

# Sylvain Camilleri

---

## Heidegger, Dilthey et l'histoire "religieuse" de l'herméneutique

---

Studia Philosophiae Christianae 50/1, 119-171

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

SYLVAIN CAMILLERI

## HEIDEGGER, DILTHEY ET L'HISTOIRE „RELIGIEUSE“ DE L'HERMÉNEUTIQUE

**Abstract.** Each history of hermeneutics written since the second half of the 20th century contains a chapter on Martin Heidegger. It is often said the German philosopher revolutionized the discipline by giving existence the place long held by the text. Although this statement is widely justified, I will draw on a few pages of Heidegger's 1923 lecture-course *Ontology* and compare them to Dilthey's 1900 essay *The Birth of Hermeneutics* in order to support three intertwined ideas. First, Heidegger's contribution to hermeneutics is not reducible to *Being and Time* but goes back to the early 1920' and starts with radical evaluation of its history. Second, even if existence becomes the main focus point, Heidegger in no way devaluates texts. Third, authentic hermeneutics as it articulates itself in the 1927 magnum opus is made possible by the retrieval of the sacred dimension of understanding and then of "selected" religious roots of hermeneutics.

**Keywords:** Heidegger, Dilthey, hermeneutics, history, religion, existence, text

Heidegger est traditionnellement considéré comme une figure-clé de l'herméneutique de la seconde modernité. Le plus souvent placé entre Schleiermacher et Dilthey d'une part, et Gadamer et Ricœur d'autre part, on lui reconnaît le mérite d'avoir profondément renouvelé la discipline en substituant au paradigme du texte celui de l'existence. Ce jugement est presque toujours émis à partir de son *opus magnum* publié

en 1927, *Sein und Zeit*, et de l'impact qu'il eut dans un grand nombre de domaines, au premier rang desquels la philosophie elle-même, mais aussi la théologie, l'histoire, la linguistique et mêmes les études littéraires. Et il y a de bonnes raisons pour cela. C'est bien dans ce livre que nous lisons l'énoncé officiel le plus concis de la substitution évoquée plus haut, qui signe en même temps le rattachement de l'herméneutique à la phénoménologie, elle-même présentée comme l'actualisation de cette branche philosophique multiséculaire qu'est l'ontologie<sup>1</sup>. Il n'en reste pas moins que l'appropriation heideggerienne de l'herméneutique fut préparée par une longue série d'enseignements professés pendant les années 1920 et désormais connus sous le nom de „premiers cours de Freiburg”. Gadamer fut parmi les premiers à le souligner, tout en marquant sa dette à l'endroit de ces leçons et, depuis,

---

<sup>1</sup> Cf. M. Heideger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927 (1986), 37–38, où l'on trouve les quatre définitions extrêmement denses de l'herméneutique: „Considérée en son contenu, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant – l'ontologie. Lors de notre éclaircissement des tâches de l'ontologie, nous est apparue la nécessité d'une ontologie fondamentale ayant pour thème l'étant ontologico-ontiquement privilégié, le *Dasein*, mais aussi pour intention de se convoquer devant le problème cardinal, à savoir la question du sens de l'être en général. Or la recherche même nous montrera que le sens méthodique de la description phénoménologique est l'*explicitation*. Le *logos* de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'*ermeneuein* par lequel sont annoncés à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'*explicitation*. Cependant, dans la mesure où par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps “herméneutique” au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant – en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence –, l'herméneutique en tant qu'*explicitation* de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de l'existentialité, de l'existence. Dans cette herméneutique, en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historicité du *Dasein* comme la condition ontique de possibilité de la recherche historique, s'enracine par conséquent ce qui n'est nommé que dérivativement »herméneutique«: la méthodologie des sciences historiques de l'esprit” (trad. Martineau).

de nombreuses études ont entrepris de reconstruire ce qu'il convient désormais d'appeler la pensée du „jeune Heidegger”, à l'intérieur de laquelle le rapport du philosophe à l'herméneutique ainsi qu'à son histoire tient une place de choix<sup>2</sup>.

Ces recherches généalogiques ont conduit à „se demander si l'»herméneutique« de Heidegger se laisse adéquatement comprendre à partir du seul livre *Sein und Zeit*”; car „ce qu'on a longtemps considéré comme une œuvre de percée apparaît de plus en plus aujourd'hui comme le produit relativement tardif d'une méditation engagée depuis de longues années et qui a parfois eu tendance à effacer ses traces et ses origines herméneutiques”<sup>3</sup>. Ce constat de Jean Grondin pourrait bien sûr être nuancé. D'une part car il n'est certainement pas une mais plusieurs herméneutiques chez Heidegger selon l'objet de sa pensée (auteur, tradition, sujet) à telle ou telle époque de son œuvre; d'autre part car le philosophe a tardivement reconnu que l'herméneutique avait accompagné son *Denkweg* des décennies durant<sup>4</sup>. Néanmoins, ce même constat pose en filigrane une question de taille: peut-on résumer le rapport de Heidegger à l'herméneutique ainsi qu'à son histoire à ce qu'il en dit dans *Sein und Zeit* étant entendu que cet ouvrage s'est progressivement révélé comme l'aboutissement d'une recherche ancienne prenant son départ dans une toute autre attitude de pensée que celle dont témoigne le philosophe en 1927? C'est notre parti de répondre à cette question par la négative et de soutenir que le renouveau de l'herméneutique dont on crédite à raison Heidegger n'est véritablement justifié qu'en regard de ses premiers pas dans ce champ de recherches au début des années 1920. En d'autres termes, l'objet de cette modeste étude ne sera pas tant de remettre en cause les thèses de l'historiographie contemporaine que de rétablir leur fondement historique véritable. Cela devrait en outre permettre de souligner en quoi la refonte heidegge-

---

<sup>2</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Mohr-Siebeck, Tübingen 1986, 219. Voir, en particulier, les travaux d'O. Pöggeler, T. Sheehan, C. F. Gethmann, T. Kiesel et J. Van Buren.

<sup>3</sup> J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris 1993, xv.

<sup>4</sup> Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, 96.

rienne de l'herméneutique est essentiellement dépendante d'une explication philosophique avec la religiosité chrétienne entamée dès la fin de sa thèse d'habilitation en 1915. En effet, l'herméneutique dépassée par Heidegger possède indéniablement des racines théologiques et, si elle se veut bien sûr interprétation des textes avant tout, il ne faudrait pas négliger la *vocation* de ces textes, à savoir relater des expériences vécues et articuler leur sens. En sorte que si le point de départ de Heidegger devient „l'herméneutique du *Dasein*” au lieu de l'explicitation d'un matériel scripturaire, il lui faut déjà avoir réfléchi à la manière de retrouver l'existence dans le texte qui en rend témoignage. Or, pendant des siècles, cette existence s'est comprise et fut comprise comme celle d'un *homo religiosus*. Il n'est donc guère possible que le philosophe ait pensé dissocier totalement sa réflexion systématique sur l'herméneutique de la coloration religieuse de celle-ci. Le faire eût été négliger qu'il ne peut y avoir de reconstruction de l'herméneutique que sur le fond d'une *destruction* préalable de la tradition historique qui l'a engendrée et animée des origines jusqu'à nos jours<sup>5</sup>. Certes, cette tradition est mêlée: elle n'est pas seulement chrétienne mais aussi judéo-chrétienne et gréco-latine, et elle n'est pas seulement religieuse mais théologique, juridique, philologique et bien sûr philosophique. Sa tendance dominante n'en reste pas moins de présenter l'existence comme intercalée entre ciel et terre et destinée à découvrir le sens de sa présence dans tout ce qui lui semble la conditionner et par là même la dépasser. Il est ainsi hautement improbable que l'appropriation heideggerienne de l'herméneutique n'ait pas été déterminée par l'*historialité* de cet art ou de cette *méthode* au sens le plus littéral de parcours d'un chemin.

Ce que nous avançons, nous entendons commencer d'en faire la preuve en partant du premier chapitre du dernier des premiers cours de Freiburg, c'est-à-dire celui du SS 1923 intitulé *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*. Donnée à raison d'une heure par semaine durant toute la durée du semestre, cet enseignement fut suivi par une poignée

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Hg. K. Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, 105 et 107 (abrégé plus loin GA63).

d'étudiants qui deviendront parmi les plus fins connaisseurs de la pensée heideggerienne, parmi lesquels Walter Bröcker, Helen Weiss et Hans-Georg Gadamer. Ce dernier en sera passablement marqué<sup>6</sup>, et il fait peu de doute que c'est à ce cours précis qu'il se réfère à la fin de l'introduction de *Wahrheit und Methode* lorsqu'il évoque „l'impulsion exercée, depuis des décennies, par Heidegger” sur son travail<sup>7</sup>. Il y a en effet toutes les raisons de croire que c'est à ce moment que Gadamer prend conscience, non seulement que les enjeux philosophiques de l'herméneutique doivent être repensés à partir de l'histoire même de la discipline, mais également que l'herméneutique ne pouvait commencer par autre chose que la facticité, c'est-à-dire la réalité propre, historique et concrète de la vie ou d'un soi.

\*\*\*

Comme titre du cours du SS 1923, Heidegger avait d'abord annoncé tout simplement *Logique*. Mais ce titre était déjà pris, en sorte qu'il opta finalement pour *Ontologie*. Derrière ces choix très classiques, il fallait pourtant lire une opération spécifique consistant à retisser le lien originel entre l'être et sa tendance intrinsèque à l'interprétation. Cette tâche était déjà énoncée dans le *Natorp-Bericht* de 1922: „La problématique de la philosophie concerne l'être de la vie facticielle. De ce point de vue, la philosophie est *ontologie principielle*, et cela de telle façon que les différentes ontologies régionales, déterminées individuellement de manière mondaine, reçoivent de l'ontologie de la facticité leur base et leur sens problématiques. La problématique de la philosophie concerne l'être de la vie facticielle et la manière dont à chaque fois il est abordé discursivement et explicité. Cela signifie que la philosophie, en tant qu'ontologie de la facticité, est en même temps interprétation catégoriale de l'advoquer et de l'expliciter, c'est-à-dire *logique*. Ontologie et logique doivent être reprises dans l'unité originarie de la problématique de la facticité et donc être comprises comme les

<sup>6</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. III, Mohr-Siebeck, Tübingen 1987, 417–430.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. I, Mohr-Siebeck, Tübingen 1960, 1990, 5.

retombées de la recherche principielle qui se laisse caractériser comme herméneutique phénoménologique de la facticité<sup>8</sup>. Comme on le voit, c'est la notion de *facticité* qui permet de reconnecter l'ontologie et la logique, mais aussi et surtout de leur donner une nouvelle coloration. Avant de voir *comment* elle le permet effectivement, il nous faut cependant examiner successivement la destruction de l'ontologie puis celle de la logique pour bien apercevoir les fondations sur lesquelles Heidegger construit son édifice propre. Tout en se présentant comme une création nouvelle dans le paysage philosophique de l'époque, cet édifice n'est pas sans chercher son inspiration dans des constructions choisies du passé qui ont marqué l'histoire de manière déterminante et peuvent ainsi prétendre l'aider à se forger une âme.

Commençons, dans l'ordre, par l'ontologie. Le terme doit être pris dans un sens très restrictif pour servir adéquatement le dessein de notre philosophe. L'ontologie n'est pas à prendre dans son acception disciplinaire résultant de l'aristotélisme chrétien, c'est-à-dire l'assimilation proprement médiévale de la pensée du Stagirite, mais dans son acception „indéterminée”, renvoyant pour ainsi dire à l'*Ur-Aristoteles*, désignant un discours sur l'être en ses multiples significations<sup>9</sup>. Cette différence peut sembler triviale, mais elle ne l'est point. Car, entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle, l'ontologie fut l'objet de redéfinitions en apparence profondes. Heidegger y fait allusion en parlant de la „néo-scholastique”, mais aussi de la „scolastique phénoménologique”<sup>10</sup>. Apparentés l'un et l'autre au catholicisme, ces deux courants n'en demeurent pas moins distincts. Le premier fait référence aux enseignements universitaires d'un anti-modernisme primaire imposés par l'autorité romaine, promouvant une ontologie ultra-thomiste et presque anti-philosophique où l'être n'est explicable qu'à partir d'une providence exclusivement volontaire, conçue de sucroît de manière particulièrement obtuse. Le second renvoie manifestement à une mo-

---

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Hg. G. Neumann, *Gesamtausgabe*, Bd. 62, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, 364 (abrégé plus loin GA62).

<sup>9</sup> GA63, 1.

<sup>10</sup> Ibid.

avance de la philosophie chrétienne paradoxalement plus ouverte et davantage cultivée mais non moins bornée dans ses lectures et ses commentaires des versions tant anciennes que modernes de l'ontologie. Celui qui l'incarna le mieux fut peut-être le concurrent victorieux de Heidegger à la Chaire concordataire de l'Université de Freiburg fin 1916, à savoir Josef A. M. Geysler (1869–1948)<sup>11</sup>. Celui-ci avait justement tenté, de manière très maladroite, de rapprocher la phénoménologie naissante de l'ontologie scolastique<sup>12</sup>. Si les phénoménologues professionnels ne prêtaient absolument aucun crédit à cette tentative, Heidegger savait pertinemment que certains étudiants y étaient sensibles, car Geysler avait le don de tout simplifier. Quoi qu'il en soit, ces deux courants tiraient indûment et dangereusement l'ontologie du côté de l'épistémologie. Et l'affaire était plus compliquée encore car, ainsi que Heidegger le précise, le terme „ontologie” pouvait ici et là servir des violentes „attaques contre Kant, plus exactement contre l'esprit de Luther et plus fondamentalement contre tout questionnement ouvert n'étant pas effrayé à l'avance par les conséquences possibles” de ses interrogations<sup>13</sup>. Comprenons qu'en prônant un retour à l'ontologie, la pensée catholique pensait faire d'une pierre deux coups: le reproche adressé à Kant d'avoir réduit l'ontologie classique à la „science des propriétés des choses en général”<sup>14</sup> permettait simultanément de remettre en cause la philosophie néo-kantienne des valeurs – développée par des professeurs d'obédience protestante – où le devoir-être l'emporte

---

<sup>11</sup> Heidegger entretenait avec lui des relations exécrables, non seulement car le personnage était antipathique à souhait, mais également car il professait une philosophie de bas-étage. Dans une lettre à Rickert datée du 19 novembre 1917, il déplorera qu'il soit admiré „à titre de »meurtrier appliqué« des philosophes modernes”.

<sup>12</sup> Voir en particulier J. Geysler, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, F. Schöningh, Münster 1915; Idem, *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, F. Schöningh, Münster 1916; Idem, *Über Wahrheit und Evidenz*, Herder, Freiburg 1918; Idem, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1923.

<sup>13</sup> GA63, 1.

<sup>14</sup> I. Kant, *Metaphysik*, Hg. E. Aedickes, *Akademie Ausgabe*, Abt. III, Bd. XVII, Walter de Gruyter, Berlin – Leipzig 1926, 390.



sur l'être *et* de toucher Luther dont les polémiques contre Aristote sont connues. Il s'agissait en fait de critiquer la critique de la métaphysique qui avait conduit à la remise en question de l'ontologie scolastique et de résorber le *hiatus* qui s'était progressivement installé entre cette dernière et la théorie de la connaissance.

Fondamentalement biaisée par des préjugés métaphysiques et même religieux, cette lecture de l'histoire de l'ontologie ne pouvait reconduire nulle part sinon au coeur du cercle carré de la philosophie chrétienne. Par ailleurs, elle opérait des coupes discutables dans l'histoire en question. En mutilant l'ontologie aristotélicienne, réduite à sa version théologisante déduite du livre Λ de la ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΑ – tandis que Heidegger, dans ses multiples cours et écrits sur le Stagirite pendant les années 1920, s'efforce de réhabiliter l'ontologie spécifique de la ΦΥΣΙΚΑ, essentiellement basée sur le concept particulièrement fécond de κίνησις<sup>15</sup>. En négligeant que Luther ne s'est pas tant dressé contre Aristote *in personam* que contre l'aristotélisme chrétien, et que ses descriptions de l'existence chrétienne peuvent sans problème être dites ontologiques en tant qu'elles visent à cerner l'être fondamental de cette existence et ses multiples déterminations affectives<sup>16</sup>. En refusant d'admettre que la percée de Kant en direction de la connaissance a priori ne signait pas la mort de la métaphysique mais sa redéfinition ainsi que le repositionnement de l'ontologie dans celle-ci. En éludant volontairement que le néo-kantisme, en la personne de Lask notamment, avait tenté une synthèse inédite d'Aristote et de Kant en une

---

<sup>15</sup> Cf. C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires „d'Être et Temps“*, PUF, Paris 2005, en particulier 81–100; S. Jollivet, *Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik*, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. III: *Heidegger und Aristoteles*, Hg. A. Denker et al., Alber, Freiburg 2007, 130–155.

<sup>16</sup> Cf. M. Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther* (1924), in: *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren (1921–1951)*, Hg. B. Jaspert, Elwert, Marburg 1996, 28–33; C. Sommer, op. cit., passim. Nous nous permettons également de renvoyer à notre étude: S. Camilleri, *Mn 2-3304-3084: un curieux palimpseste dans le Nachlass Rudolf Bultmann de Tübingen*, *Heidegger-Studien*, 29(2013), 235–257.

ontologie nouvelle baptisée aléthéologie<sup>17</sup>. Ces arcanes de l'histoire de l'ontologie, Heidegger les connaît parfaitement, ce qui lui permet de rester relativement libre vis-à-vis de toute tradition et de prendre l'ontologie dans une acception „non-contraindante”, comme „référant à une opération de questionnement et de détermination en direction de l'être en tant que tel”<sup>18</sup>. Il faudra revenir plus loin sur ce *Sein als solche* et la manière de l'interroger, mais notons dès à présent que la thématization heideggerienne de l'ontologie se montre consciente que la problématique de l'être possède indéniablement une dimension *hiératique*. Il convient cependant de l'aborder par le bon versant: non celui de l'onto-théo-logie pour laquelle l'être, aussi sophistiqué soit-il, reste un objet, et qui pense qu'il lui suffit de „faire du *sacrum* une loi essentielle pour être prise au sérieux par son époque”, mais celui d'une *mixophilosophicotheologia*<sup>19</sup> où l'être est pris comme existence, dans son être-là, temporel, historique, spécifique et vigilant<sup>20</sup>. Il s'ensuit que la thématization heideggerienne de l'ontologie se présente comme une certaine *interprétation* de l'ὄν et qu'à ce titre, elle doit aller par le nom „d'*herméneutique de la facticité*”<sup>21</sup>.

C'est ainsi que nous sommes conduits à revenir sur l'intitulé initial du cours, c'est-à-dire *Logik*. Il est désormais clair que, dans l'esprit de Heidegger, ce terme a toujours été rattaché à celui de λόγος au sens particulier d'interprétation (*Interpretation*) ou d'explicitation (*Auslegung*) de l'être-propre que je suis dans le comment de mon être-là<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Voir les mentions de Lask dans les *Frühe Schriften* ainsi que les premiers cours de Freiburg, et S. G. Crowell, *Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2001.

<sup>18</sup> GA63, 1.

<sup>19</sup> Nous utilisons cette exception faute de mieux, dans un sens très littéral, qui n'est donc pas celui du penseur qui l'a utilisée pour la première fois, à savoir Abraham Calov.

<sup>20</sup> GA63, 2-3 et 7.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1, 3 et 5. Ce titre permettait en même temps d'assurer que l'entreprise heideggerienne n'avait rien en commun avec la « résurrection de la métaphysique » prônée par le catholique Peter Wust, se revendiquant sur ce point du protestant Ernst Troeltsch. Cf. P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Meiner, Leipzig 1920.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 7.

Cette proposition peut sembler *ou bien* trop simple – relativement aux redondances apparentes qu'elle contient –, *ou bien* trop compliquée – en vertu de ses accents tautologiques. Elle n'est pourtant ni l'une ni l'autre, ou bien les deux à la fois dans la mesure où elle implique que la logique du λόγος ne fut jamais seulement celle du discours, de la raison et encore moins de la science, mais toujours déjà celle d'une auto-détermination, d'une auto-compréhension et d'une auto-traduction d'une question originelle quant à l'être que je suis. Or, ce qui intéresse Heidegger est que la genèse historique de cette attitude érotétique croise en des points décisifs celle de cette pratique transcéculaire connue sous le nom d'herméneutique. C'est ainsi qu'il en vient à esquisser la *Begriffsgeschichte* de cette expression dans un paragraphe qu'il nous faut désormais examiner de près afin d'en dévoiler certains enjeux restés semble-t-il inaperçus et que le philosophe lui-même a pu vouloir maintenir dans l'ombre d'un projet qu'ils étaient susceptibles de rendre plus vulnérable à la critique externe.

\*\*\*

Le § 2 du cours du SS 1923 se propose donc de traverser l'histoire de l'herméneutique depuis l'Antiquité jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle. Denis Thouard a postulé récemment que ce parcours bref mais non moins dense était pour une large part redevable au travail de Dilthey, en particulier l'essai *Die Entstehung der Hermeneutik* paru en 1900 dans la *Sigwart-Festschrift*<sup>23</sup>. Ceci est fort possible étant donné que l'essai en question apparaît en bonne place dans la bibliographie de Dilthey

---

<sup>23</sup> D. Thouard, *Wie Flacius zum erster Hermeneutiker der Moderne wurde*, in: Dilthey, Twisten, Schleiermacher, und die Historiographie der Hermeneutik, Hg. J. Schöner, F. Vollhardt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, 271. Voir W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zum 70. Geburtstag*, Mohr, Tübingen 1900, 185–202, repris dans *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924, 317–338. Thouard précise que ce texte de Dilthey synthétise en partie différentes études déjà anciennes. Heidegger ne pouvait avoir connaissance que de certaines d'entre elles parues dans diverses revues (GA59, 155; référence dans la note suivante), les autres étant restées inédites jusque tard dans le xx<sup>e</sup> siècle.

que dresse Heidegger au milieu de son cours du SS 1920<sup>24</sup>. Ce n'est pourtant pas tout de noter que Heidegger s'est ici inspiré de Dilthey. Une comparaison sommaire, qui pourtant n'a encore jamais été livrée, permettra de montrer que la relation entre ces deux précis d'histoire de l'herméneutique oscille entre proximité et distance. D'aucuns objecteront qu'il n'est pas besoin de conduire une telle comparaison pour parvenir à une telle constatation. Cette relation particulière serait à l'image de l'attitude générale de Heidegger envers Dilthey: entre appropriation et rejet. La chose est pourtant plus subtile, car précisément en vertu de cette attitude mitigée, Heidegger accentue dans l'esquisse diltheyenne d'une histoire de l'herméneutique des éléments faisant écho à des enjeux qui ne sont plus ceux de la pensée de son prédécesseur mais de la sienne propre – ce que montrent notamment ses *gloses*, ses *compléments* et ses *oublis*.

Cette unicité se marque dès l'abord du § 2, où Heidegger précise que, par „herméneutique”, il entend une „manière unifiée d'engager, d'approcher, d'accéder à, d'interroger et d'expliquer la facticité”<sup>25</sup>. Certes, dans l'essai précité de 1900, Dilthey examine lui-même la question de la connaissance de l'individuation dans l'univers des hommes, et même de „l'expérience intérieure” dans sa cohérence et son immédiateté<sup>26</sup>. Mais il précise parler d'une „connaissance *scientifique*”, produit éventuel d'une élévation de la singularité à „l'objectivité” ou bien à la „validité universelle”, en d'autres termes d'une „appréhension objective” de la „réalité intérieure immédiate”<sup>27</sup>. Tandis que Heidegger cherche un accès direct à la vie ainsi qu'à la manière dont elle

---

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie des philosophischen Begriffsbildung*, Hg. C. Strube, *Gesamtausgabe*, Bd. 59, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, 155 (abrégé plus loin GA59). Bibliographie qui contient aussi d'autres références centrales à des contributions diltheyennes à l'histoire de l'herméneutique, en particulier la monumentale *Leben Schleiermachers*. Cf. *Ibid.*, 155.

<sup>25</sup> GA63, 9.

<sup>26</sup> W. Dilthey, *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Hg. G. Misch, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924, 317–318 (abrégé plus loin GSV).

<sup>27</sup> *Ibid.*

se comprend toujours déjà elle-même, Dilthey emprunte d'emblée la voie longue d'après laquelle la vie n'est accessible qu'au travers des œuvres qui signent sa tendance à s'extérioriser: „Nous nommons explicitation-interprétation un tel art de comprendre les expressions de la vie durablement fixées”<sup>28</sup>. Comme nous le verrons, Heidegger ne néglige nullement la valeur herméneutique des documents originels dans l'interrogation de la facticité. Il les comprend cependant en tant qu'indices d'une compréhension de soi dont la véritable mesure ne peut être que la subjectivité et non l'objectivité; en sorte qu'ils n'appellent pas le développement des sciences de l'esprit tournées vers des visions ou des conceptions du monde, mais bien d'une *science des origines* orientée vers les modes d'accomplissement de la vie en soi. Voyons comment cette idée se décline concrètement.

1. – Logiquement, Heidegger s'intéresse en premier lieu aux racines du terme ἐρμηνευτική, herméneutique, et rappelle qu'il est formé à partir du verbe ἐρμηνεύειν, interpréter, et des substantifs ἐρμηνεία, interprétation, et ἐρμηνεύς, interprète. Citant littéralement le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes* d'Émile Boisacq, Heidegger note que „l'étymologie du mot est obscure”<sup>29</sup>. C'est encore de Boisacq qu'il reprend le rapprochement avec „le nom du dieu Ἑρμῆς, le messager des dieux”<sup>30</sup> ou, plus exactement, „le dieu des heureuses rencontres et des rapides fortunes”<sup>31</sup>. Cependant, il ne prend pas la peine de citer la manière dont le philologue belge traduit ἐρμηνεύειν: „exprimer sa pensée par la parole, faire connaître, traduire”, et il ne s'embarrasse pas non plus de restituer ses considérations sur les possibles racines indo-européennes du mot<sup>32</sup>. Est-ce parce que Boisacq statue que l'éty-

---

<sup>28</sup> Ibid., 319.

<sup>29</sup> GA63, 9. Cf. É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports aux autres langues indo-européennes*, C. Winter, Heidelberg – Paris 1916, 282–283.

<sup>30</sup> GA63, 9.

<sup>31</sup> É. Boisacq, op. cit., 282–283.

<sup>32</sup> Ibid.

mologie de Ἑρμῆς est „inconnue” et déclare les hypothèses de Kuhn, Müller, Welcker, Preller et Legrand à ce propos „désuètes”<sup>33</sup>? Ce n'est pas impossible, mais gageons plutôt qu'il aura concentré son attention sur une hypothèse dont Boisacq fait état en même temps qu'il la conteste: celle, établie par Prellwitz, d'un lien *vers le bas* entre ἑρμηνεύς et le „latin *sermo*, »entretien, conversation«<sup>34</sup>. Ce qui lui permettait de se démarquer de Dilthey, en abordant d'emblée la question pour le moins trouble du rapport de l'herméneutique au μῦθος sous l'angle du λόγος.

Dilthey, lui, n'avait pas choisi cette stratégie, préférant rester assez vague dans sa description des premiers pas de l'herméneutique: „L'art d'interpréter les poètes s'est développé en Grèce à partir des nécessités de l'enseignement. Les brillantes joutes intellectuelles autour de l'interprétation d'Homère et d'autres poètes étaient, à l'époque des Lumières grecques, très prisées partout où l'on parlait le grec”<sup>35</sup>. D'après cette relation, l'herméneutique originelle était bien une τέχνη – ce que Heidegger ne conteste pas<sup>36</sup> –, mais une qui servait des desseins tout à fait secondaires par rapport à ses pouvoirs. Aussi convient-il de „circonscrire plus précisément le sens originel” du terme herméneutique et de mieux „comprendre par là même comment sa signification a évolué”<sup>37</sup>. Notre philosophe s'y attelle en se tournant vers Platon, dont la contribution au sujet est étrangement passée sous silence par Dilthey. Il cite d'abord un extrait de *Ion* 534e: „les poètes ne sont que les interprètes <ἑρμηνῆς> des dieux”<sup>38</sup>. Et précise que „ceci vaut pour les rhapsodes, qui de leur côté récitent les poètes”, paraphrasant *Ion* 535a: „Ne devenez-vous pas à votre tour les interprètes des interprètes, vous rhapsodes?”<sup>39</sup>. Certes, ce qui selon Platon fait la marque des uns et des autres, c'est qu'ils sont privés de raison. Mais, d'une part, ils le

---

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> GSV, 321.

<sup>36</sup> GA63, 9.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

sont par la divinité elle-même, afin qu'ils ne s'attribuent pas indûment les mérites de la création de telle ou telle œuvre, et d'autre part, cette privation ressortit davantage à quelque chose comme une *suspension*. Dans la suite du dialogue, Socrate va insister pour que Ion, en sa qualité même de rhapsode, se fasse par ailleurs sa propre idée sur les vers d'Homère qu'il récite: „celui qui ne possèdera pas un art sera incapable de bien connaître ce qui est dit ou fait par cet art” (*Ion*, 538e). Mais, comme l'indique la fin du dialogue, ce que Ion peut vraiment connaître à fond, c'est seulement *lui-même*. C'est assurément sous le signe de cette idée qu'il faut lire la définition heideggerienne de l'ἔρμηνεύς comme „celui qui communique, manifeste à quelqu'un ce qu'un autre »veut dire«, ou celui qui de son côté communique une telle communication, une telle manifestation, l'accomplit de nouveau”<sup>40</sup>. Si, avec Heidegger, nous devons insister sur la dimension personnelle du procès de la transmission, nous ne devons pas éluder l'origine divine du message qui le détermine essentiellement<sup>41</sup>.

Comment donc l'infini s'introduit-il dans le fini? La réponse est simple: par l'intermédiaire du λόγος – expliqué ici par Heidegger à partir de *Théétète* 209a5: „Λόγος ἢ τῆς σῆς διαφορότητος ἔρμηνεία”<sup>42</sup>. Commentaire: „Manifester consiste à rendre expressif une différence en sus et en relation à ce qui est κοινόν”<sup>43</sup>. Le λόγος sert à *ex-pliquer* la différence, laquelle ne se distingue que sur l'horizon de ce qui est commun. Or, cette différence signifie aussi bien le propre, en l'occurrence ce qui fait de Théétète l'être qu'il est et pas un autre. Et, d'après *Théétète* 163c, il est possible d'ajouter que ce propre est quelque chose qui se *dit* et qui se *comprend* en et par soi-même, en sorte que, „loin de toute conception théorétique”, l'herméneutique dans le λόγος a affaire avec „l'être, l'existence et doit être définie comme la manifestation de

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Heidegger le suggère peut-être en citant le *Sophiste*, 248a5 et 246e3, qui use du verbe ἀφερμηνεύειν au sens de reporter ou de faire connaître à travers soi ce qu'un Autre veut dire. Cf. GA63, 9.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

l'être d'un étant dans son être-à"<sup>44</sup>. Mais un être-à quoi? Là encore, la possibilité qu'il s'agisse d'un Tout-Autre n'est pas exclue – du moins nous faut-il la garder en vue.

2. – À l'examen de Platon succède celui d'Aristote. Heidegger s'arrête d'abord sur un passage du *De anima*, en l'occurrence 420b18 sq., qu'il traduit approximativement ainsi: „L'étant en tant que vivant a besoin de la langue pour goûter comme pour converser de manière usuelle; par là goûter est un mode nécessaire de l'usage, mais aborder et discuter [de] quelque chose avec les autres ne sont des modes qui n'existent que pour assurer l'être authentique du vivant (dans et avec son monde)”<sup>45</sup>. Notre philosophe s'intéresse ici à la manière dont le Stagirite glose le terme de langage par celui d'herméneutique: „Ici, ἐρμηνεία remplace simplement διάλεκτος, la conversation usuelle”<sup>46</sup>. Mais au lieu de soutenir que l'herméneutique se réduit à une forme dégradée du discours commun, Heidegger s'appuie sur cette glose pour remonter du *Dit* au *Dire*, précisant que διάλεκτος – et donc ἐρμηνεία – „n'est qu'un mode facticiel de l'accomplissement du λόγος en tant qu'il procure le δηλοῦν (...) τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν”<sup>47</sup>. La citation réfère aux *Politiques* 1253a14, où Aristote explique que le λόγος manifeste le bien et le mal, et, par suite aussi le juste et l'injuste. Notre philosophe laisse évidemment de côté la dimension éthico-politique de ce propos et focalise sur la prestation du λόγος: „Le discours rend visible, accessible” l'être authentique – *eigentlich* – évoqué plus haut<sup>48</sup>. En vertu de son lien organique au λόγος, l'herméneutique doit donc elle-même être comprise comme le moyen de se frayer un chemin vers le propre – *eigentlich* – de l'être vivant et de l'articuler dans un discours cohérent.

Cette lecture serrée et particulièrement orientée se justifie par la nécessité de se distinguer de Dilthey. Ce dernier inscrit en effet sa

---

<sup>44</sup> Ibid., 9–10.

<sup>45</sup> Ibid., 10.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid.



présentation de la contribution aristotélicienne à l'herméneutique dans le cadre de la rhétorique sophistique: „Pour l'art d'interpréter, une assise plus solide encore se forma au moment où, chez les sophistes et dans les écoles de rhéteurs, cette interprétation [d'Homère et des autres poètes] entre en contact avec la rhétorique. Elle contenait, en effet, appliquée à l'art oratoire, l'enseignement plus général de la composition littéraire”<sup>49</sup>. Or, relativement à ce qui précède, il est évident que Heidegger juge ce cadre inadéquat. Il le confirme en évoquant l'usage du terme ἐρμηνεύειν par Philostrate<sup>50</sup>, chez qui il désigne une „manière osée et inhabituelle d'annoncer de grands problèmes avec un grand style”<sup>51</sup>. Idem dans le discours de Périclès relaté par Thucydide: „Vous vous irritez contre moi, qui ne suis pourtant inférieur à nul autre quand il s'agit de connaître les bonnes mesures et de les dire publiquement [ἐρμηνεύσαι], contre moi qui suis dévoué à la cité et inaccessible à la corruption”<sup>52</sup>. Ici et là, l'herméneutique est affaire de persuasion, d'emphase et d'ornements. Or, pour Heidegger, ce n'est pas dans cet esprit qu'Aristote l'a pensée, que ce soit dans les passages précités du *De anima* et des *Politiques*, ou dans sa *Poétique*, dont il extrait ces quelques mots: „λέγω δέ (...), λέξις εἶναι τὴν διὰ ἧ ὀνομασίας ἐρμηνείαν”, soit: „Je veux dire que le langage explicite quelque chose à travers les mots” (1450b13).

Malgré cette simplicité ou grâce à elle, cette phrase ne peut absolument pas impliquer une conception de l'herméneutique vulgairement rhétorique où prédominerait le critère de l'éloquence. Il est bien plutôt

<sup>49</sup> GSV, 321.

<sup>50</sup> GA63, 10.

<sup>51</sup> Ibid. Cf. *De Vitis Sophistarum*, Bd. II, Hg. C. L. Kaiser, Teubner, Leipzig 1871, 11, l. 29, ou H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, Berlin 1912, 235, l. 19. Selon Heidegger (GA63, 10), c'est en un sens proche de celui-ci que Simplicius utilisera le terme dans son commentaire de la *Physique* aristotélicienne. Discutant les critiques textuelles d'Alexandre, il rend hommage à „l'énonciation ἐρμηνευόμενον claire et précise“ du Stagirite. Cf. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Bd. IX, Hg. H. Diels, Reimer, Berlin 1882, 329, l. 20.

<sup>52</sup> Cf. *De bello Peloponnesiaco*, Hg. G. Boehme, Teubner, Leipzig 1878, II, 60 (5), 127.

question d'une lutte vitale pour dire et comprendre l'être énigmatique que nous sommes, qui se cache derrière certains mots dérisoires, pour ne pas avoir à en prononcer d'autres, décisifs, ou parce qu'il s'en sent tout simplement incapable. Pour le Stagirite, l'herméneutique doit pouvoir désigner cette épreuve au travers de laquelle l'être accède à lui-même en reconstituant et en réitérant par et pour lui-même les paroles de l'origine qui le déterminent essentiellement, c'est-à-dire ontologiquement. On conviendra de l'écart entre une telle interprétation et celle que livre Dilthey dans l'essai de 1900: „Aristote, ce grand maître de la classification et de l'analyse du monde organique, des États et des productions littéraires, enseigna dans sa rhétorique à décomposer le tout d'une œuvre littéraire en parties, à distinguer les formes stylistiques, à reconnaître l'effet produit par le rythme, la période, la métaphore. Plus simplement encore, dans la *Rhétorique à Alexandre*, se côtoient les déterminations conceptuelles des éléments opérant dans le discours, tel exemple, enthymème, sentence, ironie, métaphore, antithèse. Et la *Poétique* d'Aristote traita expressément de la forme extérieure et intérieure de la poésie et de ses genres, déductibles de la détermination de sa nature, de sa fin et des éléments qui la rendent opérante”<sup>53</sup>. Certes, il n'est pas question de dire que le résumé de Dilthey est historiquement faux. Pour la postérité, Aristote est bien ce maître incontesté qu'il décrit, et il nous a effectivement livré tout ce savoir technique, infiniment précieux. Mais son projet se résume-t-il à cela? Ne faut-il pas lui chercher une motivation plus profonde? Comment ne pas être tenté de prendre l'homme lui-même comme le paradigme de l'œuvre devant faire l'objet d'une décomposition? Heidegger prend le risque et, comme en réponse à Dilthey, ne mentionne aucun des deux écrits de poétique mais cette pièce centrale de l'*Organon* qu'est le Περὶ ἐρμηνείας<sup>54</sup>. Comme on le sait, ce bref traité fut, de l'Antiquité tardive à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, maintes fois commentés. Il était d'ailleurs parmi les premiers étudiés chez les médiévaux. La recherche actuelle y voit l'une des premières réflexions de valeur sur l'articulation discursive

---

<sup>53</sup> GSV, 321.

<sup>54</sup> GA63, 10.

du rapport entre les mots et les choses, mais la tradition, notamment allemande, l'a souvent réduit à une théorie de la proposition (*Lehre vom Satz*)<sup>55</sup>. Heidegger se veut à la fois plus précis et plus radical: le *Περὶ ἑρμηνείας* „traite du λόγος dans sa performance fondamentale consistant à découvrir l'étant et à nous le rendre familier"; ce qui rend son titre particulièrement pertinent et le révèle en phase avec ce qui a déjà été dit de l'herméneutique chez le Stagirite<sup>56</sup>. Notre philosophe n'éluide cependant pas le fait que „ni Aristote ni ses successeurs immédiats dans le *Peripatos* n'introduisaient cet écrit sous ce titre"<sup>57</sup>. En effet, outre que le terme ἑρμηνεία est introuvable dans le traité lui-même, l'*Organon* dont il est extrait ne sera nommé tel qu'à la fin de l'Antiquité. Heidegger se fait l'écho de ce point en notant que le texte désormais connu sous le nom de *Περὶ ἑρμηνείας* „parvint tout droit du *Nachlass* d'Aristote à ses disciples sous la forme d'une »esquisse incomplète« et »sans titre«<sup>58</sup>.

Cette remarque cite et récapitule l'analyse de Heinrich Maier dans une étude de 1900 restée célèbre: *Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik*<sup>59</sup>. C'est également Maier qui indique que le titre *Περὶ ἑρμηνείας* „était déjà d'usage au temps d'Andronicos de Rhodes"<sup>60</sup>,

---

<sup>55</sup> Cf. P. Aubenque, *Sens et unité du traité aristotélicien „De l'interprétation“*, in: *Interpréter le „De interpretatione“*, ed. S. Husson, Vrin, Paris 2009, 37–50. Voir dans le même volume les contributions de Suzanne Husson et Jonathan Barnes.

<sup>56</sup> GA63, 10.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid., 11.

<sup>59</sup> Cf. H. Maier, *Die Echtheit der Aristotelischen „Hermeneutik“*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 13(1900), 72: „Gesichert ist, dass der Titel *Περὶ ἑρμηνείας* nicht von Aristoteles herrührt, und dass die Aristotelische Schrift, die wir unter diesem Namen kennen, *titellos* auf die Nachfolger der Stagiriten gekommen ist. Man wird sofort bemerken, dass diese letztere Thatsache nun auf für unsere Auffassung von dem literarischen Charakter der Schrift die endgültige Bestätigung bringt. Sie erklärt sich allein durch die Hypothese, dass die Hermeneutik ein unfertiger Entwurf war, dessen redaktioneller Abschluss dem Aristoteles nicht mehr möglich war, und sie wirft nun ihrerseits ein neues Licht auf das Faktum, dass der Hermeneutik in keiner anderen Aristotelischen Schrift erwähnt wird“.

<sup>60</sup> GA63, 11.

lequel en contestait pourtant l'authenticité<sup>61</sup>. Heidegger estime pour sa part qu'en distinguant la question du titre de celle de l'écrit, Maier est parvenu à „établir l'authenticité du texte sur des bases solides”<sup>62</sup>, se référant aussi bien, implicitement, à la manière dont il échelonne la datation des différents chapitres en fonction de leur correspondance avec d'autres, de l'*Organon* ou non, qu'ils annoncent ou complètent. Il suit également la „conjecture” de Maier selon laquelle „la première apparition du titre ne peut avoir eu lieu que dans la première génération après Théophraste et Eudème”<sup>63</sup> car les paraphrases du *Περὶ ἐρμηνείας* livrées par ces derniers vont par d'autres noms, en l'occurrence *Περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως* et *Περὶ λέξεως*<sup>64</sup>. Ces données philologiques un peu sèches peuvent paraître sans intérêt, mais Heidegger se devait de les rappeler pour consolider l'idée suivant laquelle l'herméneutique n'est, chez Aristote, rien d'accidentel. Si l'inauthenticité du titre est avérée, ou si la question ne se pose même pas étant donné que le Stagirite n'avait sans doute pas intitulé ces quelques pages, ce n'est pas sans raison que la tradition s'est par la suite fixée dans ce sens. Cela dit quelque chose de „l'histoire de la signification” du mot, en l'occurrence que, pour Aristote, „ce que le discours accomplit, c'est rendre quelque chose accessible en tant qu'être là dans l'ouvert, en tant qu'étant disponible. Le λόγος a, en tant que tel, l'excellente possibilité d'accomplissement de l'ἀληθεύειν (rendre ce qui était auparavant celé, dissimulé, dé-celé, là dans l'ouvert, disponible). Parce que le texte d'Aristote traite de cela, c'est à raison qu'il se nomme *Περὶ ἐρμηνείας*”<sup>65</sup>. Cette glose nous permet de vérifier que l'herméneutique n'est pas seulement là où le terme apparaît, mais partout où l'on cherche à travers l'effectuation du λόγος à découvrir un *sens caché*: *mysticus*.

---

<sup>61</sup> H. Maier, op. cit., 35. Maier renvoie sur ce point à *Die Philosophie der Griechen* de Zeller.

<sup>62</sup> GA63, 11.

<sup>63</sup> H. Maier, op. cit., 35.

<sup>64</sup> Ibid., 71–72.

<sup>65</sup> GA63, 11.

3. – Une telle idée permet de se transporter aisément vers l'étape suivante de l'histoire de l'herméneutique, que Heidegger situe autour du début de l'ère commune. Il est tout à fait remarquable qu'il néglige presque les siècles qui séparent Aristote de cette période, des siècles auxquels Dilthey consacre pour sa part une part importante de son esquisse. Il a tout de même quelques mots pour les „Byzantins, chez lesquels ἐρμηνεύειν acquiert un sens général et correspond à notre terme »signifier«. Un mot, un complexe de mots, veut dire quelque chose, »a une signification«<sup>66</sup>. Mais c'est pour émettre un jugement plutôt sévère: cette généralisation du sens du verbe ἐρμηνεύειν est pour lui responsable du „platonisme de la signification" qui aveuglera durablement la pensée philosophique<sup>67</sup>.

Heidegger ne donne aucun nom, mais il fait peu de doute qu'il se réfère à Aristophane de Byzance, critique et grammairien, qui cependant œuvra la plus grande partie de sa vie à Alexandrie, où il fut disciple de Zénodote, Callimaque de Cyrène et Eratosthène, avant de former Aristarque, dont on retient plus aisément le nom. Tous ces personnages furent actifs au sein de la Bibliothèque d'Alexandrie, où il exerçaient le plus souvent leurs talents sur les corpus homérique et hésiodique. Dilthey s'y réfère expressément pour illustrer la naissance de la philologie en tant „qu'art fondé sur l'intime connaissance de la langue, du compte rendu des textes, de la grande critique, de l'interprétation et de l'évaluation des critères"<sup>68</sup>. Sans contester tout ce que leur doit la culture littéraire et sans remettre en cause leur „géniale technique"<sup>69</sup>, Heidegger ne peut éluder que ces scholarques contribuèrent, si l'on peut s'exprimer ainsi, à la *methodologisation* de l'herméneutique plutôt qu'à son *existentialisation*. La signification devenait pour eux plus dépendante de l'état du texte que de l'effort personnel du lecteur. Cela dit, l'imposition progressive d'un platonisme de la signification est peut-être moins due à l'École proto-alexandrine qu'à sa rivale, l'École de Pergame.

---

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> GSV, 321.

<sup>69</sup> Ibid.

Comme le souligne Dilthey, c'est Cratès de Mallos, son plus célèbre représentant, qui „apporta du stoïcisme dans la philologie le principe de l'interprétation allégorique”, lequel principe allait former la base des herméneutiques juives et chrétiennes de frappe néo-platonicienne aux premiers siècles de notre ère, centrées sur la recherche d'un „sens pneumatique”<sup>70</sup>. Et, comme Dilthey le dit encore, l'opposition entre Aristophane et Cratès peut être considérée comme l'origine de „la lutte qui oppose l'École théologique d'*Alexandrie* à celle d'*Antioche*”<sup>71</sup>. Heidegger ne va pas s'arrêter ici<sup>72</sup> sur ces deux puissants courants de l'herméneutique ou de l'exégèse chrétienne, dont Dilthey, lui, fait grand cas, citant Origène et Clément d'un côté et Diodore et Théodore de l'autre<sup>73</sup>. Dilthey qui n'a pas non plus manqué de souligner tout ce que Clément et Origène, mais aussi Irénée et Justin, doivent à *Philon*<sup>74</sup>.

Le jugement que porte Heidegger sur l'herméneutique philonienne est incertain. En effet, il se contente de cette simple remarque inspirée d'une ligne du *De Vita Mosis*: „Philon désigne Moïse comme ἐρμηνεύς θεοῦ (celui qui annonce et manifeste la volonté de Dieu)”<sup>75</sup>. L'aspect minimaliste de cette référence est en soi intéressant. Heidegger aurait très bien pu, comme Dilthey, faire une claire allusion à la „méthode allégorique” en quête d'un „sens pneumatique différent du sens réel”, ou une référence précise à la préexistence de κανόνες et de νόμοι τῆς ἀλληγορίας dans l'Ancien Testament et sur lesquels doit s'appuyer l'interprétation de celui-ci d'après Philon le Juif<sup>76</sup>. Au lieu de cela, il se contente d'illustrer l'herméneutique philonienne à partir de son explication de la nature herméneutique de Moïse lui-même. Dans le passage en question, Philon déclare avoir compris que toutes les choses écrites

---

<sup>70</sup> Ibid., 322.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Cf. GA62, 329–330.

<sup>73</sup> GSV, 323.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> GA63, 323. Cf. Philo, *De vita Mosis*, III, 23 (II, 88), in: Idem, *Opera*, Hg. L. Cohn, Reimer, Berlin 1902, 244.

<sup>76</sup> GSV, 323.

dans les livres sacrés sont des oracles délivrés par Moïse. Mais ce dernier ne tient pas toujours le même rôle dans leur interprétation. Il peut être simple transmetteur, déclencheur ou vrai auteur. Dans chaque cas, il est inspiré par Dieu. Mais, ce que nous dit Heidegger, c'est que, paradoxalement, Moïse n'est jamais plus herméneute que lorsqu'il *traduit* et *transmet* fidèlement la volonté de Dieu.

Or, non seulement cette idée minimise l'importance de l'allégorèse dans laquelle on a trop souvent enfermé Philon, mais elle met également en avant la précellence du message: c'est lui seul qui fait l'interprète, et non ses qualités techniques. Le rôle médiateur de l'interprète n'en est pas déprécié, non plus la nécessaire médiation du texte, qu'il est le seul à pouvoir déchiffrer. Au contraire. Heidegger le montre en citant un extrait des *Lettres* d'Aristéas à Philocrate, bien antérieures aux écrits de Philon, supposément rédigées à la demande de la Bibliothèque d'Alexandrie lors des entreprises de traduction qui déboucheront sur les LXX: „τά τῶν Ἰουδαίων γράμματα »ἐρμηνείας προσδεῖται« (les écrits des Juifs requièrent une traduction, une explicitation)<sup>77</sup>. La glose heideggerienne de ce passage est parfaitement, et sans doute intentionnellement, adaptée au contexte des *Lettres*: „Traduisez: rendre accessible dans et pour une langue propre ce qui se présente dans une langue étrangère<sup>78</sup>. Il faut rappeler le contexte précis, c'est-à-dire la référence d'Aristéas à Démétrius qui aurait dit: “Une traduction est requise. Au pays des Juifs, ils utilisent une écriture particulière, comme les Égyptiens ont leur propre assemblage des lettres, et ils ont leur propre langue. Ils sont supposés être syriens, mais ce n'est pas le cas, car leur dialecte est différent<sup>79</sup>. Pour Aristéas, le Juif est l'autre, et son altérité s'incarne plus particulièrement dans sa langue. La tâche de l'herméneutique est ici d'assurer la transition de l'étranger au *familier*, ce qui veut dire de permettre l'*appropriation*. C'est une tâche complémentaire et peut-être même préalable à celle qui sera conceptualisée par Philon, à savoir la

<sup>77</sup> GA63, 11. Cf. *Ad Philocratem epistula*, Hg. P. Wendland, Teubner, Leipzig 1890, 4, 1, 3.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> *Ad Philocratem epistula*, op. cit., 4, 1, 3.

traduction dans une même langue. L'exemple vise peut-être à montrer que les conditions de la pratique herméneutique sont aussi d'ordre communicationnel: je dois connaître les Juifs, m'entendre avec eux, m'entendre dans leur langue pour expliciter ce que disent leurs écrits. Si le sens de ces derniers ne m'est pas immédiatement accessible, ce n'est pas seulement qu'il se dissimulerait derrière la lettre, mais aussi que je ne suis pas naturellement *concerné* par lui mais le deviens en vertu de son pouvoir d'*interpellation* qui me pousse à le comprendre.

4. – Dès lors s'engage un dialogue presque infini avec le *texte* en tant que celui-ci consigne le message qui m'est adressé. Comme nous l'avons montré ailleurs<sup>80</sup>, Heidegger n'a jamais négligé la dimension *scripturaire* de l'herméneutique. Au contraire, il a cherché à lui rendre sa juste place, ce qui impliquait de revaloriser l'écrit en sa qualité de trace d'une expérience visant à en susciter une autre, identique ou différente, et non en sa qualité de simple matériau parmi d'autres devant servir la connaissance historico-objective d'une époque révolue. Cette tension est palpable dans la manière dont Heidegger présente les commencements de l'herméneutique chrétienne. Contrairement à Dilthey, il ne parle pas ouvertement de l'interprétation typologique des premiers théologiens<sup>81</sup>.

Son intérêt ne va pas aux Écoles mais aux „Églises chrétiennes”, au sein desquelles „ἐρμηνεία en vint à signifier non moins que commentaire (*enarratio*)”, comme dans la formule „ἐρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον”<sup>82</sup>. Il y a ici plusieurs idées à ordonner. Commençons par la

---

<sup>80</sup> Nous nous permettons de renvoyer à S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, *Phaenomenologica* 184, Springer, Dordrecht 2008, ainsi qu'à notre thèse de doctorat tout juste achevée: *La phénoménologie théo-logique du jeune Heidegger*.

<sup>81</sup> Cf. GSV, 323: „Le fondement commun [des Écoles] était évidemment l'idée que le rapport interne entre la prophétie et l'accomplissement constitue le lien entre l'AT et le NT. Pareil rapport était nécessaire à cause de l'utilisation de prophéties et de préfigurations dans le NT<sup>c</sup>. Puis Dilthey évoque l'utilisation variable de la méthode allégorique selon que les théologiens se confrontaient aux Juifs (plus) ou aux Gnostiques (moins).

<sup>82</sup> GA63, 11.



dernière formule citée en grec. Elle peut en effet être traduite par: *commentaire sur l'octateuque*, c'est-à-dire sur les huit premiers livres de l'Ancien Testament (Gn, Ex, Lv, Nb, Dt, Js, Jg, Rt) pour les premières générations de chrétiens. De nombreux Pères de l'Église ont rédigé des œuvres de ce genre, partielles ou complètes, par exemple Théodoret de Cyr, dont Heidegger connaissait certaines interprétations<sup>83</sup>. C'est nous semble-t-il à cet important Évêque du nord de la Syrie que renvoie indirectement la formule citée. Certes, son commentaire des livres en question était manifestement connu sous le titre Εἰς τὰ ἄπορα τῆς Θείας Γραφῆς κατ'ἐκλογήν, lequel titre deviendra en latin *Quaestiones in Octateuchum*. Pourtant, Photius en parle comme d'une ἐξηγήσεις εἰς τὴν ὀκτάτευχον, une „exégèse de l'octateuque” (B 204). Or, Heidegger identifie précisément herméneutique et exégèse dans le présent contexte en écrivant: ἐρμηνεία = ἐξηγήσις<sup>84</sup>. Il est également à noter que Photius compare l'écrit de Théodoret sur l'octateuque avec l'exégèse que lui consacra le sophiste Procope de Gaza (*Commentarii in octateuchum*). Ceci est à relever car, traités dans deux *codices* successifs, Procope et Théodoret ont dû représenter respectivement le versant *inauthentique* et le versant *authentique* de l'herméneutique primo-chrétienne pour Heidegger. Ce dernier a pu reprocher à Procope ce dont Photius se plaint déjà: sa méthode métaphrastique appliquée aussi bien aux textes sacrés qu'aux textes profanes et surtout sa manière – pour ne pas dire sa manie – de lister absolument toutes les opinions de tous les théologiens à propos de chaque verset de l'octateuque (B 206)<sup>85</sup>. Et inversement, le philosophe a pu, comme Photius, célébrer la „brièveté” et la „beauté” du commentaire de Théodoret (B 206), auquel convient véritablement l'appréciation suivante: „commenter, expliciter: poursuivre ce qui est proprement visé dans un écrit, et ren-

<sup>83</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Hg. T. Regehly & M. Jung, *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, 114 (abrégé plus loin GA60).

<sup>84</sup> GA63, 12.

<sup>85</sup> Procope va en effet devenir lui-même un maillon essentiel dans la „chaîne de l'octateuque” qu'il a travaillé à reconstruire. Cf. Procope de Gaza, *Opera*, acc. J.-P. Migne, in: *Patrologia Graeca*, t. 87<sup>1</sup>, Paris 1865, 21–24.

dre ainsi cela même qui est visé accessible, procurer un tel accès”<sup>86</sup>. Ce qui nous en assure, c’est la manière dont Photius parle d’un ouvrage de Théodoret resté célèbre: l’*ἐρμηνεία εἰς τὸν Δανιήλ*, le „commentaire sur Daniel”, dont il loue plus d’une qualité: „Son style est (...) approprié pour le commentaire (ἐρμηνείας) parce que, par ses mots exacts et clairs, il révèle ce qui était caché et obscur et par son agrément, comme par apaisement et par son charme, il invite à la lecture de son œuvre et, comme il ne se laisse entraîner par aucun détour ni aucune digression, non seulement il n’amène pas la satiété mais encore, sans aucune confusion ni dispersion, et par des raisonnements faciles, il enseigne ses lecteurs (...) Il est parmi les meilleurs exégètes et il n’est pas facile pour trouver quelqu’un qui explicite (ἐρμηνεία) mieux que lui. (...) Parler clairement et ne laisser de côté rien d’essentiel et, tout en étant concis, ne pas s’éloigner vers des digressions ou vers un étalage de doctrine, c’est ce dont ce bon Théodoret a pris soin plus que de toute autre chose, et ce non seulement dans cette œuvre, mais, dirais-je, dans tous celles, et elles sont nombreuses, où par son magnifique travail il a illustré les Saintes Écritures” (B 203).

Résumons-nous. Ni Théodoret ni Procope ne sont l’auteur de la formule *ἐρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον*. C’est pourtant bien à eux que Heidegger se réfère implicitement en suggérant son ambivalence dans les Églises chrétiennes des premiers siècles. Les remarques de Photius, qui est à notre connaissance le seul à associer ainsi herméneutique, commentaire, exégèse et explicitation, témoignent en notre faveur. Et pour ne rien gâcher, il apparaît que c’est effectivement dans le *Μυροβιβλίον* que Heidegger a trouvé la formule *ἐρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον*, quoi qu’il l’ait pour ainsi dire détourné du contexte dans lequel elle apparaît. En effet, Photius l’utilise pour parler du principal traité d’un dénommé Cosmas Indicopleustes, appelé *Livres des chrétiens* ou *Topographie chrétienne*, dans lequel l’auteur, bien qu’il se revendique de Théodoret et parle de quelques livres de l’Ancien Testament, n’a rien d’un commentaire sur l’octateuque au sens où nous en avons parlé, mais ressortit à un traité cosmologique, d’ailleurs jugé sévèrement par son temps (B

<sup>86</sup> GA63, 11–12.

36). Avec cette nouvelle référence, il serait possible d'objecter que Heidegger suit en réalité discrètement Dilthey: après avoir évoqué l'herméneutique allégorique et l'École d'Alexandrie à partir de Philon, il aurait voulu donner une idée de l'herméneutique littérale et de l'École d'Antioche en citant sans les nommer Théodore, Procope et peut-être même Cosmas. C'est en partie vrai, mais en partie seulement, car Heidegger n'oppose pas les deux Écoles comme le fait Dilthey, et semble dire qu'il y a de l'herméneutique authentique au fond de l'une comme de l'autre, et non pas seulement dans l'une *ou* dans l'autre. Également car il n'évoque pas la querelle de l'interprétation de l'Ancien Testament avec le Nouveau ou vice versa – contrairement à Dilthey citant par exemple l'avis de Théodore d'Antioche sur Ct, Jb ou Ps<sup>87</sup>. L'essentiel ne semble donc pas tant l'option pour tel ou tel principe que l'intention de se rapporter au texte de manière vivante. Comment passer de la *narratio* à l'*enarratio* en ne s'enfermant pas dans l'ergotage? Comment faire l'exégèse d'une histoire sans prendre l'essentiel pour un détail et vice versa? C'est, dirons-nous, une question d'*attitude*.

5. – Heidegger nous le fait entendre en se tournant vers l'Évêque d'Hippone: „Augustin donne la première »herméneutique« de grand style”<sup>88</sup>, écrit-il avec une admiration non feinte. Une telle déclaration laisse espérer un commentaire, mais il n'en vient pourtant aucun. Le philosophe se contente de citer un passage du *De doctrina christiana* en latin puis en allemand, et c'est tout. Nous lisons en effet: „Homo timens Deum, voluntatem ejus in Scripturis sanctis diligenter inquirat. Et ne amet certamina, pietate mansuetus; praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutionibusque ignotis haereat; praemunitus etiam cognitione quarumdam rerum necessarium, ne vim naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur, ignoret; adjuvante etiam codicum veritate, quam solers emendationis diligentia procuravit: veniat ita instructus ad ambigua Scripturarem discutienda atque solven-

---

<sup>87</sup> GSV, 323.

<sup>88</sup> GA63, 12.

da” (III, 1, 1). Remarquons d’abord que seule la première moitié du paragraphe est citée<sup>89</sup>.

Mais, plus important, Heidegger en donne conséquemment une traduction plutôt libre. En voici une version française assez littérale: „Avec quel viatique l’homme doit aborder l’explicitation des passages non-transparents de l’Écriture: dans la crainte de Dieu, dans l’unique souci de chercher dans l’Écriture la volonté de Dieu; modelé de part en part par la piété de peur qu’il ne prenne plaisir aux querelles de mots; outillé de la connaissance de la langue de peur qu’il ne soit arrêté par des mots et des tournures discursives inconnus; doté de la connaissance de certains objets et certaines propriétés naturelles introduits à des fins d’illustration de peur qu’il ne méjuge leur force de conviction, soutenu par la teneur de vérité (...)”. Nous parlions plus haut d’attitude: le début du passage nous donne une idée de quoi il retourne. Pour l’Évêque d’Hippone, la manière dont l’homme aborde l’Écriture est directement connectée à la façon dont il se tient devant Dieu. La crainte évoquée n’est pas de celle qui paralyse un homme et pourrait de fait hypothéquer l’interprétation. Elle s’assimile bien davantage à une forme d’humilité devant ce qu’il faut bien appeler le mystère scripturaire, savoir le clair-obscur d’un texte dont la compréhension pourrait décider de notre salut. J. Grondin complète avantageusement cette analyse lorsqu’il écrit que l’approche de l’Écriture développée dans le *De doctrina christiana* a contribué à forger au moins sa réputation „d’auteur »proto-existentialiste«” dans un sens heideggerien: „La volonté de comprendre l’Écriture ne se réduit pas à un processus épistémique indifférent, qui se jouerait entre les points fixes d’un sujet et d’un objet, elle procède de l’inquiétude fondamentale et du mode d’être de l’homme, du *Dasein*, vouée à la recherche du sens”<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Manque: „Ut autem signis ambiguus non decipiatur, quantum per nos instrui potest; fieri autem potest ut istas vias, quas ostendere volumus, tamquam pueriles vel magnitudine ingenii, vel maioris illuminationis claritate derideat; sed tamen, ut coeperam dicere, quantum per nos instrui potest, qui eo loco animi est ut per nos instrui valeat, sciat ambiguitatem Scripturae aut in verbis propriis esse aut in translatis, quae genera in secundo libro demonstravimus“.

<sup>90</sup> J. Grondin, op. cit., 31.

Cette lecture de l'herméneutique augustinienne est plutôt éloignée de celle qu'en donne Dilthey. Pourtant, lui aussi se réfère au *De doctrina christiana*, et plus particulièrement à son troisième livre<sup>91</sup>. Mais tandis que Heidegger s'est concentré sur ce qui, dans le traité, fait signe vers l'expérience du lecteur ou de l'interprète, vibrant littéralement avec son texte, Dilthey a pour sa part focalisé sur les conditions de sa prise de connaissance. Il n'est pas question de dire que l'un a raison et l'autre tort, mais en faisant dériver la „théorie herméneutique” d'Augustin – comme d'ailleurs celle d'Origène: *Περὶ ἀρχῶν* IV – de l'idée philonienne qu'il existe assurément des „κανόνες et des νόμοι τῆς ἀλληγορίας (...) dont la connaissance doit être posée comme fondement de l'interprétation”<sup>92</sup> –, Dilthey semble négliger les avertissements lancés dans le *proemium* cité plus haut à propos du risque de tomber dans un bourbier lexicologique qui détourne de l'être-vrai, celui du texte bien sûr, mais aussi et surtout celui de son lecteur. Ce problème est lié à un trait plus général de la lecture diltheyenne d'Augustin que Heidegger relevait et stigmatisait déjà en 1921, notamment à partir de l'*Einleitung* de 1883, en l'occurrence le fait que son „cadre est le développement des sciences de l'esprit chez les peuples européens” et qu'Augustin „est envisagé comme un objet, dans une connexion objective d'un ordre déterminé”<sup>93</sup>. À ce titre, la situation concrète de l'Évêque d'Hippone ne pouvait être que manquée. Et si Heidegger ne niait point qu'il existât dans l'herméneutique augustinienne une dimension technique, anticipant par là Gadamer, il la voyait au service de la compréhension du phénomène au sens de *verbum internum*<sup>94</sup> – ce qui n'était pas le cas de son aîné.

Augustin a donc représenté une synthèse parfaite de l'histoire et de la critique dirigée vers l'illumination de l'existence *in media res*: l'herméneutique du texte est indissociable de l'herméneutique du soi et vice versa. Précisons cependant deux choses, et non des moindres.

---

<sup>91</sup> GSV, 323.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> GA60, 166–167.

<sup>94</sup> Ibid., 63.

Premièrement, le soi en question chez l'Évêque d'Hippone n'est pas, ainsi que le suggère Dilthey, une préfiguration de l'*ego cogito* cartésien<sup>95</sup>, mais plutôt un *ego intelligens*, qui d'ailleurs n'est tel qu'en tant qu'il est simultanément *sentiens* et *volens*. À la fin de son cours du SS 1921, Heidegger se montre plus précis quant au soi en question: „Les idées d'Augustin ont été diluées par Descartes. La certitude de soi et le s'avoir-soi-même au sens d'Augustin sont quelque chose de très différent de l'évidence cartésienne du *cogito*. Cf. *De civitate Dei* XI, 26 sq. [...] 1. *Sumus*: nous sommes (*esse*). 2. Nous avons un *savoir* de nous-mêmes, en tant que tels (*nosse*). 3. Nous *aimons* le savoir relatif à notre propre (*amare*). Ce sont là les déterminations de l'être authentique du soi”<sup>96</sup>. Par où l'on voit que le soi qui rencontre le texte est emmené ou emporté par l'*amour*, qui est aussi bien amour de soi, amour des autres et, naturellement, amour de Dieu, sujet dont témoignent les Écritures elles-mêmes. C'est notamment à la lumière de cette perspective augustinienne que s'éclaire le phénoménologoumène du cours du WS 1919/1920: „In de Liebe ist Verstehen”<sup>97</sup>; ou, sous une forme plus élaborée: „Liebe als *Motivgrund* des phänomenologischen Verstehens in seinem Vollzugssinn notwendig mitgegeben”<sup>98</sup>. Avec Augustin, l'herméneutique du texte ne va donc plus sans l'herméneutique du soi, qui elle-même est impossible sans l'amour de Dieu. Interpréter devient ainsi un *exercice spirituel*. Il faut désormais croire pour comprendre. *Crede ut intelligas*, c'est-à-dire: „Vis ton soi de manière vivante, car ce n'est que sur ce fond d'expérience, l'expérience de ton soi la plus ultime et la plus intégrale, que se construit le connaître”<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> Ibid., 164. Cf. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Hg. B. Groethuysen, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1914, 261.

<sup>96</sup> Ibid., 298.

<sup>97</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Hg. H.-H. Gander, *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, 168 (abrégé plus loin GA58).

<sup>98</sup> Ibid., 185.

<sup>99</sup> Ibid., 205.

6. – Avec Augustin, l’herméneutique a sans nul doute atteint un sommet. Est-ce pour cette raison que l’esquisse historique de Heidegger saute, pour le moins abruptement, de l’Évêque d’Hippone au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle? Ne doit-on pas s’étonner que le Moyen Âge soit passé sous silence? Certes, le *De doctrina christiana* va marquer durablement l’herméneutique biblique pendant les siècles qui suivront. Faisons également droit au constat que dressera, plus de trente-cinq ans plus tard, Gerhard Ebeling dans le premier article *Hermeneutik* au sein de la *Religion in Geschichte und Gegenwart*: „après Augustin, on n’a pas vu apparaître d’idées ou de question fondamentalement nouvelles pour la durée d’environ un millénaire”<sup>100</sup>. Mais tandis qu’un J. Grondin invoque les travaux – tardifs – du Père de Lubac ou de Henning Brinkmann pour démontrer la vigueur de l’herméneutique en cette période<sup>101</sup>, Heidegger, tout comme Dilthey, qui lui-même n’a pas un mot pour les médiévaux, ne voit pas comment la scolastique dominante aurait pu influencer la théorie ou la pratique de l’herméneutique *stricto sensu*<sup>102</sup>.

L’idée est discutable, mais soit. Le problème est plutôt l’absence persistante, sous la plume de Heidegger comme sous celle de Dilthey<sup>103</sup>, de Martin Luther, une figure pourtant récurrente dans la proto-philosophie de notre penseur. Il y a alors deux hypothèses – qui peuvent très bien aller de conserve. Premièrement, l’herméneutique de Luther, comme les autres parties de son œuvre, qui n’en sont d’ailleurs guère dissociables, appartiendrait encore par certains aspects au Moyen Âge. Dans ses textes de maturité notamment, le Père de la Réforme n’aurait pas résisté à la tradition et aurait, à son insu, posé les bases

---

<sup>100</sup> G. Ebeling, „Hermeneutik“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Mohr-Siebeck, Tübingen 1959, 249.

<sup>101</sup> H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, Cerf, Paris 1959–1964; H. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1980.

<sup>102</sup> „Ce qui ne l’empêche pas de reconnaître ailleurs que la théologie médiévale, son exégèse et son commentaire, doivent être compris comme des explicitations déterminées et médiatisées de la vie“, mais des explicitations mal engagées (GA62, 330, 370).

<sup>103</sup> Du moins dans l’essai de 1900.

de la „scolastiques protestante”<sup>104</sup>. Deuxièmement, l’herméneutique de Luther, en particulier celle développée dans ses œuvres de jeunesse<sup>105</sup>, serait par d’autres aspects une pièce centrale de l’esquisse heideggerienne, mais ne serait pas abordée explicitement pour l’une des raisons suivantes – et pourquoi pas les trois ensemble. A) Heidegger dira plus tard dans un cours (1929): „vous devez comprendre que souvent l’essentiel n’est pas dans ce que je vous dis, mais dans ce que je passe sous silence”<sup>106</sup>. B) Heidegger avait peut-être prévu de traiter la question de l’herméneutique luthérienne en propre dans un travail qui devait s’intituler „Les fondements ontologiques de l’anthropologie du Moyen Âge tardif et la période théologique de jeunesse de Luther”, lequel était censé paraître dans le premier numéro de la revue fondée et dirigée notamment par E. Rothacker: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*<sup>107</sup>. En préparation depuis le début des années 1920, ce travail ne sera jamais publié comme tel. Cependant, tout indique que, pendant cette période, Heidegger a exploré „l’herméneutique” de Luther. À commencer par le § 5 de ce cours du SS 1923, où il cite les scolies sur le prophète Isaïe<sup>108</sup>. Et plus encore l’exposé qu’il fera le semestre suivant dans le séminaire néo-testamentaire de Bultmann à Marburg (WS 1923/1924), dont une grande partie est consacrée à l’*In primum librum Mose enarrationes* de 1544<sup>109</sup>. De fait, cet exposé ressortit à une herméneutique de l’exégèse luthérienne

---

<sup>104</sup> GA60, 282.

<sup>105</sup> GA58, 204; GA60, 308–309; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Hg. W. Biemel & K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, 182.

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Hg. C. Strube, *Gesamtausgabe*, Bd. 28, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, 354.

<sup>107</sup> Voir les extraits de correspondance entre Heidegger et Rothacker publiés dans *Dilthey-Jahrbuch* 8(1992).

<sup>108</sup> GA63, 27.

<sup>109</sup> M. Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther* (1924), in: *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951*, Hg. B. Jaspert, Elwert, Marburg 1996, 28–33.



des premiers versets du livre de la Genèse. C) D'après une remarque de J. Grondin, qui se range derrière de nombreux historiens contemporains de l'herméneutique et en particulier Ebeling, spécialiste incontesté de la question, c'est peut-être car Luther ne disposait d'aucune „*théorie* herméneutique”<sup>110</sup> à proprement parler qu'il n'a pas sa place dans l'esquisse heideggerienne, qui se limiterait aux auteurs ayant réfléchi sur le *concept* d'herméneutique. Ce qui ne serait pas le cas du Père de la Réforme, chez qui l'on ne trouve pas de réflexion méta-scripturaire, sur la méthode de l'interprétation, qui ne fait pas question puisqu'elle est censée aller de l'Esprit à l'Esprit. Même si cette hypothèse était vérifiée, il ne faudrait pas en inférer que Luther est insignifiant dans la vision heideggerienne de l'herméneutique. Au contraire. Les caractéristiques de son herméneutique, qui n'en est pas une au sens traditionnel – de la tradition qui le précède comme de celle qui en procède –, en font un pivot dans l'histoire de cette discipline. Pourquoi donc? Parce que la meilleure façon de faire de l'herméneutique est peut-être de ne pas en parler, c'est-à-dire de pratiquer une *herméneutique* raturée. Luther est semble-t-il le seul à l'avoir compris.

7. – L'on pourrait croire que cette idée luthérienne préside aux travaux des exégètes du xvi<sup>e</sup> siècle mentionnés par Heidegger, chez lesquels le terme „herméneutique” n'est pas encore institué, voire non encore usité. Mais il n'en est rien. Chez Matthias Flacius Illyricus, Sante Pagnino, Wolfgang Frantze et Salomon Glass<sup>111</sup>, il est très peu question d'une interprétation immédiate de l'Écriture, mais plutôt de considérations préliminaires ou préparatoires. Ce faisant, à en croire Dilthey<sup>112</sup>, c'est chez eux qu'on trouve les linéaments de la première *théorie* herméneutique en bonne et due forme. D'après les recherches les plus récentes, celle-ci ne serait pas née d'une velléité de scientificité anticipée mais d'une volonté nouvelle d'enseignement dans un cadre

<sup>110</sup> J. Grondin, op. cit., 42.

<sup>111</sup> GA63, 12.

<sup>112</sup> GSV, 324. Cf. aussi W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Hg. G. Misch, Gesammelte Schriften, Bd. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1914, 115 (abrégé plus loin GSII).

strictement ecclésiastique<sup>113</sup>. La portée pédagogique de la constitution de l'herméneutique en théorie n'efface cependant pas l'effet de thésaurisation des savoirs bibliques techniques qui commence à la fin du XVI<sup>e</sup> et atteint son apogée au XVII<sup>e</sup> siècle. Au contraire, la pédagogie en question étant, sous l'impulsion de Melanchthon semble-t-il<sup>114</sup>, rattachée à la rhétorique de frappe aristotélicienne plutôt qu'à l'homilétique en son sens augustinien. C'est que désormais, „l'obscurité tient moins à l'Écriture elle-même qu'à la déficience de connaissances linguistiques et grammaticales”<sup>115</sup>. Pour Heidegger, ce tournant est problématique, car si le poids de la dogmatique s'en trouve allégée et l'exégèse (re) valorisée – *sola Scriptura* –, le texte biblique devient prétexte à l'accumulation de gloses érudites qui finissent par s'entretenir elles-mêmes, sans plus de lien au signifiant ultime qu'on peut considérer être Dieu. Contrairement à Dilthey<sup>116</sup> et à bien des historiens de l'herméneutique avant et après lui, Heidegger refuse de réduire ce problème à sa dimension confessionnelle (Concile de Trente), puisqu'il met pour ainsi dire dans le même sac la *Clavis Scripturae sacrae* (1567), le *Tractatus theologicus (novus et perspicuus) de interpretatione Sacrarum Scripturarum maxime legitima* (1619) et la *Philologia sacra* (1623) des luthériens wittenbourgeois Flacius, Frantze et Glass, et l'*Isagoge ad sacras literas Liber unicus* (1536–152) du dominicain Pagnino, figure importante de la Contre-Réforme<sup>117</sup>. Tous ont notamment en commun d'être d'excellents connaisseurs des langues orientales, ce qui les pousse à tout voir et analyser à travers le prisme de la langue qui n'est plus *verbum internum* ou *mentis* mais inversement *verbum externum*,

---

<sup>113</sup> D. Thouard, *Réflexions sur la constitution de l'herméneutique en discipline – Flacius, Hyperius, Augustin*, in: *Hermeneutik – Methodenlehre – Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der frühen Neuzeit*, Hg. G. Frank, S. Meier-Oeser, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 2011, 41. L'auteur renvoie en notes à d'autres travaux sur le sujet, notamment ceux, en langue française, de Philippe Büttgen.

<sup>114</sup> GSV, 325, et GSII, 119.

<sup>115</sup> J. Grondin, op. cit., 46.

<sup>116</sup> GSV, 324.

<sup>117</sup> GA63, 12.

nonobstant la référence insistante et décisive de ces auteurs, Flacius en particulier, à l'autorité d'Augustin en la matière. En sorte que sur ce point, Heidegger semble radicaliser Dilthey<sup>118</sup> en disant que l'œuvre de Flacius et toutes celles qui lui ressemblent ne sont que des pâles copies du *De doctrina christiana*<sup>119</sup>. Aveuglés par le scrupule philologique de l'*ars critica*, ces auteurs ont perdu de vue la „vivante religiosité chrétienne”<sup>120</sup> qui devait permettre de sauvegarder tout l'intérêt spirituel – au sens le plus noble du terme – de l'herméneutique.

Et l'on pourrait croire que ce problème s'atténue au XVIII<sup>e</sup> siècle dès lors que l'herméneutique, qui ne disait plus son nom, le retrouve pour ainsi dire au détour de l'évolution naturelle de la langue<sup>121</sup>. Mais il n'est rien. Heidegger en veut pour preuve les *Instutiones hermeneuticae sacrae* (1723) du piétiste Johannes Jakob Rambach<sup>122</sup>. Il est tout à fait remarquable qu'il choisisse ici de déprécier l'auteur que l'histoire post-heideggerienne de l'herméneutique retiendra comme l'un des plus novateurs pour l'association de l'*applicatio* à la *ratio* ou, pour le dire autrement, de la *subtilitas applicandi* aux *subtilitates intelligendi et explicandi*. Nous faisons notamment référence à Gadamer, qui fait du „problème de l'application (*Anwendung*), inhérent à tout acte de com-

<sup>118</sup> W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Hg. M. Redeker, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIV/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, 602.

<sup>119</sup> D. Thouard (*Réflexions sur la constitution de l'herméneutique en discipline – Flacius, Hyperius, Augustin*, op. cit.) analyse ce point de manière bien plus détaillée et plus fine que nous ne pouvons le faire ici.

<sup>120</sup> L'expression est de Dilthey (GSV, 325) parlant de Flacius, sans dire que son exégèse a véritablement respecté ce principe.

<sup>121</sup> Davantage selon nous qu' „au terme d'une maturation complexe de la pensée logique et méthodologique”, selon l'explication donnée par D. Thouard dans „*Modi interpretandi*”. *Clés et méthodes dans l'herméneutique de la première modernité: Matthias Flacius Illyricus, Joseph Mede et Isaac Newton*, *Mitteilungen der SFB – Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuen Zeit* 2(2006), 16. Thouard note ici même l'apparition du terme dans le *Lexicon philosophicum* de Goelenius en 1613: „Ερμηνεία (interpretatio) in genere est explicatio, explanatio, expositio, sive sit vocis phraseosve, sive sententiae legisve, somniorum voluntatis”.

<sup>122</sup> GA63, 13.

prendre, le problème central de toute l'herméneutique<sup>123</sup>. Si Rambach lui-même, qui proclame la centralité de l'*Affekt* dans le comprendre<sup>124</sup>, n'est pas digne de l'herméneutique authentique, alors tout ce que l'on trouve à l'époque „sous le titre *Hermeneutica sacra*”<sup>125</sup>, en effet, ne pouvait qu'obscurcir une situation déjà très sombre. J. S. Baumgarten, J. A. Ernesti, J. S. Semler, J. D. Michaelis pour l'herméneutique biblique, F. A. Wolf et G. A. F. Ast pour l'herméneutique classique<sup>126</sup>, mais aussi J. M. Chladenius et G. F. Meier ajoutés par Gadamer, sont, comme l'indique Dilthey, les auteurs „de progrès accomplis à l'intérieur de limites nettement fixées”<sup>127</sup>. Dilthey ne s'attarde pas sur ces limites; Heidegger, lui, y insiste en prenant l'exemple Rambach: „Désormais, l'herméneutique n'est plus l'explicitation elle-même, mais la doctrine des conditions, des objets, des moyens et de la communication et l'application pratique de l'explicitation”<sup>128</sup>. Une telle appréciation se laisse vérifier à travers l'examen des quatre premiers livres des *Institutiones hermeneuticae sacrae*: „I. *De fundamentis hermeneuticae sacrae*. De la juste disposition dans l'explicitation des textes, du sens des textes. II. *De mediis hermeneuticae sacrae domesticis*. Analogie de la foi comme principe de l'explicitation; circonstances, affects; ordre, contexte; parallélisme des Écritures. III. *De mediis hermeneuticae sacrae externis et litterariis*. [Des moyens] grammaticaux, critiques, rhétoriques, logiques et scientifiques. Traduction et commentaire. IV. *De sensus inventi legitima tractatione*. De la communication, de l'argumentation, de l'application porismatique et pratique. (*Porismata*, *πορίσματα*: inférer, dériver, conclure à partir d'une déduction)”<sup>129</sup>. Heidegger nous décrit

<sup>123</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1960, 312–313 (voir déjà p. 35).

<sup>124</sup> H.-G. Gadamer, G. Boehm, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, op. cit., 60sq.

<sup>125</sup> GA63, 12.

<sup>126</sup> GSV, 325–326.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> GA63, 13.

<sup>129</sup> Ibid.

ici la *voie longue* suivie par Rambach, là où celui-ci eût dû prendre la *voie courte*. L'idée d'intercaler entre la disposition du soi devant le texte et l'application toute une série de principes méthodologiques ne fait qu'éloigner des choses mêmes. Car ainsi, il est certain que l'herméneute travaille dans ce que Heidegger nomme le *théorétique* au lieu d'explorer le *pré-théorétique*, qui est pourtant le véritable champ d'application de l'herméneutique.

8. – Cet argument est difficilement recevable pour un piétisme qui a en quelque sorte redécouvert le principe psychologique de la compréhension. Et pourtant, il ne suffit de percer le secret des émotions du locuteur pour le comprendre, encore moins pour *se* comprendre. Car outre que la somme de toutes les connaissances du monde ne permettra jamais de dissiper totalement le halo brumeux qui entoure chaque existence – *individuum est ineffabile* –, ce qui est concerné par la compréhension n'est pas l'âme, qui à cette époque est encore et toujours comprise comme *anima philosophantibus* et donc principe de rationalité, mais l'être tout entier en tant que mesure d'une expérience propre de soi, d'autrui, du monde et de Dieu. Schleiermacher, qui représente l'étape suivante dans l'esquisse heideggerienne d'une histoire de l'herméneutique, va en un sens rester prisonnier de cette définition plutôt étroite de l'âme léguée aussi bien par la théologie exégétique ou l'exégèse théologique que par la philosophie. Rien d'étonnant puisque, d'après Dilthey, il est celui qui concrétisa la réunion des herméneutiques classique et biblique au moyen d'une „réelle faculté philosophique”<sup>130</sup>. Très conscient du lien de Schleiermacher à la tradition antérieure à ses propres essais – lien dont témoignent aussi bien les aphorismes et les notes que les cours et les conférences dont la rédaction s'étale de 1805 à 1833 –, Heidegger s'en sert pour critiquer non pas l'idée, très répandue dans l'historiographie, d'une pensée herméneutique nouvelle et novatrice, mais bien le système lui-même dans son noyau dur. Nous lisons en effet: „Par la suite, Schleiermacher a réduit l'idée jadis englobante et vivante de l'herméneutique (cf. Augustin) à un »art

<sup>130</sup> GSV, 326.

(technologie) de comprendre « le discours d'un autre »<sup>131</sup>. Chose inimaginable chez Dilthey, le Prince de l'Église est ouvertement mis en accusation pour avoir simultanément *disloqué* et *desséché* – ou *dévitalisé* – l'idée originelle de l'herméneutique encore opératoire chez l'Évêque d'Hippone. Ces deux aspects s'emboîtent l'un dans l'autre au sein de la description diltheyenne. Quant à la dislocation, notre philosophe prend ici le contre-pied total de Dilthey: „Jusqu'à Schleiermacher, l'herméneutique avait (...) isolé dans le processus de l'interprétation les différentes fonctions qui y contribuent, comme étant grammaticale, historique, esthétique-rhétorique et concrète”, et ce fut lui qui parvint à réunir tout cela sous la bannière d'une herméneutique générale<sup>132</sup>. Comprendons que Heidegger fait pour sa part allusion à la manière dont Schleiermacher définit les deux moments de l'interprétation: le moment *grammatical* puis le moment *technique*, articulés dans la célèbre proposition: „comprendre le discours comment un élément extrait de la langue et le comprendre comme une réalité produite par le sujet pensant” (*Abrégé de 1819*, § 5). Certes, ces deux moments sont vus comme complémentaires et même indissociables dans la mesure où „l'acte de comprendre n'existe que dans l'imbrication des deux” (*Abrégé de 1819*, § 6). Mais le simple fait de distinguer l'universel de l'individuel en la matière, ne serait-ce qu'à des fins méthodiques, fait fi de la compréhension de la cohésion des êtres *vivants* que nous sommes. À en croire Dilthey, c'est à Schleiermacher qu'on devrait l'insistance sur l'aspect vivant de la compréhension<sup>133</sup>. À en croire Heidegger, cette insistance n'est qu'une illusion, car Schleiermacher ne pense toujours de „relation vivante” ou „d'observation vivante” que du „processus de création” et de „production littéraire”<sup>134</sup>.

Il est certes possible de voir dans cette explication une préfiguration de l'analyse diltheyenne de la triade *Erlebnis* – *Ausdruck* – *Verstehen*,

---

<sup>131</sup> GA63, 13.

<sup>132</sup> GSV, 327, 330.

<sup>133</sup> Ibid., 327.

<sup>134</sup> Ibid.

que Heidegger va pour ainsi dire inverser<sup>135</sup>, mais il n'en reste pas moins vrai que l'herméneutique de Schleiermacher sert davantage à comprendre ce qu'un autre a extériorisé qu'à *se* comprendre – éventuellement devant un texte. C'est ce qui justifie d'ailleurs son statut de *Kunst* ou de *Kunstlehre*. „Art (ou technologie) de comprendre” : l'expression se trouve à la première ligne de l'*Abrégé de 1819* (§ 1). Comme le remarque Christian Berner, cette définition „est plus surprenante qu'il n'y paraît au premier abord, car traditionnellement l'herméneutique se définit plutôt comme »art d'interpréter«. Et lorsqu'on comprend, précisément on n'interprète plus. Schleiermacher affirme donc par là (...) que l'interprétation trouve dans l'analyse même de la compréhension les principes réglant sa méthode (...) Définir l'herméneutique comme »art de comprendre« et assimiler de ce fait la compréhension et l'interprétation porte à conséquence en raison des présupposés impliqués, au premier rang desquels il faut compter l'affirmation de l'impossibilité d'une compréhension immédiate”<sup>136</sup>. C'est peut-être ici qu'achoppe véritablement l'herméneutique de Schleiermacher aux yeux de Heidegger. Car, pour ce dernier, non seulement une compréhension *immédiate* existe et n'est pas obligatoirement une compréhension ordinaire, mais une compréhension *médiate* ne saurait faire nécessairement et exclusivement référence au „discours d'un autre” en tant que je n'en serais pas l'origine. Il est vrai que l'herméneutique cherche à déchiffrer l'étranger, mais l'étranger, sans être de moi, peut très bien être *en* moi. C'est pourquoi le comprendre aurait moins besoin de technologisation et même d'auto-réflexion (*Selbstbesinnung*) que d'*auto-compréhension*. En dépit des apparences, ce n'est pourtant pas la voie suivie par Schleiermacher, qui a amené l'art de comprendre, „vu comme discipline liée à la grammaire et la rhétorique, à entrer en relation avec la dialectique”<sup>137</sup>. Cette remarque confirme que Heidegger ne travaillait pas avec une conception superficielle de la pensée de Schleiermacher,

<sup>135</sup> J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre de savoir*, Cerf, Paris 2000, 65.

<sup>136</sup> C. Berner, „Interpréter est un art” : les grandes lignes de l'herméneutique de Schleiermacher, in: *L'interprétation*, ed. P. Wotling, Vrin, Paris 2010, 64.

<sup>137</sup> GA63, 13.

car le lien de l'herméneutique à la dialectique, quoique clairement affirmé par Schleiermacher (*Abrégé de 1819*, § 4) ne fut jamais des plus commentés. Certes, Dilthey souligne comment Schleiermacher fit se rejoindre l'orientation philologique des herméneutiques traditionnelles, classique et biblique, et la „démarche de la philosophie transcendantale allemande”<sup>138</sup>. Heidegger vise cependant cette idée plus précise selon laquelle „la compréhension (...) est la condition de possibilité d'une inscription du discours dans une pratique du dialogue qui vise le savoir, c'est-à-dire le passage du sens à la vérité”<sup>139</sup>. Si cette idée permet de relativiser la psychologisation de l'herméneutique qu'on attribue quelque peu abusivement à Schleiermacher, elle constitue pour Heidegger un élément à charge. L'herméneutique vise la vérité du sens, et la dialectique la vérité en soi. Les deux sont interdépendantes<sup>140</sup> et, dans un cas comme dans l'autre, on parle d'une vérité *objective* qui, tout en provenant de l'individuel, peut et doit pouvoir en être dissociée pour exister, pour signifier et donc pour éclairer l'herméneute.

Cette conception de la vérité est assez éloignée du projet herméneutique heideggerien de faire la lumière sur les êtres que nous sommes nous-mêmes, en deçà de toute pensée, de toute réflexion, et de toute production. Elle éclaire néanmoins le dernier segment des quelques lignes consacrées à Schleiermacher: „cette méthodologie [herméneutique] est formelle, en sa qualité »d'herméneutique générale« (théorie et technologie du comprendre tout discours étranger en général), elle comprend les herméneutiques spéciales théologiques et philosophiques”<sup>141</sup>. L'allusion n'est pas seulement au mariage entre l'interprétation classique et l'interprétation biblique déjà relevé par Dilthey comme nous l'avons noté plus haut. Le problème est que Schleiermacher pense construire ou reconstruire une unité qui n'a jamais existé. En effet, l'idée englobante de l'herméneutique encore vivante chez Augustin ne

---

<sup>138</sup> GSV, 327.

<sup>139</sup> Ibid., 76.

<sup>140</sup> Voir F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik*, Hg. v. L. Jonas, Reimer, Berlin 1839, point 74.

<sup>141</sup> GA63, 13.



consistait pas à partir d'un *factum (non)comprehensionis* pour ainsi dire préposé ou présupposé – en sorte que la méthode qui lui correspond pourrait s'appliquer à tout et partout –, mais d'une expérience vivante et indivise de soi-même. Or, il est évident que cet aspect *stricto sensu* n'est plus au premier plan chez Schleiermacher, masqué qu'il devient par la „nécessité d'une herméneutique générale” (*Première ébauche de 1805*, § 1). Cette dernière n'ayant encore jamais existée, Schleiermacher s'était fait un devoir de l'inventer. Et en un sens, il n'est pas étonnant qu'il dût constater qu'il était „très difficile d'assigner son lieu à l'herméneutique générale” (*Abrégée de 1819*, § 2). Schleiermacher finit par en faire la partenaire privilégiée de la dialectique<sup>142</sup>, tandis que du point de vue de Heidegger, il eût peut-être fallu explorer l'autre solution envisagée auparavant par Christian Wolff: en l'occurrence la valorisation du lien de l'herméneutique à la logique<sup>143</sup>. Mais l'*Abrégé de 1819* explique bien que Kant est alors passé par là: „lorsqu'on renonça dans la logique à tout ce qui relevait de son application, il fallut que cela [le rattachement de l'herméneutique à la logique] cessât aussi” (§ 2). La formalisation de la logique, qui lui permettait de devenir une section à part entière de la philosophie transcendantale, entraîna celle de l'herméneutique, dont Heidegger fait explicitement mention dans sa remarque. C'était en quelque sorte le début de la fin. Comment continuer d'atteindre „le but le plus limité qu'est l'interprétation des livres saints” (*Première ébauche de 1805*, § 1), le point de départ de l'herméneutique, avec une méthodologie si formelle? Dans le cas de l'Écriture comme dans celui du soi qui s'en fait l'interprète, comprendre le particulier par l'universel ne pouvait déboucher que sur la *dissolution* du particulier *dans* l'universel.

<sup>142</sup> Cf. les pages très éclairantes de C. Berner, *La philosophie de Schleiermacher*, Cerf, Paris 1995, 36–43.

<sup>143</sup> Précisons: la logique en son sens ancien, au sens de ce qu'il y a d'authentiquement logique chez Platon, Aristote, les Pères et peut-être même Luther. Et non la logique au sens de Schleiermacher selon la définition qui transparait dans ces lignes de Dilthey: „L'aspect logique de la compréhension se compose donc de l'action conjuguée de l'induction, de l'application de vérités plus générales au cas particulier et du procédé de comparaison“. GSV, 330.

9. – Schleiermacher fut un modèle pour de nombreux penseurs de la génération qui lui succéda. Malgré son effort de généralisation de la problématique herméneutique, la masse de ses disciples se scinda pourtant *grosso modo* en deux catégories: si tous avaient grâce à lui appris à faire de l'histoire le fil conducteur de leurs enquêtes, il y eût ceux qui choisirent d'explorer son legs dans les domaines théologique et biblique, et ceux qui choisirent de l'honorer dans les domaines philologique et philosophique.

August Boeckh était l'un de ces derniers, peut-être même le plus célèbre. Heidegger ne lui consacre pas plus de trois lignes: „A. Boeckh a repris l'idée de cette herméneutique [développée par Schleiermacher] dans son *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (1877)”<sup>144</sup>. A-t-il véritablement lu cette œuvre, ou s'est-il contenté de paraphraser Dilthey dans l'essai de 1900: „C'est surtout grâce à Boeckh, disciple de l'époque de Halle, que l'herméneutique de Schleiermacher acquit de l'influence dans le superbe passage de ses cours sur une encyclopédie philosophique”<sup>145</sup>. Et Dilthey d'ajouter en note: „Boeckh a d'ailleurs parfaitement reconnu les apports de Schleiermacher à ses réflexions sur l'*Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*”<sup>146</sup>. En l'occurrence, l'appréciation de Dilthey en la matière était plutôt juste. Il ne faisait d'ailleurs que suivre des indications données par Boeckh lui-même, dans l'*Enzyklopädie* comme ailleurs<sup>147</sup>. Il n'y a chez Boeckh rien de vraiment différent de ce qu'on trouve chez Schleiermacher, si ce n'est que la philologie est elle-même élevée au rang de *Kunstlehre*, de méthode au sens le plus noble du terme, dans la mesure où „L'herméneutique et la critique ne développent naturellement que les principes du comprendre; l'exercice et la réali-

---

<sup>144</sup> GA63, 13.

<sup>145</sup> GSV, 329.

<sup>146</sup> Ibid., 329 n.

<sup>147</sup> A. Boeckh, *Über die kritische Behandlung der pindarischen Gedichte*, in: Idem, *Gesammelte Kleine Schriften*, Bd. V, Teubner, Leipzig, 1871, 248sq. Et dans l'*Enzyklopädie* (cf. *infra*), 75.

sation de ces principes relèvent de l'art philologique<sup>148</sup>. L'on pourrait se croire avec Boeckh revenu au *concret*, qu'on avait progressivement quitté avec Schleiermacher, dans la mesure où l'activité philologique – qui se donne comme la pointe de l'action conjuguée de l'herméneutique et de la critique au sens de Schleiermacher – semble se porter plus activement sur les textes, et donc sur les choses mêmes. Pourtant, cela pourrait bien n'être qu'une illusion. Car, au fond, la philologie demeure fixée sur la „connaissance d'idées” et, pour elle, la compréhension n'est jamais plus elle-même que lorsque, épurée par le travail de la critique, elle se fait *jugement*<sup>149</sup>. Cette idée d'une compréhension judiciaire, et donc forcément normative et même axiologique, est à l'évidence faite pour examiner des œuvres qui appartiennent résolument au passé, car il faut un certain recul historique pour apprécier le réel de cette manière. Dès lors, il n'est plus certain que l'herméneute puisse espérer en apprendre sur lui-même en interprétant tel ou tel texte ou inscription, dont les directions de sens éventuellement plurielles deviennent presque indifférentes, excepté dans le cas où elles seraient en mesure de révéler un parallèle entre un passé glorieux et certaines tendances du présent. Boeckh s'est certes attaché au *λόγος* habitant tous les sujets et tous les objets historiques sur lesquels il s'est penché, mais ce *λόγος* n'était que la trace de „représentations”<sup>150</sup> s'assimilant dangereusement à des idéaux-types, et non l'expression intransitive d'un secret ontologique profondément personnel. C'est que l'objectif de Boeckh restait de „rendre manifeste le concept dans l'histoire”<sup>151</sup>: une tâche décidément bien hégélienne pour un disciple de Schleiermacher.

10. – Boeckh estimait que la philologie-herméneutique devait permettre, selon une formule de Schleiermacher devenue célèbre, de mieux comprendre un auteur qu'il ne s'est lui-même compris. Ce n'était donc pas l'orientation de Heidegger, qui comptait sur l'herméneuti-

---

<sup>148</sup> A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877, 55.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 20, 170–171.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 17.

que pour qu'un être puisse mieux se comprendre lui-même à travers ce que d'autres ont écrit. Cette tâche, ici vulgairement résumée, est celle qu'amorce précisément Dilthey dans ses travaux herméneutiques et sur l'herméneutique<sup>152</sup>. Ce n'est pourtant pas d'abord cet aspect que Heidegger met en avant dans les lignes qu'il lui consacre. Son premier point consiste à rappeler la filiation directe de Dilthey à Schleiermacher: „Dilthey a repris le concept schleiermacherien d'herméneutique en tant que »formulation des règles du comprendre« (»technologie de l'explicitation des monuments écrits«)<sup>153</sup>. Il est fait référence à un passage précis des pages introductives de l'essai de 1900 qui, pour le coup, ne fait aucune mention de Schleiermacher. Cependant, à la lecture du passage en question, on ne s'étonne pas qu'il trouve droit de cité sous la plume heideggerienne: „L'art de l'interprétation a connu un développement tout aussi progressif, régulier et lent, que celui par exemple de l'interrogation de la nature par l'expérience. Il est issu de la géniale virtuosité personnelle du philologue et se maintient grâce à elle. Conformément à sa nature, il se transmet à d'autres surtout par le contact personnel avec le grand virtuose de l'interprétation ou par l'œuvre de celui-ci. Mais en même temps, tout art procède selon des *règles*. Celles-ci enseignent comment surmonter les difficultés. Elles transmettent les résultats de l'art personnel. C'est ainsi que très tôt se constitua, à partir de l'art de l'interprétation, l'*exposé* de ses règles. Et à partir du conflit de ces règles, de la lutte entre des directions différentes à propos de l'interprétation d'œuvres d'importance vitale et du besoin qui en est issu de fonder les règles, est née la science herméneutique. Celle-ci est *die Kunstlehre der Auslegung von Schriftendenkmalen*”<sup>154</sup>. Schleiermacher est à n'en point douter la figure tutélaire qui hante ces lignes de Dilthey. On pourrait objecter que ces dernières rappellent davantage Boeckh<sup>155</sup>, mais il ne faudrait pas négliger cette proposition énon-

<sup>152</sup> Nonobstant le fait qu'il ratifie globalement la formule précitée de Schleiermacher reprise par Boeckh. GSV, 331.

<sup>153</sup> GA63, 14.

<sup>154</sup> GSV, 320.

<sup>155</sup> Sur le lien de Dilthey à Boeckh, voir J.-C. Gens, *Le chemin de Dilthey: de l'héri-*

cée à peine plus haut dans l'essai de 1900: „l'art de comprendre a son centre dans l'explicitation des traces d'existence humaine contenues dans l'écrit"<sup>156</sup>. Or, c'est bien dans la pensée de Schleiermacher que se cristallise l'idée suivant laquelle l'œuvre d'un auteur reflète ce qui se trouve en son âme. Il n'en reste pas moins que, d'après Heidegger, Dilthey devait dépasser le Prince de l'Église sur deux points au moins. La reprise du concept schleiermacherien d'herméneutique devait être „renforcée” par:

a) „une analyse du comprendre en tant que tel”<sup>157</sup>. Il s'agit d'une nouvelle référence au début de l'essai de 1900 et notamment aux propositions suivantes: „Nous nommons comprendre ce processus par lequel nous connaissons une intériorité à partir de signes perçus à l'extérieur par nos sens (...) C'est ainsi que nous appelons compréhension le processus dans lequel nous reconnaissons, à partir de signes donnés de manière sensible, un fait psychique dont ils sont la manifestation”<sup>158</sup>.

Tel est l'axiome au fondement de la pensée diltheyenne du comprendre. Notons d'une part qu'à tort ou à raison, Dilthey rétro-projette ces axiomes sur Schleiermacher<sup>159</sup>, et d'autre part qu'il met notamment en avant le fait que l'interprétation, pointe du processus de compréhension, culmine dans une saisie pour ainsi dire simultanée des diverses expressions d'un même esprit<sup>160</sup>. Également qu'il doit s'agir des „expressions de la vie durablement fixées”, dans la mesure où, non seulement notre attention a des limites, mais aussi où l'interprétation

---

*tage de Boeckh et Droysen à la fondation des sciences de l'esprit sur une logique herméneutique de la vie, in: La naissance du paradigme herméneutique, op. cit., 297–311.*

<sup>156</sup> GSV, 319.

<sup>157</sup> GA63, 14.

<sup>158</sup> GSV, 318.

<sup>159</sup> Cf. GSV, 329: „Je souligne dans l'herméneutique de Schleiermacher les propositions dont dépend, me semble-t-il, son développement ultérieur. Toute explication d'œuvres écrites n'est que le développement conforme à l'art du processus de compréhension, lequel couvre la vie entière et concerne toutes les sortes de discours et d'écrits. L'analyse de la compréhension est donc la base pour la codification de l'interprétation”.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 318–319.

recherchée se veut objective et, pour atteindre cette qualité, doit viser des traits reconnaissables, sinon par tous, du moins par le plus grand nombre d'entre nous: „En déterminant la possibilité d'une interprétation à valeur universelle à partir de l'analyse de la compréhension, on résoudra finalement *le problème tout à fait général* par lequel cette explication a commencé; à l'analyse de l'expérience intérieure s'ajoute celle de la compréhension et les deux réunies fournissent la preuve qu'il existe, pour les sciences de l'esprit, des possibilités et des limites à une connaissance à valeur universelle, dans la mesure où celles-ci sont conditionnées par la façon dont les faits psychiques nous sont originellement donnés"<sup>161</sup>. Nous retombons donc sur la définition de l'herméneutique en tant que technologie de l'explicitation des monuments écrits, laquelle se prolonge dans une direction qui correspond à l'autre innovation de Dilthey.

b) une „investigation de l'herméneutique elle-même dans le cadre de ses recherches sur le développement des sciences de l'esprit"<sup>162</sup>. Heidegger ne fait que résumer Dilthey dans les lignes suivant immédiatement celles que nous venons de citer: „Je voudrais maintenant démontrer ce développement régulier en prenant pour exemple l'histoire de l'herméneutique. Démontrer comment à partir du besoin d'une compréhension approfondie et valable universellement est née la virtuosité philologique et, de là, une codification, un ordre de règles soumises à un but, lequel fut déterminé plus exactement par la situation de la science à une époque donnée, jusqu'à ce que, pour finir, fut trouvée dans l'analyse de la compréhension une base de départ sûre pour cette codification"<sup>163</sup> (GSV, 320). Pour Heidegger, il importe peu de savoir si l'herméneutique a progressivement supplanté la psychologie. L'essentiel est plutôt de remarquer que l'histoire et la pratique de l'herméneutique sont réinscrites dans le cadre plus large des *Geisteswissenschaften* au nom de l'objectivité visée par l'analyse de la relation de l'expérience vécue intérieure au monde extérieur. Or, c'est

---

<sup>161</sup> Ibid., 319–320.

<sup>162</sup> GA63, 14.

<sup>163</sup> GSV, 320.

dans ce projet que se situe l'erreur majeure de Dilthey, cette volonté de replacer l'herméneutique dans le champ de sciences de l'esprit correspondant également à la tentative de formuler une compréhension *scientifique*. Notre philosophe y voit une „limitation désastreuse de sa position” : „les époques décisives (patristique et Luther) du développement de l'herméneutique authentique lui demeurent ainsi cachées dans la mesure où il n'explore jamais l'herméneutique que de manière thématique, comme ce qui témoigne d'une tendance à ce qu'il considère comme sa dimension essentielle – à la méthodologie des sciences herméneutiques de l'esprit”<sup>164</sup>.

Cette appréciation a de quoi surprendre. L'essai de 1900 ne fait pas l'impasse sur les Pères, et si Luther n'y est jamais nommément cité, il est pourtant bien question de plusieurs luthériens. L'idée est que Dilthey rate l'essentiel dans ces deux périodes décisives<sup>165</sup>, à savoir le fait que la préoccupation première de l'herméneutique n'est peut-être pas tant la formulation de règles pour une compréhension scientifique des productions du monde de l'esprit en général, voire pour une typologie des visions du monde, que le dévoilement du sens de la relation primordiale de l'homme à son être propre d'après les modalités concrètes d'accomplissement de son existence spirituelle. En ce sens, on peut dire que l'herméneutique heideggerienne explore les aventures du soi vivant dans une histoire *absolue* et non *relative*. Les possibilités et les limites du comprendre ne sont donc pas identiques pour Heidegger et pour Dilthey, ce que montrent leurs conceptions *sensiblement* différentes de l'histoire de l'herméneutique et même, en deçà, leur projet philosophique respectif. Celui de Heidegger est guidé par une ambition *ontologique* au sens défini plus haut, celui de Dilthey par une

<sup>164</sup> GA63, 14.

<sup>165</sup> Concernant Luther, Dilthey néglige cette formule des *Tischreden* utilisée par Gadamer dans *Wahrheit und Methode* (p. 177) : „Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere”. Formule qui fait écho à cette autre tirée de la *Disputatio Heidelbergae habita* de 1518 dans laquelle Heidegger (*Das Problem der Sünde bei Luther*, op. cit., 30) situe le vrai potentiel herméneutique de l'interprétation luthérienne des Écritures et plus largement du monde de la vie : *theologia crucis* (...) *dicit id quod res est*“.

ambition *épistémologique* que synthétisent les lignes conclusives de l'essai de 1900: „Une fois introduite dans le système de la théorie de la connaissance, de la logique et de la méthodologie des sciences de l'esprit, cette doctrine de l'interprétation devient un maillon important entre la philosophie et les sciences historiques, et un élément capital du fondement des sciences de l'esprit”<sup>166</sup>. C'est finalement Gadamer qui, se référant explicitement à „l'herméneutique de la facticité” de 1923, expliquera le plus clairement la différence entre Dilthey et le jeune Heidegger. Le premier parlait encore du *cogito* et non de l'existence, ce qui le rapprochait immanquablement de Descartes et le conduisait à tirer le phénomène de la vie du côté du „concept cartésien de science”<sup>167</sup>. Orientation intenable pour Heidegger, chez qui „la compréhension n'est pas un idéal de l'expérience humaine, comme chez Dilthey, auquel l'esprit se résignerait en sa vieillesse” mais „la forme d'accomplissement originaire du *Dasein*”; chez qui „la compréhension n'est pas, comme dans la tentative de fondation herméneutique des sciences de l'esprit chez Dilthey, l'opération (...) qui ne ferait que suivre l'élan de la vie vers l'idéalité” mais „le caractère ontologique originaire de la vie humaine elle-même”<sup>168</sup>. Néanmoins, à cette époque<sup>169</sup>, pour „limitée” qu'elle soit, „la position de Dilthey sur la nature de l'herméneutique” demeure encore indépassable aux yeux de Heidegger, qui en veut pour preuve que le plus diltheyen des années 1920, le philosophe et pédagogue Eduard Spranger, ne fait qu'„affadir systématiquement Dilthey” et ne s'approche ni vraiment ni clairement des problèmes fondamentaux de l'herméneutique au moins entrevus par le Maître<sup>170</sup>.

---

<sup>166</sup> GSV, 331.

<sup>167</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., 260, 263.

<sup>168</sup> Ibid., 264.

<sup>169</sup> Car, ainsi qu'en témoignent les *Kasseler Konferenzen* (1925) et *Sein und Zeit*, cela va changer au fur et à mesure que Heidegger mesure la supériorité des idées du Comte Yorck sur celles Dilthey en ce qui concerne l'histoire et donc, par ricochet, l'idée de l'herméneutique.

<sup>170</sup> GA63, 14. Cf. E. Spranger, *Zur Theorie der Verstehen und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, in: *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*, Hg. P. Barth et alii, Beck, München 1918, 357–403. Cf. GA60, 134 et 306.



Ce qu'est l'herméneutique pour Heidegger, nous pouvons déjà le déduire en partie de ses appréciations historiques quant à l'histoire de celle-ci. Néanmoins, notre penseur en donne un exposé plus systématique dans le § 3 du cours du SS 1923, qui peut sans doute être considéré comme la cellule originelle de *Sein und Zeit* tant les concepts qu'il introduit et la manière dont il les articule rappellent l'*opus magnum* de 1927. Loin de nous l'idée d'en livrer une analyse aussi fournie que celle du § 2. Nous nous limiterons à en souligner deux aspects qui font écho à notre problématique. Il s'agit d'abord de la déclaration suivant laquelle le cours du SS 1923 – et par extension l'ensemble des premiers cours de Freiburg – „n'entendent *pas* »herméneutique« dans la signification moderne du terme et donc en aucun cas comme théorie de l'explicitation. Le terme signifie, en lien à sa signification originelle: une unité déterminée de l'accomplissement de l'ἔρμηνεύειν (communiquer)<sup>171</sup>. Cette déclaration laisse entrevoir qu'il y a pour Heidegger deux périodes dans l'histoire de l'herméneutique. L'une, qui témoigne d'une herméneutique authentique en tant qu'elle met l'interprétation elle-même avant la théorie de l'interprétation, correspond aux temps anciens; elle commence avec la philosophie grecque et culmine deux fois dans le christianisme: une première fois ouvertement chez Augustin, puis une seconde secrètement chez Luther. L'autre, qui témoigne d'une herméneutique inauthentique en tant qu'elle met la théorie de l'interprétation avant l'interprétation elle-même, correspond aux temps modernes; elle commence dans le christianisme avec Flacius et culmine hors du christianisme avec Dilthey<sup>172</sup>. Cette conception de l'histoire de l'herméneutique, qui serait marquée en son cœur même par une nette scission, diffère de celle proposée justement par Dilthey, qui se présente bien davantage comme une ligne continue, perpétuellement ascendante – l'herméneutique n'aurait cessé de se perfectionner, de se

---

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ne doit-on pas s'étonner que le déclin de l'herméneutique s'amorce dans le christianisme, soit là même où elle a atteint son apogée? Comme l'explique Heidegger: „Die Eventualität ihres [die Hermeneutik] Misslingens ist eine grundsätzliche, zu ihrem eigenen Sein gehörige. Der Evidenzcharakter ihrer Explikation ist labil“. GA63, 15–16.

parfaire au cours de l'histoire. D'un côté, cette conception remet fondamentalement en cause l'idée d'après laquelle le philosophe Dilthey aurait accentué l'aspect théologique de l'herméneutique<sup>173</sup>. De l'autre, elle indique que c'est dans son application immédiate à la religiosité elle-même – en particulier dans son aspect scripturaire – et non aux conditions de possibilité de son interprétation – en particulier dans son aspect scripturaire – que l'herméneutique fut pleinement elle-même. Il est en ainsi pour une raison bien simple. Ainsi que l'explique une note du *Journal* (1838) de Kierkegaard citée par Heidegger: „La vie ne peut être interprétée qu'après avoir été vécue, exactement comme le Christ n'a commencé à interpréter les Écritures et à montrer comment celles-ci étaient de nature à instruire les hommes à son propos que du moment où il a été ressuscité”<sup>174</sup>. *Le Christ vivant et le christianisme vécu, dans leur modèle d'abandon à Dieu, montrent mieux que toutes les philosophies comment l'herméneutique est en vérité logée au cœur de l'expérience de la vie facticielle, est cette expérience elle-même en tant qu'elle s'accomplit, se communique, à elle-même avant tout, à l'ombre de ce qui la dépasse.*

## BIBLIOGRAPHIE

- Ad Philocratem epistula*, Hg. P. Wendland, Teubner, Leipzig 1890.
- Aubenque P., *Sens et unité du traité aristotélicien „De l'interprétation”*, in: *Interpréter le „De interpretatione”*, ed. S. Husson, Vrin, Paris 2009, 37–50.
- Berner C., *“Interpréter est un art” : les grandes lignes de l'herméneutique de Schleiermacher*, in: *L'interprétation*, ed. P. Wotling, Vrin, Paris 2010, 63–84.
- Berner C., *La philosophie de Schleiermacher*, Cerf, Paris 1995.

---

<sup>173</sup> C'est peu ou prou le constat de Gadamer (*Wahrheit und Methode*, op. cit., 177sq.), reformulé récemment sous forme de reproche par D. Thouard à l'endroit de Dilthey (*On the Historiography of Hermeneutics: Some Reflections*, in: *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*, eds. H.-U. Lessing et al., Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011, 241–253).

<sup>174</sup> GA63, 17.

- Boeckh A., *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877.
- Boeckh A., *Über die kritische Behandlung der pindarischen Gedichte*, in: Idem, *Gesammelte Kleine Schriften*, Bd. V, Teubner, Leipzig, 1871, 248–396.
- Boisacq É., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports aux autres langues indo-européennes*, C. Winter, Heidelberg – Paris 1916.
- Brinkmann H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1980.
- Camilleri S., *Mn 2-3304-3084: un curieux palimpseste dans le Nachlass Rudolf Bultmann de Tübingen*, *Heidegger-Studien*, 29(2013), 235–257.
- Camilleri S., *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, *Phaenomenologica* 184, Springer, Dordrecht 2008.
- Commentaria in Aristotelem Graeca*, Bd. IX, Hg. H. Diels, Reimer, Berlin 1882.
- Crowell S. G., *Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2001.
- De bello Peloponnesiaco*, Hg. G. Boehme, Teubner, Leipzig 1878.
- De Vitis Sophistarum*, Bd. II, Hg. C. L. Kaiser, Teubner, Leipzig 1871.
- Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, Berlin 1912.
- Dilthey W., *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zum 70. Geburtstag*, Mohr, Tübingen 1900, 185–202.
- Dilthey W., *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Hg. G. Misch, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924.
- Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Hg. B. Groethuyssen, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1914.

- Dilthey W., *Leben Schleiermachers*, Hg. M. Redeker, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIV/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.
- Dilthey W., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Hg. G. Misch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1914.
- Ebeling G., „*Hermeneutik*“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Mohr-Siebeck, Tübingen 1959.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke*, Bd. I, Mohr-Siebeck, Tübingen 1960, 1990.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke*, Bd. III, Mohr-Siebeck, Tübingen 1987.
- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1960.
- Gadamer H.-G., Boehm G., *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976.
- Gens J.-C., *Le chemin de Dilthey: de l'héritage de Boeckh et Droysen à la fondation des sciences de l'esprit sur une logique herméneutique de la vie*, in: *La naissance du paradigme herméneutique. De Kant à Schleiermacher et Dilthey*, éd. A. Laks, A. Neschke, PUS, Lille 2008<sup>2</sup>, 279–293.
- Geyser J., *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, F. Schöningh, Münster 1915.
- Geyser J., *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1923.
- Geyser J., *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, F. Schöningh, Münster 1916.
- Geyser J., *Über Wahrheit und Evidenz*, Herder, Freiburg 1918.
- Greisch J., *L'Arbre de vie et l'Arbre de savoir*, Cerf, Paris 2000.
- Grondin J., *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris 1993.
- Heidegger M., *Das Problem der Sünde bei Luther* (1924), in: *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren (1921–1951)*, Hg. B. Jaspert, Elwert, Marburg 1996, 29–33.

- Heidegger M., *Der deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Hg. C. Strube, *Gesamtausgabe*, Bd. 28, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, Hg. H.-H. Gander, *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
- Heidegger M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Hg. K. Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie des philosophischen Begriffsbildung*, Hg. C. Strube, *Gesamtausgabe*, Bd. 59, Klostermann, Frankfurt am Main 1993.
- Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Hg. T. Regehly & M. Jung, *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Klostermann, Frankfurt am Main 1995.
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Hg. G. Neumann, *Gesamtausgabe*, Bd. 62, Klostermann, Frankfurt am Main 2005.
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Hg. W. Biemel & K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt am Main 1985.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927 (1986).
- Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959.
- Jollivet S., *Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik*, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. III: *Heidegger und Aristoteles*, ed. ed. A. Denker et alii, Alber, Freiburg 2007, 130–155.
- Kant I., *Metaphysik*, Hg. E. Aedicke, *Akademie Ausgabe*, Abt. III, Bd. XVII, Walter de Gruyter, Berlin – Leipzig 1926.
- Lubac H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Cerf, Paris 1959–1964.
- Maier H., *Die Echtheit der Aristotelischen „Hermeneutik“*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 13(1900), 68–72.

- Philo, *De vita Mosis*, in: Idem, *Opera*, Hg. L. Cohn, Reimer, Berlin 1902, 119–268.
- Procope de Gaza, *Opera*, acc. J.-P. Migne, in: *Patrologia Graeca*, t. 87<sup>1</sup>, Paris 1865, 21–24.
- Schleiermacher F. D. E., *Dialektik*, Hg. v. L. Jonas, Reimer, Berlin 1839.
- Sommer C., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'„Être et Temps“*, PUF, Paris 2005.
- Spranger E., *Zur Theorie der Verstehen und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, in: *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*, Hg. P. Barth et alii, Beck, München 1918, 357–403.
- Thouard D., „*Modi interpretandi*“. *Clés et méthodes dans l'herméneutique de la première modernité: Matthias Flacius Illyricus, Joseph Mede et Isaac Newton*, *Mitteilungen der SFB – Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuen Zeit* 2(2006), 15–23.
- Thouard D., *On the Historiography of Hermeneutics: Some Reflections*, in: *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*, eds. H.-U. Lessing et al., Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011, 241–253.
- Thouard D., *Réflexions sur la constitution de l'herméneutique en discipline – Flacius, Hyperius, Augustin*, in: *Hermeneutik – Methodenlehre – Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der frühen Neuzeit*, Hg. G. Frank, S. Meier-Oeser, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 2011, 37–65.
- Thouard D., *Wie Flacius zum erster Hermeneutiker der Moderne wurde*, in: *Dilthey, Twisten, Schleiermacher, und die Historiographie der Hermeneutik*, Hg. J. Schönert, F. Vollhardt, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, 265–280.
- Wust P., *Die Auferstehung der Metaphysik*, Meiner, Leipzig 1920.