jamais* le *besoin* de connaître. Autrement dit, la nature humaine n'a pas seulement à *être* – car elle n'est pas déjà déterminée, déjà « fixée » comme celle de l'animal et du dieu –, mais à *connaître* afin d'être. L'homme doit « relâcher » ou « neutraliser » la tension de sa nature mélangée. Et cela se réalise sur deux paliers : la connaissance de sa propre nature et la connaissance de la nature des choses. Ce « connais-toi toi-même » que Socrate assume et prescrit aux autres n'est pas une exigence imposée de l'extérieur à l'homme, mais une nécessité ressentie de l'intérieur de sa nature, une exigence inhérente à la nature humaine. Car celle-ci n'est pas transparente à soi-même comme c'est le cas pour la nature animale et pour la nature divine. Elle ne se « ressent » pas soi-même d'une manière directe ou immédiate ; elle a besoin de se rendre transparente à soi-même afin d'être tout ce qu'elle *doit* être. L'homme a besoin de connaître en outre l'ordre des choses, il ressent le besoin, le désir de chercher la réalité des choses car lui non plus ne peut accéder directement à cela ; car pour l'homme, le monde non plus n'est pas « transparent » en sa réalité. Il doit connaître seulement d'une manière indirecte et médiate la « réalité réelle ». En revanche, l'animal accède directement au monde sensible, il peut s'orienter dans le

---

[390] *Id.*

monde sans développer une recherche et atteindre une connaissance. Le dieu aussi saisit directement, immédiatement et sans entrave l'ordre des choses, la réalité intelligible. Pour l'animal, le monde est déjà donné en sa « fonctionnalité » et il est déjà équipé *naturellement* pour être ; pour le dieu la réalité est déjà connue en son essence et il fait déjà tout ce qu'il doit faire pour être. Mais l'homme n'est ni comme l'un ni comme l'autre. Sa nature intermédiaire ne peut pas se réaliser pleinement si l'homme se contente uniquement au monde sensible comme l'animal, car elle est aussi pourvue de νοῦς, elle possède aussi une partie divine. Or elle ne peut non plus s'accomplir si l'homme s'efforce de se concentrer directement et seulement sur la réalité intelligible, car, partiellement animale, elle doit *passer par* et *rester sur* la *voie* sensible afin d'atteindre l'intelligible. Ainsi, la nature humaine, à cause de sa situation intermédiaire, ressent une double nécessité : celle de se connaître soi-même afin de se rendre transparente à soi-même et celle de développer une recherche afin rendre transparente la réalité des choses. Et le fait de répondre à cette nécessité rend entière et cohérente la nature humaine. L'homme devient *humain* seulement en vertu de sa *réponse* à cette double nécessité.

Ainsi, nous pouvons remarquer que le philosophe ou l'homme-divin n'est qu'un homme qui réalise *pleinement* (ou la totalité de) sa nature à l'intérieur de sa « mesure » ou de ses *limites*, l'animal et le dieu. L'échec de de la nature humaine ne réside pas uniquement dans le fait de devenir une bête, mais aussi à ne se prendre pas pour un dieu. Nous voyons également que la vie bonne cherchée dans le *Philèbe* c'est aussi une vie philosophique. Platon n'entend pas par la prescription de mener une vie philosophique le fait de renoncer à son corps et aux plaisirs du corps afin de se dédier à une vie de pensée pure comme le dieu. Comme la nature humaine participe du mixte, de même la vie bonne de l'homme doit être une vie mixte. Le philosophe est donc celui qui cherche à répondre aux exigences de sa nature et non pas quelqu'un qui veut la surmonter afin de devenir un dieu.

Néanmoins, nous avons dit que la pensée philosophique en tant qu'anamnèse cherche à dépasser la limite inhérente à la nature humaine. Or, nous avons vu à travers notre analyse de la limite chez Platon que le philosophe ne fait qu'être *un* homme. D'un côté, le « connais-toi toi-même » socratique implique aussi la prohibition de l'*hybris* et, de l'autre, le « connais l'intelligible » de Platon ne se déroule qu'à l'intérieur des limites de la nature humaine qui participe du mixte. Comment s'explique donc notre affirmation que Platon ne cherche pas à installer l'homme en sa position intermédiaire, mais à lui faire

surmonter sa finitude et sa limite ? Elle s'explique par le fait que l'homme, en s'installant à travers la connaissance en sa nature, arrive à la surmonter ou à la métamorphoser : il passe d'une nature indéterminée et marquée par la négativité à une nature « mesurée » et tout à fait positive. Elle s'explique aussi par le fait que Platon comprend l'homme, qui se saisit comme « lieu de tension entre la bête et le dieu », en tant que homme-divin, c'est-à-dire un homme doué d'un désir *divin* de connaître. La connaissance peut et doit passer par la partie animale, par l'intermédiaire des images et des sens, mais, par le fait même de connaître, elle apprivoise la partie animale et la soumet à la pensée. Et celle-ci est pour Platon la pensée en tant qu'anamnèse. Une pensée qui désigne le *propre* de l'homme, tout en signifiant le dépassement de sa nature « initiale » non-fixée et non-limitée. Parce que Platon, il nous semble, ne parle pas de deux catégories d'homme – les philosophes et les non-philosophes –, mais plutôt de deux étapes de la « nature » humaine, celle de l'ignorance, de l'incomplétude ou de la non-philosophie et celle *achevée* (mesurée) de la connaissance ou de la philosophie. Telle est la manière dont nous comprenons l'anamnèse et son processus de *reconquête*. Il s'agit ainsi d'une double reconquête : de la *vérité* de la nature humaine et de la *vérité* des choses. C'est l'anamnèse qui fait que l'homme est *véritablement* un homme.

Ainsi, la contradiction apparente entre le fait que la pensée philosophique accepte la limite et, en même temps, la surmonte, s'explique par l'ambiguïté qui découle de la compréhension de la limite, c'est-à-dire sa signification négative et positive ; ou, pour mieux dire, par l'inversion réalisée par la pensée philosophique à l'égard du sens de la limite. Car ce que fait la pensée c'est de nous dire que la limite n'est pas vraiment quelque chose qui nous borne ou qui nous enferme, mais plutôt ce qui nous détermine, qui nous fait être ce qu'on doit être ; la limite est un trait constitutif de la nature humaine et quelque chose qui rend possible toute ouverture, tout horizon, toute compréhension. Certes, à l'égard de cette attitude de la pensée, on pourrait parler négativement d'un cas de *hybris*, mais uniquement du point de vue de l'ignorance. Car pour la pensée philosophique l'*hybris* représente la démesure, l'excès nécessaire qui aboutit à un être-mesuré et à une vérité. Ce qui pousse la pensée à aller au-delà de ses « limites » initiales ou données représente en fait ce qui la fait découvrir la vérité et la *vraie* limite de sa nature.

A l'égard de la compréhension gadamérienne de la limite, nous avons déjà souligné le caractère *positif* de celle-ci : discerner les limites de la condition humaine signifie se rendre libre pour ce qu'on est et ce qu'on peut. La limite est aussi, chez Gadamer, ce qui

rend possible notre compréhension. Mais il y a un concept gadamérien important qui décrit cette situation *limitée* de la nature humaine, celui d'*horizon*[391]. Contre la tendance de l'historicisme à l'objectivation, Gadamer propose de parler du caractère historiquement fini du comprendre, du caractère situé de l'interprète. « Ce qui définit le concept de situation, c'est précisément le fait qu'elle représente un lieu où l'on se tient et qui limite les possibilités de vision »[392]. Mais ce caractère essentiel du comprendre ne pose surtout pas des « limitations restrictives », mais plutôt *productives*. La limite de notre situation est ce qui rend possible l'*ouverture* de notre compréhension à quelque chose de nouveau. Toute compréhension humaine se situe donc dans un *horizon*. Gadamer prend ici comme point de départ de son analyse l'horizon visuel. Celui-ci représente une limite de la vue. « L'horizon est le champ de la vision qui comprend et inclut tout ce que l'on peut voir d'un point précis »[393]. Mais il s'agit d'une limitation de la vue qui, en fait, permet de *voir* quelque chose. L'homme ne peut pas voir tout en même temps ni voir de nulle part. Sa vue est limitée à un certain fragment de son environnement et à un certain point d'observation afin de percevoir quelque chose. Sa vue découpe toujours la réalité en « perspectives ». L'horizon est donc ce qui nous fournit les confins qui nous permettent de voir. L'homme est ainsi un « observateur » qui regarde toujours la réalité à travers un horizon. En outre, l'horizon introduit à notre vue la distinction entre ce qui est loin et ce qui proche de nous. Il nous permet de discerner ce qui est proche de nous de ce qui est loin sans exclure aucune de ces deux positions. Ainsi, l'horizon nous permet de « n'être pas borné au plus proche mais pouvoir regarder au-delà » ou de ne surestimer pas ce qui est proche de nous[394].

Le *concept* d'horizon présente ainsi deux traits. Premièrement, il représente la *limite* constitutive de notre compréhension, en la rendant possible ou en la rendant féconde. Un « point de vue de nulle part » ne voit pas ou ne comprend pas. Comme l'horizon visuel délimite notre champ visuel, l'horizon herméneutique encadre notre situation en lui donnant sa« proximité » et son « éloignement », son « environnement », c'est-à-dire en ouvrant ce qui se trouve « proche » de nous (notre culture, notre présent), « loin » de nous

---

[391] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 324-328.

[392] *Ibid*., p. 324.

[393] *Id.*

[394] *Id.* : « Quiconque ne manque pas d'horizon sait apprécier à sa juste valeur la signification de toutes choses comprises dans cet horizon, en ce qui concerne leur proximité et leur éloignement, leur grandeur et leur petitesse ».

(la tradition, l'histoire). Deuxièmement, l'horizon présente une nature dynamique. « Pour qui se meut, l'horizon change »[395]. L'horizon est toujours en mouvement, car l'homme aussi est un être non-fixé dans sa nature[396]. Ainsi, Gadamer n'insiste donc pas ici sur la caractéristique négative de l'horizon en tant qu'espace déjà fixé et impénétrable, mais il fait ressortir sa positivité en tant que réalité dynamique et en continue expansion. Cela s'illustre bien par l'exemple de l'interprète et du texte qu'il a à comprendre. L'interprète ne doit pas chercher à se mettre à la place de l'auteur du texte pour le comprendre. Il ne doit pas chercher l'intention de l'auteur ou penser dans les concepts du passé. Il faut accepter, dès le début, que toute compréhension suppose la « situation » de l'interprète – la mise en jeu de ses questions, ses « pré-jugés », son époque, sa culture. Mais, en même temps, le texte ne doit pas se réduire à ses propres attentes de sens. On doit laisser le texte mettre à l'épreuve nos préjugés.

> Nous étions partis de l'idée qu'une situation herméneutique est déterminée par les préjugés que nous apportons avec nous. En ce sens, ils forment l'horizon du présent, car ils représentent ce au-delà de quoi on n'est plus capable de voir. Mais il s'agit maintenant d'éviter l'erreur qui consisterait à croire que l'horizon du présent est déterminé et délimité par un ensemble bien établi d'opinions et d'appréciations, et que l'altérité du passé se détache sur lui comme sur un fond assuré. En réalité, l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est d'une telle mise à l'épreuve que relève, elle aussi, la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé [...]. *La compréhension consiste* [...] *dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre*.

Il faut donc bien accentuer le fait qu'il ne s'agit pas, dans la compréhension, de deux horizons distincts et réifiés. C'est en fait à travers la compréhension que l'unité de l'horizon du présent et du passé est révélée. C'est la compréhension qui réalise chaque fois la « fusion » des horizons apparemment distincts. Pourtant, il faut dire que cette « fusion » n'est pas exactement l'œuvre d'un sujet ou l'effet de sa volonté, mais ce qui surgit dans la compréhension. La « fusion » ne doit pas être comprise non plus comme le surgissement d'un seul horizon homogène. La compréhension représente un processus continu ou « en

---

[395] *Ibid*., p. 326.

[396] *Id.* : « La mobilité historique du *Dasein* humain est précisément constituée par le fait qu'elle n'est pas absolument attachée à un lieu, et qu'elle n'a donc jamais un horizon véritablement clos ».

déroulement ». Ainsi l'unité ou la « fusion » produite par la compréhension n'est jamais finie ou complète.

En effet, il nous semble que nous pouvons trouver chez Gadamer une tendance à « neutraliser » (ou à s'emparer de) la limite constitutive de l'homme à travers le dévoilement de sa *vérité*, de sa réalité pour l'être humain. Il est question en fait non pas d'une tendance d'un individu, mais de quelque chose qui est propre au mode d'être de la pensée en tant qu'anamnèse. L'expérience de l'anamnèse ne nous apprend pas exclusivement le discernement de nos limites, mais elle dévoile aussi qu'un tel trait *définitoire* de l'expérience humaine peut être « annulé » dans la *reconnaissance* de sa vérité. C'est-à-dire, en dévoilant le sens positif de la limite la pensée en tant qu'anamnèse *surmonte* d'une certaine manière sa finitude. L'anamnèse philosophique nous « dit » aussi que l'homme, tout en étant un être fini, ne demeure pas « prisonnier » du fait de tout apprendre à travers *son* expérience et à travers son expérience *actuelle*, à travers « la perspective de la première personne du singulier ». L'homme peut parvenir à un « savoir meilleur » à travers l'expérience éprouvée par un autre ou à travers une expérience « déjà passée », une expérience que l'on n'*a* plus *maintenant*. En outre, nous n'arrivons pas à savoir uniquement, à travers l'anamnèse, que nous sommes des êtres finis, mais plus que cela : nous *savons* que l'expérience est celle qui enseigne à l'homme à reconnaître sa propre finitude et nous *savons* ce qu'est la *vérité* de notre finitude. Et il ne s'agit pas du fait que la pensée « anamnestique » devienne, en se « ressouvenant » de quelque chose, « plus pensante » – comme c'est le cas de la pensée qui *réfléchit* –, mais qu'elle soit plus « vraie » et aussi plus « orgueilleuse ». Autrement dit, elle ne représente pas tout simplement la *conscience* de quelque chose ou de soi, une conscience qui neutraliserait ce dont elle prend conscience ; mais elle est plutôt la *reconnaissance* d'une vérité, la finitude d'une telle reconnaissance et la *vérité* de toute reconnaissance finie. « Sous ses yeux » se déroule le jeu de la vérité, le *tout* de la vie humaine. L'anamnèse ne fait, en fait, que jouer différemment le jeu de la vérité et de l'histoire ou du temps. Elle s'engage à être le spectateur d'*un* spectacle – qui comporte plusieurs rôles et plusieurs aspects – et non pas l'auteur de *son* spectacle. En sa qualité de « spectateur », la pensée « voit » *plus* que les autres joueurs. En revanche, la pensée *réfléchissante* serait donc celle qui *cherche* (à s'attribuer) le rôle de l'auteur, un rôle qui prescrit à la pensée de *représenter* (*vorstellen*) la réalité. Elle tente ainsi de surmonter le rôle limité de participant à la *présentation* (*Darstellung*) de la réalité. Elle arrive en effet à une *Vorstellung* de la réalité. Dans ce cas,

nous comprenons que la pensée (réfléchissante) soit celle qui constitue le sens de la réalité : pour elle, il n'y a pas de réalité *présente* s'il n'y a pas *celui qui représente*[397]. Pour elle, il n'y a que ce que le *sujet* « voit » et « dit ».

L'anamnèse n'est pas seulement celle qui fait l'expérience des « expériences », mais elle est aussi une *expérience*. Lorsqu'on éprouve l'expérience de l'anamnèse, on *sait* aussi quelque chose sur l'anamnèse. L'anamnèse découvre ainsi son propre rôle dans le jeu de la vérité, elle apprend le discernement de ses propres limites et la vérité de son mode d'être. Elle fait l'expérience, dans un certain sens, de sa propre *vérité*, à savoir de la (re)présentation (*Darstellung*) de soi-même. Et c'est aussi de là que nous semble surgir son *hybris*. La pensée en tant qu'anamnèse se tourne sur elle-même dans la *distance* et ainsi elle essaie de s'affranchir de sa propre finitude ainsi que de son rôle fini dans le jeu de la vérité. La pensée « croit » qu'en reconnaissant la *vérité*, qu'en saisissant le *sens* de la finitude ou de son mode d'être, elle pourrait aussi s'emparer de sa propre finitude. L'*hybris* de la pensée philosophique consiste donc aussi dans la « croyance » qu'en découvrant le *sens* de la finitude on peut la *neutraliser* ou qu'en dévoilant le sens de quelque chose on peut s'en emparer, on en sait *tout*. L'*hybris* paraît être le cas-limite de l'anamnèse. Nous pourrions lui trouver un correspondant, par exemple, dans l'attitude ordinaire de quelqu'un qui cherche à se ressouvenir toujours son passé. Il croit que là-bas se trouve tout ce qu'il peut savoir sur sa vie ou tout ce qu'il y a de bon, de positif, de constructif dans sa vie. Il peut ainsi parvenir à l'idée qu'il n'y a pas de raison pour faire quelque chose *maintenant*, car tout ce qu'il était de meilleur s'est déjà passé, car tout ce qu'il devait savoir c'est déjà connu.

Mais il y a une forme de vérité dans cette attitude de la pensée philosophique. L'*hybris* de l'anamnèse ne se réduirait pas à une simple caractéristique *négative* de la pensée philosophique. La question qui s'impose donc ici est de savoir si, lorsqu'il reconnaît qu'il est un être fini, le philosophe ne serait plus marqué par la finitude. Il n'est pas ni simple ni facile de fournir une réponse à une telle question, même si cela nous

---

[397] C'est sur cet aspect que s'appuie la critique heideggérienne du caractère représentationnel de la pensée moderne. Mais Gadamer observe bien que cette critique, fut-elle pertinente, se concrétise dans le rejet (exagéré) de tout rôle de la subjectivité dans le jeu de la vérité. Son concept de *Darstellung* nous semble être destiné à neutraliser les effets de la critique heideggérienne. Mais nous avançons seulement une hypothèse, qui aura peut-être besoin d'être traitée plus attentivement et en détail. Or, cela ne pourrait pas constituer l'objet de notre présent travail.

semble être le cas. La réponse ne serait pas un simple « oui, il continue d'être marqué par la finitude ». Dans un certain sens, l'anamnèse s'assure d'une forme d'éternité et d'absolu avec chaque expérience de l'*expérience*. Elle reconnaît la vérité de telle ou telle réalité et, en l'éprouvant, elle en connaît *plus* sur la réalité et sur l'homme, et d'une manière singulière parmi les êtres finis. Évidemment, le philosophe peut toujours souffrir, il est limité, mais il éprouve tout cela à la lumière de la vérité qui advient à travers la *distance* et dans l'*observation*. Autrement dit, le philosophe ne ressent plus la limite de sa nature comme étant implacable ou négative. La limite est pour lui une « condition de possibilité », une « chance » pour *être* ce qu'il doit être.

L'anamnèse ne découvre donc pas une essence universelle et absolue de la réalité, mais elle a l'expérience du *sens* dans une mesure et d'une nature telle que l'homme ordinaire ne peut avoir. Même si le philosophe qui se *ressouvient* arrive à la vérité lorsqu'il est déjà *trop tard* pour changer quelque chose, lorsque l'évènement, l'objet ont déjà été « vécus » dans une expérience, son expérience de la réalité est unique et lui apprend quelque chose de singulier sur la réalité et sur la vie humaine. Cette manière de comprendre la réalité rend le philosophe « éternel » et son savoir devient « absolu ». En d'autres termes, *à travers* l'anamnèse, le philosophe n'est plus fini, il ne souffre plus, mais il est *hors du temps* et *en présence de la vérité* de la finitude, de la souffrance. À travers l'anamnèse de la souffrance, par exemple, le philosophe se sent, dans un certain sens, allégé et gai, non pas parce qu'il a réussi à oublier sa souffrance – il pourrait aussi bien ne jamais avoir eu l'expérience « première » de la souffrance –, mais parce qu'il *sait*, car il a *compris* plus et mieux. De cette manière il se situe, d'une certaine façon, *au-delà* de son « horizon présent », de ses limites, à savoir : de la perspective (de la première personne du singulier) sur la souffrance, du temps présent comme seul fondement pour la compréhension de la souffrance, de sa vie et de son expérience comme seul moyen d'atteindre une connaissance. Le philosophe qui se *ressouvient* sait qu'il n'est pas obligatoire d'avoir une expérience « première » de la souffrance pour « connaître » la souffrance, tout comme le fait de l'avoir ne garantit pas qu'on apprenne quelque chose sur la souffrance. Le philosophe de l'anamnèse apprend que, pour connaître quelque chose sur soi-même, il ne faut pas avoir nécessairement des *expériences* subjectives ou de « première main », tout comme il ne suffit pas de se tourner sur soi-même et de se livrer à l'introspection. L'anamnèse lui enseigne la découverte de la vérité à travers la reconnaissance d'une *Darstellung* de la réalité.

Conclusion

Tout savoir ne survient pas d'une anamnèse. Telle est la précaution qu'il faut prendre avant de tirer les conclusions de notre travail. Il y a, pourtant, une expérience où le savoir survient d'une manière particulière, qui le distingue de toute autre forme de savoir : l'expérience du philosopher entendue comme anamnèse. Ce qui est moins *démontré* à travers notre analyse, qu'il n'est *montré*. Nous avons essayé de faire apparaître que « c'est ainsi ! » lorsqu'on « se ressouvient » en philosophant et non *pourquoi* il en est ainsi. Notre démarche demeure donc toujours « prisonnière » de l'horizon du « préalable », de la description plutôt que de la démonstration. Ainsi, il nous semble qu'on a réussi à montrer qu'il y a un mode d'être de la pensée philosophique qui peut se caractériser comme *anamnèse*. Mais, par ce moyen, nous sommes arrivés à la modification du sens courant de l'ἀνάμνησις. L'anamnèse n'a pas affaire à la mémoire et aux souvenirs. Elle est expérience, à travers laquelle adviennent une vérité et un savoir. Même si nous avons montré qu'il y a une telle expérience de l'anamnèse, la question ne demeure-t-elle pas de savoir pourquoi ou *en quoi* cette expérience a affaire à la pensée philosophique ? Pourquoi décrit-elle le mode d'être de cette pensée ?

On en a donné deux raisons. Il s'agit, d'abord, de ce que l'analyse de l'*évidence* nous donne à comprendre : philosopher c'est dans un certain sens se retourner vers le passé afin de le reprendre sous un jour nouveau. C'est ensuite l'analyse « historique » qui représente la façon de mettre à l'œuvre ce que l'évidence nous a dévoilé, qui découvre que l'anamnèse décrit la recherche et la découverte de type philosophique. Dans un premier temps, c'était la rencontre avec la pensée de Platon qui nous a révélé cet aspect de la pensée philosophique. Nous avons vu que l'ἀνάμνησις platonicienne ne *nous* « dit » rien si nous prenons les propos de Platon au sens strict. Bien que l'anamnèse ait affaire au savoir, elle ne désigne pas tout simplement se ressouvenir d'un savoir oublié, un savoir qui s'origine dans une autre vie. Elle décrit quelque chose de propre au philosophe et à sa recherche. Philosopher ne suppose pas avoir ou apprendre une *technè* afin de parvenir à un savoir, comme il ne suppose pas un domaine et un objet bien délimité. La pensée philosophique s'apparente plutôt à une sorte d'*anamnèse*. Le savoir propre à la pensée philosophique survient donc à la manière d'une anamnèse. Pour Platon l'ἀνάμνησις représente, comme nous l'avons vu, moins une actualisation d'un savoir tout fait, inné et latent, qu'une manière de reprendre quelque chose de « su » sous un jour nouveau. Se

ressouvenir signifie faire d'abord l'expérience du *déjà su* comme *non-su*. Ce qui se réalise seulement à travers l'interrogation, qui fait d'un déjà « su » – qui demeure confus, implicite – un « non-su » et, ensuite, un *su à nouveau*. Par exemple, c'est l'opinion commune sur la vertu – le déjà su – qui est mise en cause afin de dévoiler le fait que l'essence de la vertu demeure toujours soumise à la confusion – l'expérience du « non-su ». À travers cette *reprise* de ce qu'on sait déjà sur la vertu, on apprend quelque chose de neuf sur la vertu : elle est toujours affaire de *raison* (φρόνησις), elle est *raison*. Cela suppose le fait qu'on ne deviendra jamais vertueux sans s'interroger sur la vertu et sans être capable de rendre raison de la vertu. Or, si on veut penser à un autre exemple donné par Platon, il ne suffit pas de *voir* et d'observer tout simplement l'égalité dans des bouts de bois ou des cailloux, mais il faut « revoir » en pensée l'égalité et se rendre compte de la différence. Il faut se rendre compte du fait que ce qu'on « sait » déjà ou d'un premier regard sur l'égalité demeure confus et inconsistant sans une « re-vision ». C'est donc ce mouvement « rétrospectif » qui rend possible le savoir et la vérité pour la pensée philosophique.

Dans un deuxième temps, nous découvrons, à travers le dialogue avec Gadamer, que l'anamnèse platonicienne s'apparente moins à une sorte d'anamnèse qu'à une *reconnaissance*. Une reconnaissance qui caractérise aussi l'expérience de l'art, comprise comme expérience de vérité. Selon Gadamer, pour Platon se ressouvenir signifie *reconnaître*, c'est-à-dire « percevoir ce qui, dans le fugace, demeure »[398]. Or, c'est dans l'expérience de l'art qu'on observe cette reconnaissance à l'œuvre plus clairement, où, à travers une (re)présentation de la réalité, surgit une vérité sous la forme d'une reconnaissance : « c'est ainsi ! ». Mais l'anamnèse engendrée par l'expérience de l'art comporte une certaine « structure », car on *reconnaît* la vérité seulement si on assume le « rôle » de « spectateur », une certaine « perspective de la troisième personne », une certaine vision « théorique » de la réalité (re)présentée. Cette « structure » s'apparente à celle de l'expérience du philosopher. La philosophie, comme l'art, a vocation à être « spectatrice ». La pensée philosophique s'apparente à l'expérience de l'art par le fait d'être une *theôria* ; par le fait qu'elle *participe* à l'ordre du vrai en « observant », en reconnaissant la vérité dans une (re)présentation. Tel est le sens de l'anamnèse pour

[398] H.-G. Gadamer, *L'Actualité du beau*, *op. cit.*, p. 137.

Gadamer, à partir duquel nous avons fait ressortir le sens de l'anamnèse en tant que mode d'être de la pensée philosophique.

Ces deux temps de la recherche trouvent à se conjoindre étroitement dans le dernier chapitre de notre travail sous la forme d'une « attestation phénoménologique »[399] de l'anamnèse. Nous avons décrit ainsi l'évidence quotidienne de l'anamnèse et celle de la pensée – « historique » en son essence. Dans cette description nous avons *observé* une certaine « structure » que possède l'anamnèse, un certain mode d'être : elle se définit par le « re- ». Il s'agit d'un re-vivre, re-connaître, re-conquérir, re-voir « à distance » la réalité. Ce qui renvoie à l'idée de « voir » les choses « dans une autre lumière », ou à faire une nouvelle expérience des choses qui apporterait un surcroit de connaissance. En d'autres termes, le « re- » de l'anamnèse désigne le fait de *re*-faire une « expérience ». Mais, chaque fois qu'on se « ressouvient », qu'on fait cette expérience du philosopher en tant qu'anamnèse, on est mis face à notre finitude et à notre limite. Une confrontation qui se solde par l'*hybris* de la pensée. C'est-à-dire par la *révolte* contre le manque initial de limite dans l'homme et contre la limite en son sens négatif. Mais aussi *révolte* contre quelque chose d'inexorable dans l'homme. Autrement dit, la pensée en tant qu'anamnèse métamorphose le sens de la limite et l'assume, mais tout en restant ou en désirant rester, en un certain degré, le *maître* de ce sens. Elle cherche à assumer la limite, pourtant, en prétendant que celle-ci est quelque chose qui ne peut être assumé et dépassé qu'à travers le dévoilement de son essence. Mais elle l'assume uniquement après avoir « neutralisé », « annulé » la limite en son sens négatif.

Un des enjeux de notre interrogation était de comprendre la pensée philosophique dans ce qui lui est *propre*. Propre par rapport à la science ou à la pensée scientifique. Propre aussi à l'égard de la compréhension *naturelle* de la vie humaine. En essayant de délimiter et préciser le propre du philosopher comme ἀνάμνησις, nous cherchions aussi à mettre en évidence ce qu'il nous semblait être une fausse prétention du discours philosophique d'aujourd'hui : la *scientificité*. Nous voulions déceler que, bien que la pensée philosophique puisse être validée dans sa prétention à la vérité, elle ne doit pas tendre à s'apparenter au discours scientifique, c'est-à-dire emprunter ses « concepts » :

---

[399] Nous entendons par là une manière de confirmer l'anamnèse, faisant appel à l'expérience familière ou commune, à travers ce qu'on éprouve dans des expériences courantes. Cet appel entraîne une description de ce qui apparaît, tel que cela se montre dans l'expérience.

méthode, rigueur, certitude, mesurabilité, objectivité, systématicité. Il nous semble qu'on a montré le fait que la pensée philosophique ne doit, ou plutôt, ne *peut* prétendre ni à l'exactitude et à l'assurance méthodique ni aux « résultats objectivables et mesurables » du discours scientifique. Elle n'est donc pas expérience en vue de parvenir à des résultats probants. Il n'y a rien qui garantit que la vérité adviendra à travers la pensée philosophique. Il n'y a ni de méthode ni de possibilité de prévoir que si on fait telle ou telle chose ou si on procède de telle ou telle manière, une certaine vérité adviendra. C'est pour cela que nous avons parlé de l'*expérience* de vérité, c'est-à-dire du fait que, dans un certain sens, la vérité est quelque chose *qui nous arrive*. Bien évidemment, on peut mener une recherche, mais celle-ci ne se soldera pas par une réponse qui épuise les questions posées ou par une vérité absolue. Toute recherche et toute découverte maintenaient la question ouverte et la possibilité de trouver de nouvelles réponses. Car le lot qui est échu à la pensée philosophique c'est un « domaine » où règne la « confusion », et où toute expérience de vérité s'accomplit seulement si elle s'ouvre vers une autre expérience ; c'est un « domaine » où il n'y a pas la possibilité de délimiter, de fixer un objet et de constituer un savoir définitif. Par conséquent, nous proposons de parler moins de *faire* de la philosophie, que de *faire l'expérience* du philosopher. Dans ce sens, *se ressouvenir* rend mieux compte de l'expérience du philosopher que *réfléchir*, *théoriser* ou *conceptualiser*.

Notre intention n'est donc pas bien éloignée de celle de Gadamer à l'égard de la réalisation d'une distinction entre « sciences »[400] humaines et « sciences de la nature ». L'intention du philosophe allemand consiste dans l'idée de revalorisation des sciences humaines à travers la description de l'*expérience herméneutique*, qui constitue une expérience à part, tout en dévoilant une vérité. Il faut bien souligner que Gadamer ne cherche pas à briser l'autorité et la validité des sciences exactes ou de la méthode scientifique. Il essaie uniquement de montrer qu'on ne connaît pas vraiment la spécificité des sciences humaines et qu'il est nécessaire de la préciser, car il y a un *domaine* de la vie humaine qui leur correspond et une expérience de vérité caractéristique. Il s'agit donc de

---

[400] Nous mettons le mot entre guillemet, car, bien que Gadamer garde le terme classique pour désigner les sciences humaines ou les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften), on doit comprendre la distinction plutôt entre les humanités et les sciences. Wissenschaft* signifie une forme de connaissance systématique, méthodique, rigoureuse qui a une base rationnelle et consciente. Or, selon Gadamer, le propre des « humanités » consisterait dans une *expérience* de vérité, c'est-à-dire dans une exclusion de la méthode et de l'objet défini *idealiter* (cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 306).

tracer une ligne de démarcation entre les deux types de discours et de vérité en donnant à chacun d'entre eux son poids réel. Pour Gadamer, dans les « sciences » humaines il s'agit de faire ressortir un savoir ou une vérité qui correspond véritablement à l'expérience humaine. Car la question de la compréhension des textes, des évènements, de l'histoire n'est pas affaire de science, mais relève « de l'expérience générale que l'homme fait du monde »[401]. Et cela ne peut pas être soumis à une méthode[402] et ne peut non plus exclure la subjectivité du chercheur ou de l'interprète.

Bien qu'on considère avoir suffisamment *montré* le sens de l'anamnèse en tant que mode d'être de la pensée philosophique, il faut accepter que parfois notre démarche ait insuffisamment répondu à certaines questions. Comme celle qui se pose sur le rapport et la distinction entre la structure de la réflexivité de la pensée philosophique et l'anamnèse caractérisée par le « re- ». En outre, cette question s'ouvre vers une autre, plus générale, qui consiste à savoir comment le dévoilement du propre de la pensée philosophique en tant qu'anamnèse, qui trouve son point de départ dans l'horizon d'interrogation grec, modifie notre rapport à la pensée dans la modernité. Car dire que philosopher c'est *se ressouvenir* suppose l'idée que la pensée ne peut plus prétendre à une maîtrise du monde et de la vie humaine ; elle ne peut non plus prétendre à une maîtrise de ses « capacités », « opérations » ou au fait d'en assurer les conditions de possibilité. On peut même se demander si l'anamnèse accepte-t-elle l'idée de *retour* qui fait la pensée « plus pensante ». Sans préciser clairement la distinction entre la pensée en tant qu'anamnèse et la pensée réflexive, on ne peut faire sortir le propre de la première d'une manière non-confuse et non-ambiguë.

Ou, nous devons poser la question de la temporalité propre à la pensée en tant qu'anamnèse par rapport à la temporalité quotidienne et la temporalité de la pensée *réflexive*. Il nous semble qu'on n'a pas assez précisé en quoi exactement consistent le passé et le présent de l'anamnèse. En prenant comme point de départ l'évidence et l'expérience familière n'y-a-t-il pas toujours un « résidu » non-philosophique dans notre recherche ? Ne

---

[401] Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 11.

[402] Cf. Jean Grondin (« Gadamer et l'expérience herméneutique du texte », http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/09_GRONDIN.pdf), il faut comprendre par « méthode » l'ensemble des règles et des façons de faire permettant à un champ de savoir d'aspirer à la vérité.

demeure-t-on pas enfermé dans une conception du temps non-satisfaisante du point de vue philosophique, c'est-à-dire une conception métaphorique ?

Il s'agit de questions légitimes, mais leur prise en compte dépasse les limites de notre analyse, étant donné leur potentialité de déboucher sur une autre étude, plus étendue. Ce qu'il nous semble découler avec certitude de la fin de ce travail c'est son caractère *provisoire*. Il est plus approprié à dire que notre démarche n'affirme et ne montre pas une hypothèse, mais qu'elle pose une question. Une question qui doit être *reprise* et non seulement *prise* comme point de départ pour autre chose. Peut-être notre analyse « historique » doit-elle être orientée aussi vers d'autres auteurs ou doit-elle prendre en compte d'une manière plus attentive les auteurs déjà discutés. Peut-être doit-elle prétendre à être plus « rigoureuse » et « disciplinée ». Néanmoins, si notre démarche a réussi à faire entendre la nécessité de cette question qui porte sur le philosopher en tant que *se ressouvenir*, alors, nous pensons que nous nous sommes acquitté de notre tâche.

Bibliographie

Bibliographie primaire

GADAMER, Hans-Georg, *L'éthique dialectique de Platon : interprétation phénoménologique du* Philèbe, (1931), traduit de l'allemand par Florence Vatan et Véronika von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode,* (1960), traduit partiellement de l'allemand par Etienne Sacre en 1976, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996

GADAMER, Hans-Georg, *Truth and Method*, (1960), traduit de l'allemand par J. Weinsheimer and D. G. Marshall, London, Continuum, 2004 (1e éd. 1975)

GADAMER, Hans-Georg, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, (1978), traduit de l'allemand par Pascal David et Dominique Saatdjian, Paris, J. Vrin, 1994

GADAMER, Hans-Georg, *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique,* (1967-1980), vol I, traduit de l'allemand par Marianna Simon, Paris, Aubier, 1982

GADAMER, Hans-Georg, *L'Actualité du beau*, traduit de l'allemand par E. Poulain, Aix-en-Provence, Alinea, 1992

GADAMER, Hans-Georg, *La Philosophie herméneutique*, (1993-1995), traduit de l'allemand par J. Grondin, Paris, PUF, 1996

PLATON, *Œuvres complètes*. *Gorgias. Ménon*, Tome III, 2e partie, texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1923 (édition bilingue)

PLATON, *Œuvres complètes*. *Phédon*, Tome IV, 1re partie, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926 (édition bilingue)

PLATON, *Complete Works*, John M. Cooper (dir.), Indianapolis, Hackett, 1997

PLATON, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2011

Bibliographie secondaire

ALLEN, R. E., « Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo" », in *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1, Sep. 1959, p. 165-174

BAILLY, Anatole, *Le grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000

BERNET, Rudolf, « Gadamer on the Subject's Participation in the Game of Truth », in *The Review of Metaphysics*, Vol. 58, No. 4, 2005, p. 785-814

BERNSTEIN, Richard J., « From Hermeneutics to Praxis », in *The Review of Metaphysics*, Vol. 35, No. 4, Juin 1982, p. 823-845

BRUIT ZAIDMAN, Louise et SCHMITT PANTEL, Pauline, *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, Paris, A. Colin, 2007

CANTO-SPERBER, Monique (dir.), *Les paradoxes de la connaissance – essais sur le Ménon de Platon*, Paris, Edition Odile Jacob, 1991

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire de mots*, Paris, Klincksieck, 2009

CHERNISS, Harold, « The Philosophical Economy of the Theory of Ideas », in *The American Journal of Philology*, Vol. 57, No. 4, 1936, p. 445-456

COLLOBERT, Catherine (dir.), *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Montréal, Fides, 2002

COSSUTTA, Frédéric et NARCY, Michel (dir.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2001

DESCLOS, Marie-Laurence, « Instituer la philosophie : le temps de la succession dans le Parménide de Platon », in *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, C. Darbo-Peschanski (dir.), Paris, CNRS Éditions, 2000, p. 223-252

DESCLOS, Marie-Laurence, « Icônes, idoles et phantasmes dans les Dialogues de Platon », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 2000, p. 301-327

DESCLOS, Marie-Laurence, *Aux marges des dialogues de Platon*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2003

DHERBEY, Gilbert Romeyer (dir.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, 1997

DIXSAUT, Monique et TEISSERENC, François (dir.), *La fêlure du plaisir : études sur le Philèbe de Platon*, vol I, Paris, J. Vrin, 1999

DONDEYNE, Albert, « La différence ontologique chez M. Heidegger », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 56, No. 49, 1958, p. 35-62

DOSTAL, Robert J. (dir.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York, Cambridge University Press, 2002

DOSTAL, Robert, « La redécouverte gadamérienne de la Mimèsis et de l'Anamnèsis » in *Gadamer et les Grecs*, J.-C. Gens, P. Kontos et P. Rodrigo (éds.), Paris, J. Vrin, 2004, p. 31-52

FINE, Gail, « Inquiry in the Meno », in *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut (dir.), Cambridge University Press, 2006

FRUCHON, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994

GONZALEZ, Francisco J., *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1998

GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993

GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006

HAVELOCK, Eric A., *Preface to Plato*, Cambridge, Massachusetts , Belknap Press of Harvard University Press, 1963

HUMBERT, Jean, *Syntaxe grecque*, (3e édition), Paris, Klincksieck, 1972

IRWIN, Terence, « Recollection and Plato's Moral Theory », in *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, No. 4, Juin 1974, p. 752-772

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, (1781), traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2001

LAFRANCE, Yvon, « Les fonctions de la doxa-épistémè dans les dialogues de Platon », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 38, No. 2, 1982, p. 115-135

LANGLOIS, Luc, « La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et méthode* », in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 53, No. 1, février 1997, p. 69-87

LATONA, Max, « The Tale is Not My Own (ουκ έμος ό μύθος): Myth and Recollection in Plato », in *Apeiron*, vol. 37, No. 3, 2004, p. 181-210

LORAUX, N., « Donc Socrate est immortel », in *Le temps de la réflexion*, 3, J.-P. Pontalis (dir.), Paris, Gallimard, 1982, p. 19-46

LAURENT, Jérôme (dir.), *Les dieux de Platon*, Caen, PUC, (2e éd.) 2012

MESURE, Sylvie, SAVIDAN, Patrick, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006

NARCY, Michel, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, J. Vrin, 1984

NIETZSCHE, F., *Le Gai Savoir*, (1882), traduit de l'allemand par Patrick Wotling, in Œuvres, Paris, Flammarion, 2000

NIETZSCHE, F., *Par delà le bien et le mal : prélude d'une philosophie de l'avenir*, (1886), traduit de l'allemand par Patrick Wotling, in Œuvres, Paris, Flammarion, 2000

NIETZSCHE, F., *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Études et Fragments)*, (1901), traduit de l'allemand par Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1903

ODENSTEDT, Anders, « Gadamer on Context-Dependence », in *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, No. 1, Sep. 2003, pp. 75-104

RICARD, Marie-Andrée, « La théorie gadamérienne de la *mimêsis* » in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 53, No. 1, 1997, p. 27-41

RICŒUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000

RISSER, James, « The Remembrance of Truth: The Truth of Remembrance » in *Hermeneutics and Truth*, Brice Wachterhauser (dir.), Evanston, Northwestern University, 1994, p. 123-136

ROBINS, I. N., « Recollection and Self-Understanding in the *Phaedo* », in *The Classical Quarterly*, Vol. 47, No. 2, 1997, pp. 438-451

ROUSSEAU, Mary F., « Recollection as Realization: Remythologizing Plato », in *The Review of Metaphysic*s, Vol. 35, No. 2, Dec. 1981, p. 337-348

SCOTT, Dominic, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, New York, Cambridge University Press, 1995

TARKOVSKI, Andrei, *Le temps scellé : de l'Enfance d'Ivan au Sacrifice*, traduit du russe par Anne Kichilov et Charles H. de Brantes, Paris, Cahiers du cinéma, 2004

TENGELYI, László, « l'Expérience et l'expression catégoriale » in *Les Cahiers de l'ATP*, février 2003

THOMAS, John E., « Anamnesis in New Dress », in *The New scholasticism*, vol. 51, No. 3,1977, p. 328-349

VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1988

VLASTOS, Gregory, *Studies in Greek Philosophy: Socrates, Plato, and their tradition*, Volume 2, Princeton University Press, 1995

WILLIAMS, Thomas, « Two Aspects of Platonic Recollection », in *Apeiron*, vol. 35, 2002, p. 131-152

Table des matières

Remerciements **3**

Sommaire **4**

Introduction **5**

Chapitre 1. Redécouvrir l' ἀνάμνησις platonicienne. Ce que Platon « dit » et ce que Platon nous « dit » *18*

Introduction *18*

1.1. Comment faut-il interpréter l'ἀνάμνησις ? 20

1.2. *Ménon* et l'ἀνάμνησις - l'esquisse d'une pensée « rétrospective » 35

1.3. *Phédon* – l'ἀνάμνησις en tant que mode d'être de la pensée philosophique 63

Chapitre 2. L'anamnèse et l'expérience de l'art. H.-G. Gadamer *88*

Introduction *88*

2.1. Le contexte et les lignes directrices de la pensée gadamérienne 90

2.2. Le phénomène de la compréhension 99

2.3. Le *jeu* : la manière d'être de l'œuvre d'art elle-même 102

2.4. De la *mimèsis* à l'*anamnèsis* : le Platon de Gadamer 118

2.5. L'anamnèse – entre art et philosophie 129

2.6. Une clarification du concept d'expérience (*Erfahrung*) 144

Chapitre 3. - La pensée philosophique en tant qu'anamnèse *150*

Introduction *151*

3.1. L'anamnèse philosophique : entre la quotidienneté du ressouvenir et la philosophie académique 152

3.2. La pensée en tant qu'anamnèse – une analyse « historique » 157

3.3. Le « re- » de l'anamnèse philosophique. Quelques exemples 160

3.4. Le « trop tard » de la pensée philosophique 172

3.5. L'anamnèse en tant qu'expérience. L'*hybris* de la pensée 176

Conclusion **197**

Bibliographie **203**

Table des matières **209**

RÉSUMÉ

Nous proposons à travers ce travail de regarder la pensée philosophique comme étant essentiellement liée au phénomène d'ἀνάμνησις, c'est-à-dire au ressouvenir ou à l'anamnèse. Nous cherchons à repenser le propre du philosopher. Dans cette optique, philosopher signifie « se ressouvenir ». Pourtant, l'anamnèse n'a pas affaire à la mémoire et aux souvenirs. Elle est expérience, à travers laquelle adviennent une vérité et un savoir. Notre point de départ se trouve dans une évidence de la pensée philosophique : la pensée a une histoire et s'enracine dans une tradition. Tout ce qu'on met devant la pensée, tout ce que la pensée prend comme tâche a un lien avec ce qui a été pensé auparavant ou fait référence à ce qui a été, qu'on l'admette ou non. Nous identifions, cachée sous la forme de cette évidence, une tendance de la pensée philosophique qui n'a pas été mise en question ou explicitée. Ainsi, philosopher c'est dans un certain sens se retourner vers le passé afin de le reprendre sous un jour nouveau. Ce point de départ trouve sa confirmation philosophique à travers une analyse « historique » : l'anamnèse chez Platon et Gadamer. C'est à travers cette façon de mettre à l'œuvre ce que l'évidence nous a dévoilé qu'on découvre que l'anamnèse décrit la recherche et la découverte de type philosophique. Pour Platon l'ἀνάμνησις représente moins une actualisation d'un savoir tout fait, inné et latent, qu'une manière de reprendre quelque chose de « su » sous un jour nouveau. C'est donc ce mouvement « rétrospectif » qui rend possible le savoir et la vérité pour la pensée philosophique. Selon Gadamer, l'ἀνάμνησις platonicienne s'apparente à une re-connaissance. Ces deux analyses dévoilent une certaine « structure » que possède l'anamnèse, un certain mode d'être : elle se définit par le « re- ». Il s'agit d'un re-vivre, re-connaître, re-conquérir, re-voir « à distance » la réalité. Ceci renvoie à l'idée de « voir » les choses « dans une autre lumière », ou faire une nouvelle expérience des choses qui apporterait un surcroit de connaissance. Le « re- » de l'anamnèse désigne le fait de re-faire une « expérience ». L'anamnèse représente une expérience du philosopher. Philosopher et parvenir à un savoir signifie, dans ce sens, faire l'expérience de l'expérience.

SUMMARY

The purpose of this research is to view philosophical thought as being essentially connected to the phenomenon of ἀνάμνησις, that is, recollection or anamnesis. We are trying to rethink the particularity of philosophical reasoning. From this point of view, to philosophize means "to recollect". However, anamnesis has nothing to do with memory or memories. It is rather an experience through which truth happens. Our starting point can be traced to an obviousness of philosophical thought: thought has a history and roots in a certain tradition. Anything one places before thought, anything that thought undertakes as task is either connected to what has been thought before or refers to what has been, even if one admits it or not. We identify, underneath this obviousness, a tendency of philosophical thought which has not yet been questioned or explained. Thus to philosophize means, to a certain degree, turning towards the past in order to seize it back, but this time in another light. This starting point receives philosophical confirmation through the "historical" analysis of anamnesis in the works of Plato and Gadamer. Through this we discover that anamnesis defines the process of philosophical "learning and discovery". According to Plato ἀνάμνησις represents not so much an actualization of innate and latent knowledge as a way of grasping anew the "known". This "retrospective" movement allows philosophical thought to attain truth and knowledge. According to Gadamer Plato's ἀνάμνησις resembles re-cognition. Both analyses reveal the « structure » and the being of anamnesis, which is that of the "re-": re-living, re-cognition, re-conquering, re-view reality "from a distance". This idea means to "view" things "in a different perspective", or to re-experience things as a form of "increasing" knowledge. "Re-" in anamnesis means to re-make an "experience". Anamnesis is the experience of philosophical reasoning. Knowing from a philosophical point of view signifies having the "experience of an experience".

MOTS CLÉS : ἀνάμνησις, ressouvenir, expérience, vérité, philosopher, reconnaissance ; recollection, experience, truth, philosophise, recognition