

Compte rendu

Ouvrage recensé :

VATTIMO, Gianni, *La Fin de la modernité ; nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne ; et L'Étique de l'interprétation*

par Sophie-Jan Arrien et François Gauvin

Laval théologique et philosophique, vol. 53, n° 1, 1997, p. 233-238.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401059ar>

DOI: 10.7202/401059ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

concept. Il précise que la fusion a lieu non pas, comme le prétend Hirsch, entre l'horizon de l'interprète et l'horizon passé du texte ou de son auteur lui-même (car en ce cas il faudrait déjà disposer de cet horizon), mais entre l'horizon de l'interprète et l'horizon du texte projeté par l'interprète lui-même à partir de son propre horizon sur la base de l'*anticipation de la perfection*. Cette précision permet d'expliquer comment une fusion d'horizons est possible en dépit de l'historicité de toute compréhension.

Schmidt soutient qu'il y a chez Gadamer un critère implicite de vérité. Il s'agit selon lui de la confrontation d'un préjugé avec la chose même (*Sache selbst*) telle qu'elle se présente elle-même (*sichdarstellt*) dans le langage, dans la perspective linguistique d'une époque (*Sprachansicht*). « [...] the experience of the *einleuchtende Ansicht der Sache selbst* allows the cognizer-interpreter to legitimize his *Vorurteil* and thereby attest to the truth or correctness of his interpretive understanding. Therefore, I claimed this enlightening *Ansicht* is Gadamer's implicit truth criterion » (p. 216).

Cette thèse se défend, en s'appuyant sur les textes de Gadamer, mais elle est tout de même difficile à soutenir et ne permet pas, semble-t-il, d'éviter complètement le relativisme. En effet, le relativisme, grâce au critère proposé par Schmidt, est contré mais uniquement au sein d'une même époque linguistique, c'est-à-dire tant que la *chose même* s'éclaire de la même façon dans la vision linguistique d'une époque. On débouche sur une espèce de « relative objectivité » (attachée à une époque linguistique particulière) et le problème du relativisme est reporté à un autre niveau (entre différentes époques). Or, la plupart des expériences servant d'exemples pour exposer le procès de la compréhension (tant chez Schmidt que chez Gadamer) concernent la rencontre d'époques différentes. La *chose même* sur la base de laquelle nous évaluons notre préjugé et celui du texte, sera celle de notre époque, mais cette *chose même* n'est pas la même dans l'horizon historique du texte (une autre époque linguistique). Comment alors juger de son préjugé quant à la chose si, bien qu'étant la même chose (*the same topic*) ce n'est plus la même *chose même* parce qu'éclairée par une autre vision linguistique ? Cette difficulté tient apparemment à l'orientation, trop axée sur la subjectivité de l'interprète, de la lecture de Schmidt. D'autres problèmes pourraient être soulignés, Schmidt d'ailleurs les mentionne et propose des solutions. Certains autres demeurent des questions ouvertes. Son livre se termine sur une série de questions auxquelles il n'est peut-être pas aisé de répondre, et qui semblent importantes dans le cadre de l'interprétation de Schmidt.

L'ouvrage de Schmidt a donc le mérite de reconnaître ses limites. Son interprétation de l'herméneutique de Gadamer permet de clarifier plusieurs notions qui ne sont pas toujours exposées de façon systématique chez lui. Ses discussions concises et claires des critiques et commentateurs de Gadamer constituent une source intéressante pour l'étudiant et le chercheur qui aborde la littérature secondaire de l'herméneutique gadamérienne. Enfin, c'est un livre dont ne peut faire l'économie quiconque s'intéresse au problème de la vérité en herméneutique.

Rock MARCHILDON
Université de Montréal

Gianni VATTIMO, *La Fin de la modernité ; nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Traduction de l'italien par C. Alunni. Paris, Seuil, 1987, 185 pages. *L'Éthique de l'interprétation*. Traduction de l'italien par J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, 232 pages.

Résolument opposé à tout regard nostalgique tourné vers la modernité et à toute vision apocalyptique de l'avenir, Vattimo, s'appuyant sur une lecture originale de Nietzsche et de Heidegger, se ré-

clame d'une ontologie herméneutique capable d'endosser une conception non métaphysique (post-métaphysique) de la vérité et de nous faire entrer en « nihilistes accomplis » dans la post-modernité.

Dans *La Fin de la modernité*, il se propose simultanément 1) de clarifier et de confronter les idées centrales de modernité, de post-modernité, de métaphysique et de nihilisme, 2) de tirer les conséquences philosophiques (herméneutiques) qui découlent de ces confrontations, 3) de concrétiser et d'ouvrir sa réflexion en l'appliquant aux domaines privilégiés de l'esthétique et de la rhétorique où s'enracine proprement, selon lui, l'expérience post-moderne de la vérité. Les dix chapitres du livre font écho à cette triple tâche à partir de la notion récurrente de *Verwindung*. Une notion que Vattimo emprunte directement à Heidegger et indirectement au *Zarathoustra* de Nietzsche, et qui se traduit par l'idée d'un « surmontement » de la modernité et/ou de la métaphysique. Il ne s'agit pas là d'un dépassement (*Überwindung*) pur et simple (ce qui nous maintiendrait dans la logique de développement et de progrès caractéristique de la modernité), encore moins d'une relève dialectique (*Aufhebung*) (p. 169). La *Verwindung* se définit plutôt comme un « se remettre » au sens où l'on se remet d'une maladie, où on la surmonte tout en demeurant, convalescent, préoccupé par elle, à sa merci pour ainsi dire. Selon Vattimo, nous avons à « nous remettre » de la modernité déclinante : nous devons nous remettre de la métaphysique, de la mort de l'art et de la rationalisation technologique du monde, mais en comprenant que tout véritable surmontement maintient en soi les traits de l'acceptation et de l'approfondissement (p. 177). Autrement dit, la post-modernité ne s'ouvre pas seulement avec la fin de la modernité mais tout aussi bien avec l'acceptation sereine de son accomplissement intégral.

Et cette acceptation n'est pas simplement passive. Elle commande pour Vattimo rien de moins qu'une nouvelle ontologie, une *ontologie nihiliste* qu'il conçoit comme la vague de fond, le projet commun qui unirait — malgré eux — Nietzsche et Heidegger. Notons qu'à ses yeux l'essence du nihilisme réside moins dans l'aspect proprement négatif qu'on lui attribue normalement, soit la dissolution des valeurs, l'effondrement des croyances, l'impossibilité de la vérité, etc., que dans le processus de « sécularisation » qui s'affirme dans tous les domaines (artistique, politique, scientifique, etc.) de la culture post-moderne. À cette sécularisation généralisée correspond, au niveau ontologique, un « affaiblissement » de l'être. Un être que Vattimo, après Heidegger, ne conçoit plus métaphysiquement comme *Grund*, présence, force et domination mais comme *événement* historial (*Ereignis*) ; un « être faible » (p. 125) qui n'a plus rien d'un fondement mais qui se dissout dans le langage et dans la tradition en tant que transmission et interprétation de messages (p. 30).

La première figure dans laquelle se reflète la marche de l'homme vers son destin nihiliste est celle de la technique dans son rapport intime à la « crise de l'humanisme » (chapitre 2). L'idée de *crise* de l'humanisme renvoie généralement au constat alarmiste d'une infiltration tentaculaire et dissolvante — déshumanisante — de la rationalisation technique dans toutes les sphères de valeurs (culturelles et philosophiques, politiques et sociales) qui jusque-là maintenaient fermement l'homme, comme fondement, au centre de la vérité (p. 37). Pour Vattimo, cette analyse catastrophée reste superficielle parce qu'elle oublie que l'humanisme *aussi bien que la technique* sont deux facettes d'un même déploiement, celui de la métaphysique. Autrement dit, la technique ne peut être opposée à la métaphysique (ni donc à son visage humaniste) parce qu'elle en représente elle-même un moment constitutif (le moment de l'accomplissement final) (p. 44). Dans cette perspective, l'essentiel consiste à apercevoir, à travers l'accomplissement même de la métaphysique comme technique, l'éclair de l'*Ereignis*, l'annonce de l'événement post-métaphysique de l'être et donc la possibilité d'une *Verwindung*. Pour la pensée nihiliste qui se *remet* de la métaphysique et de l'humanisme, le règne de la technique — l'ère du *Ge-stell* —, par-delà son caractère menaçant, constitue la condition positive de cette *Verwindung* ; le *Ge-stell*, plus précisément, recèle « la possibilité qu'en lui,

homme et être, impliqués dans un séisme commun, perdent leurs déterminations métaphysiques ; et, avant tout, celle qui les oppose [sic] comme sujet-objet » (p. 45).

Le domaine esthétique est un autre témoin crucial du passage à la culture post-moderne qu'analyse Vattimo (cf. chapitres 3-6) en traçant, notamment, un parallèle entre la crise de l'humanisme et l'idée de la mort de l'art. L'événement de la mort de l'art s'exprime d'abord historiquement 1) dans les utopies-prophéties du début du siècle (où l'art disparaît comme phénomène spécifique et laisse place à une esthétisation généralisée de l'existence), 2) à travers le phénomène du *Kitsch* (ou esthétisation de la culture de masse) engendré par la reproductibilité technique et 3) dans le caractère auto-négateur et silencieux adopté par l'art authentique en réaction à la culture massifiée. Mais la situation d'une mort de l'art, comme Vattimo la conçoit, possède de surcroît un sens « destinal » et doit être lue, philosophiquement, « comme un aspect de cet avènement plus général qu'est la *Verwindung* de la métaphysique, de cet événement qui concerne l'être même » (p. 64). C'est en ce sens qu'il développe et insiste à plusieurs reprises sur la notion heideggerienne d'œuvre d'art comme « mise en œuvre de la vérité ». Notion à partir de laquelle il lui paraît possible de décrire et d'interpréter de façon originale l'expérience de la mort de l'art en direction d'une « ontologie du déclin » (p. 68), la seule qui puisse encore nous correspondre.

L'œuvre d'art se déploie comme mise en œuvre de la vérité d'une part en tant qu'« exposition » (*Aufstellung*) d'un monde, c'est-à-dire comme « lieu d'exhibition et d'intensification de l'appartenance au groupe » (p. 66), comme contexte de renvois articulés et comme langage (p. 67), d'autre part en tant que « pro-duction » (*Her-stellung*) de la terre. La terre qui, chez Heidegger, comporte les traits de la *phusis* et donc du *Zeitigen*, du naître et du mourir. L'œuvre d'art devient ainsi le « seul produit manufacturé qui inscrit le vieillissement comme un événement positif, s'insérant activement dans la détermination de nouvelles possibilités de sens » (p. 67). Dans cette double perspective d'exposition et de pro-duction, la vérité que met en œuvre l'œuvre d'art ne correspond pas à une structure métaphysiquement stable mais à un événement qui, se révélant avec le plus d'évidence dans le bris de la parole poétique (chapitre 4), renvoie en dernière instance au langage comme annonce privilégiée de la vérité événementielle de l'être.

La troisième figure, proprement philosophique celle-là, à travers laquelle Vattimo aborde la question du post-moderne, est celle de l'herméneutique. Par une discussion de l'herméneutique de Gadamer (auquel l'auteur reproche d'occulter la dimension nihiliste de l'herméneutique heideggerienne [chapitre 7] et d'interpréter cette dernière au profit presque exclusif du langage aux dépens de l'être [chapitre 8]) et des thèses de Rorty (qui tend à dissoudre l'herméneutique dans une anthropologie culturelle à partir de la prise en compte d'une illusoire altérité radicale [p. 154]), Vattimo en vient à préciser les implications théoriques de sa propre idée d'une ontologie herméneutique comme pensée de la post-modernité et du nihilisme accompli. Cette idée repose essentiellement sur deux notions d'origine heideggerienne dont la première, celle de *Verwindung*, nous est déjà familière mais dont l'autre, la notion d'*An-denken*, permettra de mieux comprendre en quoi la pensée de Vattimo peut être appelée herméneutique. L'*An-denken* (la remémoration), qui s'oppose dans les œuvres tardives de Heidegger à la pensée métaphysique oublieuse de l'être, est d'abord reprise par Vattimo pour spécifier un des sens nihilistes de l'herméneutique heideggerienne. Le travail de l'*An-denken*, en effet, n'est pas, comme on pourrait le croire, un retour sur l'histoire de la métaphysique en vue de préparer le terrain à une *ontologie positive idéale*. Au contraire, « la remémoration comme parcours réitéré des moments décisifs de l'histoire de la métaphysique est la forme *définitive* de la pensée de l'être qu'il nous est donné de réaliser » (p. 123). L'*An-denken*, autrement dit, comme herméneutique remémorante des messages linguistiques cristallisés et transmis dans et par la tradition, loin d'appeler (ou plutôt de rappeler) l'être à la présence et à l'objectivité métaphysi-

que, le confirme comme absent, comme ce qui a disparu, qui s'en est allé ; l'être comme *Geschick* (destin/envoi) et *Überlieferung* (trans-mission) devient ce dont on doit se souvenir et dont on ne peut *que* se souvenir. C'est en ce sens précis que Vattimo décrit la pensée remémorante comme une pensée nihiliste, une pensée pour laquelle — *d'un point de vue objectif-métaphysique* — de l'être comme tel « il ne reste plus rien » (p. 124). Articulé à l'idée de *Verwindung*, l'*An-denken* renforce donc les traits nihilistes et herméneutiques de l'ontologie « faible » de Vattimo, la seule qui soit en mesure de « surmonter » mais aussi de se remémorer l'oubli de l'être de telle sorte que l'être trouve dans le monde de l'ontologie herméneutique — le monde du nihilisme en acte — « une chance de se redonner authentiquement [...] dans la forme de l'appauvrissement » (p. 167).

C'est un peu comme un éclaircissement et un approfondissement de cet appel à une « pensée faible » (*pensiero debole*) que se présentent les dix textes (ou onze si l'on compte la traduction, annexée par l'éditeur, de l'introduction proposée par Vattimo à sa traduction italienne de *Wahrheit und Methode*) qui composent *L'Éthique de l'interprétation*. Avec ce titre qu'il qualifie lui-même d'« ambitieux » (p. 7), Vattimo indique d'emblée que l'ontologie nihiliste qu'il réclame n'exclut pas l'existence d'indications normatives ou d'intentions critiques. C'est en ce sens que *L'Éthique de l'interprétation* s'ouvre sur l'exigence d'une radicalisation de la philosophie dans sa condition post-moderne, c'est-à-dire, *de façon générale*, dans sa condition *herméneutique*. Selon Vattimo, en effet, l'herméneutique ne circonscrit plus uniquement l'espace d'une doctrine philosophique ; elle s'affirme comme un courant culturel qui traverse la philosophie, mais aussi les sciences sociales, la linguistique, la critique littéraire, l'esthétique, comme un idiome commun, comme une *koinè* (chapitre 3). Et c'est précisément ce rôle de paradigme culturel qui force l'herméneutique philosophique à déployer une nouvelle éthique, une éthique de l'interprétation à teneur normative, voire émancipatrice, que l'auteur oppose à l'éthique de la communication proposée par Apel et Habermas (p. 168, 177).

Sans reprendre ici les analyses (parallèles à celles développées dans *La Fin de la modernité*) explicitant l'idée d'une ontologie nihiliste d'inspiration nietzschéo-heideggerienne, on essaiera de voir comment Vattimo réussit, à partir de ce fond théorique, à cerner de nouveaux enjeux, par exemple dans les pages consacrées à la polémique sur la post-modernité qui oppose Habermas à Lyotard (chapitre 1). Habermas, on le sait, rejette la notion de fin de l'histoire comme un geste de défense néo-conservateur, alors qu'à l'antipode, Lyotard y voit une chance nouvelle d'« émancipation ». Ces deux interprétations se rejoignent pourtant, selon Vattimo, en ce qu'elles conçoivent toutes deux la post-modernité comme une perte — du projet des Lumières pour Habermas, ou du subjectivisme et de l'humanisme moderne pour Lyotard. Vattimo pense qu'on ne peut résoudre les questions soulevées par la post-modernité sans thématiser la place ouverte par cette perte. Ce qui implique de prendre plus au sérieux que Habermas le processus d'invalidation que subissent les grands récits sans toutefois considérer, à la manière de Lyotard, cette invalidation comme une « affaire conclue » (p. 19). Les deux notions (jumelles pour Vattimo) de *Verwindung* (surmonter de la métaphysique) et d'*Andenken* (pensée remémorante de l'être) lui servent de modèle pour penser le rapport à la modernité et à la métaphysique : « Penser, c'est faire mémoire, reprendre-accepter-distordre » (p. 24). « L'*Andenken* est précisément *Verwindung* : reprise qui repousse les prétentions des *archai* métaphysiques à l'absolu, sans pour autant avoir la possibilité de leur opposer un autre absolu, mais seulement une "fête du souvenir", pour reprendre l'expression de Nietzsche, qui rend bien l'attitude *andenkend* de Heidegger » (p. 22). L'*An-denken* est *pietas*, une attitude pieuse qui ne revendique plus une certitude absolue, qui se contente d'accueillir les traces, les « monuments » que laisse le vivant. *Pietas* que nous ne pourrions pas ne pas éprouver dans la mesure où elle correspond à la seule « expérience de l'être » dont nous pouvons encore disposer.

Mais cela ne revient-il pas à affaiblir aussi une pensée capable de critiquer l'ordre existant (p. 24) ? Pour Vattimo, la pensée post-métaphysique, comprise comme *pietas*, dispense un espace pour de nouvelles normes. Mais le lecteur cherchera en vain dans ce recueil des indications plus concrètes sur la nature de ces normes, sinon qu'elles ne peuvent plus revendiquer de fondations sur lesquelles s'appuyer et que, pour cette raison même, elles ne peuvent pas non plus s'affirmer *contre* les normes du discours moderne. Si l'herméneutique, par ailleurs, est appelée à indiquer ces nouvelles normes éthiques, c'est qu'elle seule peut, selon Vattimo, rencontrer les exigences d'une pensée post-métaphysique. À condition toutefois qu'elle s'affranchisse des « structures fortes » dans lesquelles Gadamer ou Habermas la maintiennent encore. C'est en ce sens qu'une bonne part des textes du recueil sont consacrés à la discussion des structures fortes de l'herméneutique contemporaine, à commencer par la conception de la « vérité » chez Gadamer.

Vattimo reprend les analyses du second Heidegger et de Gadamer pour accentuer le caractère « monumental » (le mot est de lui) de la vérité telle qu'elle se déploie dans l'œuvre d'art (chapitre 8). Il partage sur ce point l'idée gadamérienne d'une expérience non méthodique de la vérité, d'une expérience d'appartenance à un horizon commun (langue, culture) irréductible à la simple description d'un objet par un sujet. Mais Gadamer s'enferme selon lui dans une vision « classique » de l'expérience de la vérité par la visée implicite d'une *intégration* optimale à l'abri des idéaux techno-scientifiques. Par là, l'herméneutique gadamérienne s'empêcherait d'interpréter dans leur véritable unité destinale l'idéal « humaniste » et l'idéal « scientifique ». On retrouve bien, dans l'évolution ultérieure de l'herméneutique gadamérienne vers la philosophie pratique, une volonté explicite de décloisonner les différents *logoi* de la culture afin d'identifier entre eux des continuités. Mais ces continuités, dont Gadamer veut retrouver l'origine dans l'expérience communautaire, langagière, extra-méthodique de la vérité, Vattimo les recherche plutôt dans l'affaiblissement de l'idée d'une fondation de l'être. Un affaiblissement qui n'est pas un simple fait philosophique, mais qui résulte au contraire du processus actuel et *général* de « sécularisation » qui affecte la culture dans tous ses replis (culturels, éthiques, politiques, scientifiques, etc. — même les sciences, remarque-t-il, ont abandonné la notion de fondation, cf. chapitres 2 et 4). Pour être à la hauteur de cette sécularisation, Vattimo exige de l'herméneutique qu'elle renonce au fond métaphysique qui la pousse, chez Gadamer, mais encore plus dans ses adaptations « néo-kantiennes » (chez Apel et Habermas), à se concevoir comme une théorie *descriptive* de la réalité de la condition humaine (comme un *reflet* du monde la vie qui serait *enfin* devenu visible grâce « à un penseur et à une lignée de circonstances heureuses » [p. 172]). Pour se penser radicalement, l'herméneutique doit au contraire se concevoir elle-même comme un événement de l'histoire de l'être, comme « la pensée de la fin de la métaphysique, et seulement de celle-ci [... comme] la pensée de l'Europe sécularisée » (p. 172). Plus encore que d'affirmer la sécularisation, le défi de l'herméneutique devient donc de se séculariser elle aussi et de se mettre à l'écoute des « signes du temps ».

L'utopie contemporaine est un de ces signes qui manifestent l'affaiblissement de l'être à la fin de la modernité (chapitre 5). La contre-utopie « post-apocalyptique » du cinéma des trente dernières années témoigne selon lui, à la différence des contre-utopies de la première moitié du siècle (pensons au film *Metropolis* de Fritz Lang, qui met en scène le sabotage de l'utopie rationaliste par sa propre réalisation technologique), d'une volonté de dépasser la logique du développement que proposait la modernité. Vattimo voit dans un film comme *Blade Runner* de Ridley Scott, où la ville futuriste — anonyme — apparaît comme un immense parc archéologique de monuments en ruine, une image dont pourrait s'inspirer la philosophie pour penser le « futur » au-delà du cadre moderne d'une conception linéaire ou circulaire de l'histoire (p. 90).

La même question de l'avenir se retrouve au centre de la réflexion politique que propose Vattimo en relation avec un débat suscité en Italie par Paolo Flores d'Arcais, qui s'interrogeait sur la nécessité, pour la gauche, de donner force aux programmes d'action progressiste. L'idée même d'une démocratie politique implique selon Vattimo de s'interroger sur un des héritages les plus importants de la gauche, à savoir la prétention de légitimer jusqu'au moindre choix politique en fonction d'une théorie (idéologie) précise. L'auteur est d'avis que sans un « désenchantement » du rapport moderne entre la théorie et la pratique, qui accorde à la rationalité un rôle fondationnel, la démocratie s'imposera, *au mieux*, comme un « moindre mal ». Et ce, dans la mesure où elle confie à la majorité des décisions qui devraient résulter, idéalement, non d'une capacité rhétorique à persuader les électeurs, mais d'une argumentation logiquement contraignante (p. 151). En revanche, une « injection de nihilisme » (p. 162) pourrait contribuer à *affaiblir* — sans l'exclure — la présence de la théorie et de l'idéologie au sein de la pratique politique et sociale. Vattimo admet néanmoins — et c'est peut-être ici que ressort le plus clairement le caractère passablement formel de son éthique de l'interprétation — qu'il est difficile d'apercevoir les conséquences concrètes que pourrait entraîner cette injonction de nihilisme à la sphère politique.

Il est vrai que ces recueils n'avaient ni l'un ni l'autre l'intention de fournir un « discours général » capable d'apporter un éclairage complet et définitif sur les questions qu'ils soulèvent. Mais comme c'est dans la perspective de préparer un tel discours que travaille Vattimo (*L'Éthique de l'interprétation*, p. 7), on est en droit de se demander si ces aperçus pourraient s'articuler de façon générale sans écraser la *pensée faible* sous des structures « fortes ». La difficulté de l'entreprise viendrait sans doute de la nature ambiguë de l'ontologie nihiliste, qui doit se remémorer pieusement la pensée métaphysique, mais sans céder à la tentation de se laisser bercer à nouveau par son rêve. Cette ambiguïté s'alimente à un jeu subtil d'équivocités conceptuelles que sanctionne du reste l'exigence d'affaiblir sans les détruire les concepts métaphysiques. Mais pareille exigence peut-elle justifier, par exemple, que certains concepts semblent devoir s'affaiblir plus que d'autres ? Ainsi, et à la différence de concepts comme ceux de fondation ou de structure, la notion d'*historicité* paraît-elle munie d'un sauf-conduit pour traverser la modernité et la post-modernité : après avoir reconnu qu'elle constitue, par ses origines historicistes, une « valeur » typiquement moderne que doit « surmonter » la post-modernité (*La Fin de la modernité*, p. 11 et suiv.), Vattimo la récupère comme l'instance déterminant la vocation éthique de l'herméneutique (*L'Éthique de l'interprétation*, p. 172). Même les termes clés que sont la « métaphysique » et la « modernité » sont soumis à ce jeu d'équivoques : d'un texte à l'autre, ils paraissent se confondre ou du moins se destiner l'un vers l'autre selon un schéma heideggerien bien connu, qu'on ne peut comprendre sans introduire dans l'histoire une forme de linéarité que Vattimo rejette. Quoiqu'il en soit et malgré ces quelques difficultés (que l'auteur n'ignore pas totalement), le lecteur peut difficilement ne pas saluer l'audace de la vision post-moderne de Vattimo et le brio avec lequel il invite l'herméneutique à se radicaliser « pour échapper à une interprétation trop "facile" et trop superficielle qui la transforme en pure apologie de l'irréductible multiplicité des univers culturels » (*L'Éthique de l'interprétation*, p. 8).

Sophie-Jan ARRIEN et François GAUVIN
Université Paris-IV-Sorbonne et Université Laval

Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1989, 206 pages.

Depuis quelques années déjà, les commentateurs de Heidegger nous ont habitués à distinguer le « premier » du « dernier » Heidegger. C'est un peu ce que voudrait suggérer Sullivan dans cet ou-